
OPERA
ETYMOLOGICA
ЗВУК И СМЫСЛ

В. Н. Топоров

Исследования по этимологии и семантике



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ
МОСКВА 2004

В. Н. Топоров

Том 1

Теория и некоторые частные ее приложения



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ
МОСКВА 2004

ББК 81.2
Т 58

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского государственного гуманитарного фонда
(РГНФ)
проект № 02-04-16121

Топоров В. Н.

Т 58 Исследования по этимологии и семантике. Т. I: Теория и некоторые частные ее приложения. — М.: Языки славянской культуры, 2004. — 816 с. — (Opera etymologica. Звук и смысл). *(Вклейка после с. 768)*

ISBN 5-94457-186-1

Настоящее исследование предполагает три тома общим объемом более 160 авторских листов. Исследуемый материал — лексика индоевропейских языков. В центре книги — этимология славянских, балтийских, индоиранских, италийских языков; предлагаются также и этимологии лексики древнегреческого, фракийского, иллирийского, тохарского, хеттского языков. Объединяющей идеей исследования являются реконструкция и семантика, т. е. определение смысловой мотивации обозначения анализируемого слова. Реализация этих идей имеет непосредственное отношение к анализу весьма древнего пласта индоевропейского праязыка и соображениям и гипотезам, относящимся к ментальности носителей этих языков и процессам порождения смыслов и их эволюции в более поздние эпохи. Этот круг задач и соответствующих проблем органически связан и с другими нежели лексика и семантика уровнями языка, прежде всего к генезису некоторых грамматических категорий.

Книга рассчитана на специалистов в области индоевропейских языков, типологии, культурной антропологии, мифологии и ритуала.

ББК 81.2

Outside Russia, apart from the Publishing House itself (fax: 095 246-20-20 c/o M153, E-mail: koshelev.ad@mtu-net.ru), the Danish bookseller G•E•C GAD (fax: 45 86 20 9102, E-mail: slavic@gad.dk) has exclusive rights for sales of this book.

Право на продажу этой книги за пределами России, кроме издательства «Языки славянской культуры», имеет только датская книготорговая фирма G•E•C GAD.



ОГЛАВЛЕНИЕ

D. Реконструкция

E. Ритуал, тексты, язык

F. Анаграммы и анаграмматизм

G. Семантика

ОТ АВТОРА

В настоящем издании, первый том которого находится перед читателем, отражены результаты почти полувекового опыта автора в исследовании этимологии и семантики (не только той, которая более или менее связана с этимологией, но и той, что представляет собой вполне самодовлеющую область языкознания). XX век (особенно его вторая половина) — время, когда семантика впервые становится не только одним из ключевых разделов языкознания, но и шире — необходимой составной частью культурной антропологии, в которой понятие смысла, его особенностей, его «генерирования» и его точного анализа выдвигается на первый план. Классические работы Э. Бенвениста, особенно такие как знаменитая статья «Problèmes sémantiques de la reconstruction» (1954), а также «Sémiologie de la langue» (1969), книга «Le vocabulaire des institutions indo-eiropéennes» (1970) и другие работы великого французского лингвиста, по нашему мнению, знаменуют вхождение семантики в новое, более широкое и чреватое новыми идеями и методами изучения пространство. Кажется, можно с достаточным основанием сказать, что наступает время, когда семантика все более приближается к острию стрелы развития гуманитарных наук и разгадке той тайны человека, которая отделяет его от других живых существ. Само же развитие этой области знания носит интенсивный характер, и в ней можно со временем ожидать прорыва в новые сферы, в частности начала экспериментальных работ по формированию смыслов и их целонаправленному изменению.

Что же касается собственно этимологии, то в ней примерно в тот же период также достигнуты существенные успехи, но, если говорить в целом, они носят количественный — и потому скорее экстенсивный — характер. Это не значит, что за последние полвека не сделано немало нового — от существенных уточнений до новых оригинальных этимологических решений. И ес-

ли развитие этимологии носит в целом эволюционный характер, то это объясняется прежде всего недостаточным, а иногда довольно «механическим» вниманием к перспективам, открывающимся в области семантики как науки о смыслах, их взаимных связях и отталкиваниях, их «системных» эволюциях.

Здесь бы хотелось привлечь внимание еще к одной теме, у́же — к одной закономерности. Обычный, так сказать «среднестатистический» человек, не лингвист, как правило, не думает, не «рефлектирует» по поводу вопросов, связанных с фонетикой и морфологией, но когда речь заходит о семантике или об этимологии (само это слово может быть неизвестно человеку, даже если ему интересно знать, почему именно так, а не иначе обозначается тот или иной объект, его качество, соответствующее определение, предикат и т. п.), «любознательные», собственно — «любознательные бескорыстно», люди проявляют нередко живой интерес, почему нечто названо так, а не этак. Э т а заинтересованность в э т о м вопросе сама по себе весьма показательна и свидетельствует о чем-то серьезном, в той или иной мере даже насущном, требующим удовлетворения, потому именно, что у таких бескорыстных и стихийных «этимологов» присутствует жажда познания независимо от того, верное оно или ошибочное. В конце концов и «стихийный» этимолог и этимолог-профессионал в чем-то едины — они ищут разгадку загадки. Разница же в аргументах, процедурах и результатах.

Надо помнить, что «лингвистическая» этимология, опирающаяся на определенный круг исходных данных, могла возникнуть только после появления сравнительно-исторического метода в начале XIX века, когда весьма «начерно» была установлена система звуковых соответствий между родственными словами индоевропейских языков. Но здесь и первые этимологи-профессионалы по необходимости попадали в ситуацию логического круга — чтобы знать, что языки родственны, надо было знать систему звуковых соответствий, но чтобы знать эти соответствия, нужно было знать, что языки эти родственны между собой. Из этой сложной, логически, казалось, безвыходной ситуации выход не был виден (да и сама этимология понималась как совокупность «разных» этимологий), и начался довольно длинный период нередко ошибочных «притираний» то к «похожим» формам, то к той небезошибочной системе соответствий, которая более или менее окончательно сложилась лишь к рубежу 70—80-х годов XIX века. В начале же были романтическое воодушевление, страсть, попытки соединить в одно целое дух и материю, над которой этот дух пока витал, не зная, как с нею соединиться. В своих «Die Fragmenten» Новалис писал:

«Каждое слово имеет свое особое значение, свои побочные значения, свои ложные и весьма произвольные значения. Этимология бывает различная — генетическая, прагматическая (указывающая на правила словоупотребления).

Душа, образуя понятия, стремится к генетически-интуитивному слову (формуле), отсюда с т р а с т ь к э т и м о л о г и я м [разрядка моя. — *В. Т.*]. Она постигает

понятие, когда сама же его создает и может трактовать его всеми способами — трактовать и как дух и как материю.

Придать универсальность или философское значение какому-нибудь специфичному понятию — это значит превратить в эфир, в воздух, развеществить некий спецификум или индивидуальность. Но существует также и обратный процесс...»

В этом томе (как и в его продолжениях) представлены отнюдь не все работы автора, относящиеся к соответствующим темам, связанным с этимологией и семантикой. Прежде всего, не будут представлены (за отдельными редкими исключениями) труды, посвященные гидронимии, топонимии, ономастике, в которых присутствуют этимологические анализы; статьи, посвященные одной и той же теме, но варьирующие ее или уточняющие один из ракурсов соответствующей темы (то же относится к первым пробным подступам к теме, если позже она получает развитие и уточнение в других работах на ту же самую тему); статьи, написанные в соавторстве (хотя в нескольких немногих случаях приходится делать исключение; особенно это относится к весьма внушительному количеству статей и даже двум книгам, написанным в соавторстве с В. В. Ивановым). Наконец, в этом издании опущен ряд ранних текстов автора, темы которых в дальнейшем получили более адекватное решение. Впрочем, кое-что из ранних статей должно войти в раздел «Immatura», где будут представлены работы, с выводами которых автор в целом согласен и сейчас, но находит возможность существенно усилить аргументацию. То же относится к ряду текстов, незаконченных и/или не доведенных до уровня, удовлетворяющего автора.

Что же касается публикуемого тома и его содержания, то здесь нужны некоторые разъяснения. Автор придерживается широкого взгляда на этимологию, если выразить свою основную мысль одной короткой фразой. Если же уточнить это понятие «широкости», то надо сказать самое общее — между так называемой «народной» этимологией и этимологией научной по большому счету нет непроходимой границы; нет ее и между этими этимологиями и этимологией, условно называемой философской или онтологической. Издревле существовали тексты, авторы которых по существу ставили себе задачей нахождение семантической мотивировки тех или иных слов. Попытки решения этой задачи предпринимались уже в древности — от явных или отчасти завуалированных опытов в текстах мифопоэтического характера открыть некую тайну того или иного слова (начиная уже с «Ригведы», где представлены «этимологические» опыты риши, или Гомера) до трудов совсем иного рода — древнеиндийского комментатора Яски (*Yāska*), жившего, видимо, еще до Панини и являвшегося автором трактата «Nirukta», в котором предпринималась попытка объяснения трудных ведийских слов из списка, называемого

«Nighaṇṭu», или опытов Платона в области этимологии в его трудах, средневековых ирландских филидов в трактате по грамматике и поэтике «Auraicept na n-Éces» («Руководство ученых») и некоторых других попыток, так или иначе связанных с этимологией, по меньшей мере с «пред-этимологией». В любом случае наличествует потребность в раскрытии «тайного» смысла слова, хотя критерии доказательности весьма различны. Но еще раз необходимо подчеркнуть потребность определенного круга людей в раскрытии внутренней связи между формой и смыслом слова, более того, между самим этимологизирующим (homo etymologicans) и этимологизируемым, словом. Разумеется, у каждого их этих двух разных случаев все кроме уже указанного различно — опора-основание, методы, критерии доказательности, наконец, представление о выборе того, кого можно было бы считать верховным судьей.

Разумеется, при всей важности уяснения того общего, что связывает «научную» этимологию с этимологией «народной», мифопоэтической, онтологической («философской»), и представления о том целом, которое обнимаст все возможные типы этимологии и самого «этимологизирования», в настоящем издании речь практически всегда будет идти о «научной» этимологии, исключая раздел, посвященный анаграммам и самому феномену анаграмматизма.

Но сам «широкий» взгляд на этимологию, о котором сказано выше, предполагает не расплывчатость критериев, не своего рода всеядность, но осознание того факта, что материал этимологии не может ограничиться только словарным списком слов, что для подхода к анализу слова нужно знать «сильный» текст (как и «сильные» контексты) и «свой» для каждого слова «сильный» жанр, в которых встречается данное слово, с одной стороны, а с другой, сам тип слова, если оно принадлежит к специфической группе (как, например, имя, число, сакральные термины и т. п.). Конечно, этимология прежде всего связана с лексикой и семантикой, но нередко существенная информация извлекается и из разных разделов грамматики. Любая этимология предполагает движение мысли этимолога до предельно доступной во времени черты. Поэтому решение этимологической задачи, как правило, состоит в реконструкции первоисточника слова.

Естественно, что зависимость решения каждой конкретной этимологии зависит часто от слишком многих факторов. И поэтому в настоящий том по необходимости пришлось включить лишь относительно ограниченную часть примеров в надежде, что кое-что будет объяснено в последующих частях этого издания. Соответственно объясняется и другая особенность его — множество отсылок в связи с конкретным словом в разных частях исследования. Только попав в сложное, иногда даже очень густое пространство «перекрестных» свидетельств, слово обретает достаточную информацию, чтобы его этимология обрела доказательную силу.

ОТКРЫВАЯ ПЕРВУЮ ДВЕРЬ...

В книге в этой функции выступает после первого (чаще всего) открывающего движения титульный лист, важный, конечно, не сам по себе, но потому что именно он уступает свое нейтральное, экстенсивное пространство названию книги, заглавию, которое, по крайней мере по замыслу, и нарушает эту нейтральность, и обещает бóльшую интенсивность, и предполагает самое явление смысла.

Само же название книги — «Избранные труды по этимологии и семантике. Некоторые вопросы глоттогенетики» — требует некоторых пояснений, так сказать, несколько более расширенного поля и/или более углубленной ретроспективы, и более целенаправленной проспективы — тем более что наука этимология, оказавшаяся на переломе двух веков (не говоря уж о двух из трех тысячелетий нашего эона), должна и более точно, и более глубоко уяснить свой статус и в пределах языкознания, т. е. науки, и вне пределов науки, потому что этимология в широком смысле дело-занятие не только ученых, но и немалого количества людей, думающих над языком, на котором они говорят, рефлектирующих над ним, умеющих задавать самим себе вопросы относительно того, ч т ó их в языке интересует, слушать возможные ответы на них, но и, сознавая свое скромное положение и ограниченные возможности, не могущих отказать себе в удовольствии (больше, чем в праве) искать и с т и н у с л о в а, пребывающую для них в сокровенной тайне. Слишком человеческое это дело — стремление к «собственному» уразумению этой тайны, чтобы пренебрежительно проигнорировать свою тягу к упражнениям в этом занятии. «Этимологическая» ориентация человека естественна; потребность в ней и возможность ее реализации естественна, хотя именно последнее отнюдь не общее достояние. Важнее, однако, другое — есть люди, отнюдь не профессионалы-этимологи, которые принадлежат к ти-

пу homo etymologificans «человек этимологизирующий», и их опыт отнюдь не бесполезен, правда, не в смысле научной верификации (впрочем, и здесь нельзя полностью исключать случайных «попаданий в цель»), но в более широком пространстве культурной антропологии.

Чего не хватает сегодняшней этимологии (разумеется, научной), так это глубокого уяснения своих оснований, источников, специфики развития, самого его направления, осознания своего места в контексте других наук как гуманитарного круга, так и того круга, который включает в себя теорию информации, математику в ряде ее разделов, теорию систем, теорию игр и многое другое. По существу этимология как наука имеет дело с чисто эмпирическими данностями, на основании которых восстанавливаются (впрочем, далеко не всегда) непосредственно не наблюдаемые данные. Подлинной теории этимологии, к сожалению, нет, хоть есть немало ценных заключений и наблюдений методологического характера, которые и помогают этимологу, как правило и в удачных опытах, сформулировать некий конечный результат в виде реконструкции источника исследуемого слова в том, что касается его звуковой формы и связываемого с нею смысла; при этом само движение этих связей, эволюция разных видов соотнесенности звука и смысла остается вне внимания исследователя; вопрос о том, что первично в этой паре, не ставится, и сам момент соединения их в целом оказывается упущенным. Возникает как бы неразрешимая проблема, напоминающая избитые мудрствования на тему, что было раньше — яйцо или курица, семя или растение. Нечто стоящее за двумя порознь верными констатациями (курица из яйца, яйцо из курицы и т. п.) на следующем уровне глубины начинает выглядеть как нечто алогичное, неразрешимый парадокс, тупик.

Здесь не место говорить об этой проблеме и даже о подступах к ней. Уместнее напомнить о том, что звук и смысл — два основных участника порождения слова как некоей важной, отчасти даже основоположной единицы языка. Но тут же, как того требует точность, сама логика подхода к исследованию, следует сделать и следующий шаг — есть звук и звук, и есть смысл и смысл: звук как природное явление и звук как достояние антропного начала; смысл, как он восстанавливается некиим идеальным наблюдателем «внеязыковых» явлений, происходящих в мире и в самом человеке, и смысл как нечто неотменно присутствующее в языке, даже в его алогизмах, бессмыслицах, единичных эвентуальных образованиях, вспыхивающих в языке, как искра в ночи, обреченная в тот же момент погаснуть и никогда уже больше в таком виде не повториться.

До изобретения письменной фиксации звуков и смыслов, явления, по сути дела и особенно в соотнесении с весьма протяженной во времени историей homo sapiens, весьма позднего (середина III тысячелетия до нашей эры; «про-

тописьменные» знаки, включая логограммы, идеограммы, строго говоря, на звук не ориентировались, и он пребывал в этих системах в сокрытии, в существенной непроявленности), звук и смысл имели сферой своей феноменализации звучащую речь, хотя, конечно, были и незвуковые и даже вообще неязыковые формы явления смысла, и вместе с тем были звуки, лишенные смысла в его лингвистическом понимании («пустые»), но соотнесенные тем или иным образом с явлениями «подъязыковой» сферы.

Звук и смысл долгое время искали взаимной встречи и шли навстречу друг другу, то, казалось бы, нащупывая общую тропу, то безнадежно теряя ее из виду. Но без этой чаемой встречи в будущем или даже без самой перспективы ее ни звук, ни смысл не были ни самодовлеющими, ни полноценными, но они жаждали воплощения, потому что оно было в плане того пути, который был избран человеком, и постепенно, упорно, долго, с разных сторон шли к тому пространству, где перед ними впервые забрезжил образ благой встречи друг с другом. Звук, до поры неосмысленный, смыслом не окрыленный, есть факт природы, даже если его производит человек, выступающий пока что в ипостаси существа природного царства. Но встреча и ее пространство, в котором звук стал бы «осмысливаться», а смысл «озвучиваться», манили обоих участников этого встречного движения. Взаимная их нужда друг в друге была одновременно и предвестием, и стимулом, и вехой в формировании языка, явления, уходящего своими корнями в природное, будь оно в природе или в самом «человеке природном», а кроной в сторону того, что будет некогда названо культурой, т. е. взращенным, возделанным, и будет явлением антропогенного по преимуществу характера.

Каждый опыт-попытка такой встречи-соединения звука и смысла, каким бы неясным и приблизительным он ни был, уже означал победу эктропического начала над энтропическим, космоса над хаосом, прорывом из царства по необходимости природного в выстраиваемое царство свободного антропного. Но чтобы раз найденная встреча или хотя бы подобие ее, простое сближение-соприкосновение и предварительное, более чем поверхностное знакомство «пред-звука» с «пред-смыслом» не только состоялось, но и хотя бы в чем бы то ни было закрепилось и звук почувствовал нужду в своем осмыслении, а смысл — в звуковой форме своего воплощения, нужно было пройти по бесчисленным тропам безрезультатных встреч, срывов, неудач. Но ведь именно таким путем шла и жизнь, завоевывавшая себе место на земле гибелью ее огромных масс: одна удача на миллионы поражений, как полагал Тейяр де Шарден. Но зато каждая удача была надежным островком в океане все еще царящего хаоса, и чем больше было таких удач-островков, тем обширнее становился материк, тем быстрее совершалась космизация, тем полнее было торжество логоса, смысла и тем совершеннее

становилась звуковая форма передачи не только смысла в целом, но и тончайших нюансов его.

Смысл, конечно, и значение, но, как показывает языковая форма русского слова *смысл* и его ближайшего исторического источника праславянского **sъ-myslъ*, и тем более отдаленного праязыкового индоевропейского, речь идет о некоем отмеченном, «усиленном» значении — о благом «мысле»-смысле, подлинном, истинном, бытийственном, связанном — исходно — с Творцом, творчеством, твореньем, тварью, с эктропической осью мироустройства, включая и человекоустройство. Этот смысл достался человеку независимо от того, был ли он выработан всем человеческим опытом или дан Творцом, или — что вернее — родился во внутреннем диалоге человека и Творца не как нечто готовое, как Афина, явившаяся из головы Зевса, и не просто на поддержание и сохранение, но и на развитие его, умножение его возможностей и возрастание его мощи, на усмотрение самого человека, определяющего нужный путь, сама нужность которого проверяется ответом, даваемым на возникающий вопрос, или даже — особенно на первых порах — просто реакцией сомнения, недоумения и т. п. вплоть иногда до непонимания, понуждающего искать тропу к пониманию. Язык в этой ситуации — когда в помощь человеку, а когда и в опасный соблазн ему.

Так или иначе, понимание и непонимание, смысл и его отсутствие (и что хуже — бессмыслица) ставит перед человеком, как и перед языком, им истолковываемым, ту же дилемму — или признание своего поражения, или же победу, по крайней мере шаг вперед в познании оснований связи звука и смысла, эволюции самого соотношения того и другого, самóго способа моделирования мотивировок данного смысла. Человек, пытающийся уяснить себе связь между звуковым составом слова и его смыслом и встречающий вокруг себя густой хаос, невозможность выйти на путь, ведущий к пространству, где действует какая бы то ни было логика, по определению соприродная космическому началу, пытается определить горизонт своих возможностей, прибегая к технике bricolage'а, в надежде на то, что случай или их череда сможет прояснить нечто — или главное, или — хотя бы — намек на него с тем, чтобы продраться через Holzwege ближе к истине, к бытийственному в звуке-смысле. В этой ситуации именно звук, звук-наводчик, многократно, в принципе бесконечно репродуцируемый, может открыть сознанию, не чуждому мистическим устремлениям, нечто новое о самом смысле. Речь идет в данном случае о некоем звуковом обряде типа того, что используется в Тибете в молитвенных мельницах, когда некая священная формула повторяется многократно. Смысл таких звуковых ритуалов не в том, что в итоге истинное пробуждается и, сбрасывая с себя скрывавшие его покровы, является во всей своей смысловой полноте человеку, участвующему в ритуале, но в том, что

звуковой ритуал индуцирует в самом этом человеке некое движение, которое даст ему возможность переживания причастности к бытию, поможет прорваться сквозь шелуху паразитирующих второстепенных «смысликов» к единственному и главному смыслу. Так исполнение звукового обряда приводит к открытию того звукового времени-пространства, внутри которого пребывает истинный смысл (см. *А. Харьковский*. Колесо на перекрестке // Звезда, 2001, № 9, с. 229 — в контексте идеи Яниса Ксенакиса). Конечно, это тоже этимология, но не научная, хотя в некиих других областях имеющая глубокий смысл. У нее много адептов — и весьма важных. Когда поэт, герменевт, философ, жрец, пророк, мистик, юрод испытывают такую тягу к открытию тайного и, главное, истинного смысла, человечество вознаграждается не достижениями, которые могли бы быть положительно оценены научной этимологией, но самой стратегией с установкой на «выжимание-выведение» смысла из звука, выстраивающей варианты решения проблемы смысла в пределах поля, задаваемых звуками данного слова, и предполагающей те же повторные метания от смысла к звуку, от звука к смыслу с целью выявления каких-либо признаков соотнесенности, взаимной симпатии, следов своего рода «притирания» звука, льнущего к смыслу, смысла, тоскующего по воплощению в звуке. В известной далевой перспективе, очищенной от второстепенных деталей, этимология этимологов (научная, лингвистическая этимология), этимология герменевтов и философов («онтологическая» этимология, ср. опыты сократовской этимологии в платоновских текстах или соответствующие опыты в ряде древнеиндийских и иных текстов), этимология мистиков и детей, этимология остроумцев, имеющая целью развеселить и насмешить присутствующих, и случайные этимологии говорящего, не осознающего их, — все эти виды этимологии, конечно, имеют нечто общее, во всяком случае потребность в ней, интерес к ней, чувство удовлетворения этимологическим решением, сознание, что для чего-то она нужна и где-то она может пригодиться, наконец, согласие в том, что звук и смысл — пространство, в котором лежит до поры тайный клад этимологической разгадки. «Le son et le sens», — не раз говорил Р. О. Якобсон, отчетливо отмечая близость звуковой формы обоих полнозначных слов и связанность-соотнесенность их, он, возможно, и не заметил, что это его motto может быть расценено как «учено-поэтическая» (но не научная!) этимология. В ряде мифопоэтических традиций Творец, сотворивший всё, что есть в мире, последним творческим актом делает имянаречение этого всего, а сам выступает как «имянарекатель», безусловно, сознательно устанавливая имена и, следовательно, зная этимологии всех слов, обозначающих полный состав мира. Великий Ономатет, он оставил людям решение всех этимологических задач, что они и делают, каждый в меру своих возможностей и в зависимости от своих инте-

ресов. Разгадка звуко-смыслового плана Ономатета, к сожалению, а может быть и к счастью, несимметрична загадке. Весь именослов мира был дан человеку во всем мыслимом совершенстве, правильности, подлинности, истинности. Но меняются звуки, сдвигаются смыслы, затемняют идеальные первоимена, и этимологи, эти современные мастера в науке и искусстве эвристики, возвращают нам то, что было «в начале», в первом ономатетическом акте. Тем самым этимология — это в некотором роде очищение слова — как формы, так и смысла его — от заносов времени, от неизбежной порчи, это моделирование пространства-времени встречи звука и смысла, при котором звук перестает быть принадлежностью только природы, «физического», и «очеловечивается» смыслом, нашедшим себе воплощение в звуках в процессе своего становления. В этой перспективе этимолог-эврист продолжает труд имятворчества, приняв эстафету от первого Ономатета. Он ищет и чаще всего находит или найдет. «Кто ищет, тот всегда найдет», как говорится в песенке, и в этом — надежда и утешение этимолога, «реконструктора» par excellence, возвращающего нам до того сокрытое прошлое, чтобы лучше понять будущее и встретить его в нужной степени готовности, чтобы помнить, что звуковое время-пространство всегда, хотя бы потенциально, чревато семенами смысла, а смысл жаждет быть воплощенным в звуки, по крайней мере до тех пор, пока существует homo loquens. Участие в подлинном творении, как правило, дает переживание чувства причастности к бытию, чувства полноты жизни, связи с целым.

Если обратиться к истории научных этимологических исследований, первые подступы к которым восходят к эпохе Возрождения, то легко выделяются три периода в зависимости от роли, которая придается звукам и смыслам. Говоря упрощенно и условно, первый период ориентировался на похожесть звуков и смыслов слов в родственных языках, отражавших чаще всего разные этапы эволюции тех и других, что, собственно, с естественностью отсылало к мысли о первоисточнике данного слова и о возможности его «открытия». Одного массива «похожести» было достаточно, чтобы сложилось сравнительно-историческое языкознание и образовался значительный задел этимологических решений. Но большим был и объем ложных этимологических решений, и главной причиной последнего было довольно легкомысленное отношение к трактовке «похожих» звуков. К рубежу 70—80-х гг. XIX в. наиболее сильные умы тогдашнего сравнительно-исторического языкознания осознают, что именно звуки, их соответствия в разных языках и их изменения в ходе исторического развития остаются слабым местом и серьезно мешают прогрессу науки. «Всякое фонетическое изменение механически совершается по законам, не знающим исключений, т. е. направление фонети-

ческого изменения у всех членов одного и того же языкового коллектива всегда одинаково, если не считать случая диалектного разделения, и все слова, заключающие подверженный изменению звук в одинаковых условиях, подчиняются ему безо всякого исключения», — писали Остгоф и Бругман в предисловии к первому тому своих «Morphologische Untersuchungen» (1878). Когда эта точка зрения была усвоена, произошел массовый «дефолт» многих этимологий, требовавший поправок, исправлений, нередко и полного отказа от тех или иных решений. Польза была несомненной, но нередко вместе с водой из корыта выплескивали и младенца. Ситуация была существенно сложнее, и, несмотря на начавшийся подъем словарно-этимологической деятельности в индоевропеистике конца XIX — начала XX в. (строго говоря, вплоть до его середины), можно говорить, что в целом появилось некое чувство тупиковости, и этимология вступила в свой нелучший период, хотя и приумножала свой эмпирический уровень.

В середине XX в. вспомнили и о сильно заброшенном у младограмматиков и нескольких «послемладограмматических» поколений индоевропеистов смысле, и вторая половина века прошла под знаком внимания именно к смыслу, к его мотивациям, его изменениям, их типам. Достаточно назвать здесь имя Бенвениста, чтобы стало понятным, о чем идет речь. Сейчас этимология находится в периоде, когда наибольшие надежды при заданном материале связываются именно с семантическим уровнем. Здесь уже успели немало сделать, но всё-таки это только многообещающее начало, у которого, однако, свои трудности, опасности, соблазны и даже угрозы.

Настоящий труд, обнимающий два-три тома, представляет собою плод без малого полувековой работы в области индоевропейской этимологии, в ходе которой автор постепенно шел от звука к смыслу; от слова к его языковому контексту; от концепта-обозначаемого к его мифопоэтическим, религиозным (в частности, ритуальным), философским, историческим и иным контекстам, от славянского (у́же и раньше — русского) и балтийского к индоиранскому, хеттскому, тохарскому, древнегреческому, италийскому, древнебалканскому (фракийскому, иллирийскому и др.).

Эта книга представляет собою жанр «Избранного»: далеко не всё из написанного входит в нее. Кроме отдельных исключений в книгу не вошли этимологические исследования топономастического (особенно обильного гидронимического) материала. Лишь небольшим количеством статей представлен этимологический материал из пяти томов словаря «Прусский язык». Особенно досадную лакуну образуют весьма многочисленные этимологические экскурсы в работах автора по мифу, ритуалу, детским играм, устной словесности, художественной литературе, семиотике, истории, философии.

Впрочем, всё-таки этим работам более уместно каждой быть на своем собственном отдельном месте. Ряд статей, заметок, рецензий на этимологические труды не вошли в настоящее издание по разным другим причинам. То же, за двумя-тремя исключениями, относится и к ряду работ, написанных автором этих строк совместно с Вяч. Вс. Ивановым.

Зато было решено включить несколько основных работ автора из области глоттогенетики, в которых речь идет скорее о категориальном уровне, о «началах», как говорили ранее, об «этимологии» объектов «категориально-грамматического» уровня, иногда смыкающейся с лексической этимологией. В этом круге работ существен акцент не только на реконструкции грамматических категорий и отдельных граммем, но и на гипотезах об их связях с ментальностью человека соответствующей эпохи его развития.

В широком плане можно сказать, что собранные здесь работы — все, но нередко по-разному — посвящены сквозной теме языковой реконструкции (и это главное) и параллельно следующим темам реконструкции «прототекста», поэтических форм, сюжетов, мотивов, мифа и ритуала, философем и т. п., которые, однако, почти не нашли для себя здесь полноценного места.

А

ОБЩИЕ ВОПРОСЫ ЭТИМОЛОГИИ. НЕКОТОРЫЕ СМЕЖНЫЕ ПРОБЛЕМЫ

О НЕКОТОРЫХ ТЕОРЕТИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЯХ ЭТИМОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА

1

Этимология уже давно прочно связала себя с историческим языкознанием. Само возникновение сравнительно-исторического метода и создание сравнительной грамматики индоевропейских языков основывалось на результатах этимологических исследований в гораздо большей степени, чем принято считать. Развитие сравнительной фонетики индоевропейских языков полностью определялось успехами этимологии. И если впоследствии, с конца 70-х гг. XIX в., утвердилось мнение, что одной из важнейших основ сравнительной грамматики является принцип регулярности фонетических законов, позволяющий строить ряды соответствий и служащий инструментом и одновременно критерием надежности этимологии, то это произошло лишь потому, что в течение 35—40 лет до указанного периода в результате подвижнической деятельности Потта, Фика и других этимологов был собран огромный материал, легший в основу сравнительной фонетики индоевропейских языков. Тем не менее при сравнении места, которое занимали этимологические труды в прошлом веке и сейчас, оказывается, что доля этимологии в лингвистических исследованиях в целом уменьшается в количественном отношении, но как бы в ожидании новой этимологической «волны». Нечего и говорить, что проблемы этимологического анализа в современном теоретическом языкознании пока оттеснены на периферию. Было бы ошибочным считать такое положение случайным. Более того, в известном смысле можно сказать (хотя заранее легко предвидеть многочисленные возражения со стороны этимоло-

гов), что этимология заслуживает той участи, которую она разделяет теперь. Перед этимологией открываются два пути: или примириться с ее все уменьшающимся значением, или же выработать новые методы анализа, приведя их в соответствие с достижениями современного теоретического языкознания.

Положение этимологии в кругу других лингвистических дисциплин определяется еще одним важным обстоятельством. Девятнадцатый век передоверил двадцатому задачу подведения итогов этимологических исследований — составление этимологических словарей для большинства индоевропейских языков, в частности для всех славянских. Эта задача решается и сейчас, причем понимание целей и задач этимологии, принципы анализа материала в гораздо более значительной степени, чем в других областях языкознания, унаследованы от XIX в. Во всяком случае это утверждение вполне действительно в отношении этимологических словарей славянских языков. Поэтому естественно, что каждый новый словарь скорее отражает уже пройденный этап, чем настоящий, и сразу же по его появлении возникает необходимость или по крайней мере желание создать новый этимологический словарь.

Если обратиться к индоевропейской и славянской этимологии последних десятилетий, то окажется, что есть основания говорить об известном кризисе в этой области. Реально он проявляется в том, что за последние годы сильно уменьшилось число людей, занимающихся этимологией, и резко сократилось количество этимологических статей в лингвистических журналах и сборниках. Может быть, еще важнее то обстоятельство, что современные этимологи ищут решения своих задач, если можно так выразиться, на «непрямых путях». Дисциплинирующая сила фонетических законов и построенной с их помощью сети фонетических соответствий раньше воспринималась как необходимое условие и надежный критерий каждой строго научной этимологии. Теперь же этимолог во все возрастающей степени ощущает бремя этих законов и ищет любого удобного случая, чтобы выйти в область этимологических решений, не ограниченных столь жестко какими-либо строгими правилами. Кажется, этимологи слишком буквально поняли скорее остроумный, чем справедливый афоризм, приписываемый Мейе («все хорошие этимологии уже найдены, а те, что еще не найдены, — нехороши»), и устремились к тем средствам анализа, которые имеют дело не с правилами, а с исключениями. Отсюда — понятное перемещение интересов из области, где каждый шаг строго детерминирован, в широкие сферы, в которых каждое заключение — не больше чем одна из вероятностей и где интуиция этимолога вновь оказывается решающим аргументом. Так снова возникает вопрос об отношении ars etymologica к scientia etymologica.

Однако и на путях так называемой «традиционной» этимологии в последние десятилетия возникли новые проблемы, существенно отразившиеся

на этимологических исследованиях. Теория строения индоевропейского корня, опирающаяся, в частности, на признание двух состояний каждого корня, способных присоединять те или иные расширители или суффиксы, позволила связать в единую цепь целый ряд корней, рассматривавшихся ранее в качестве вполне самостоятельных и независимых друг от друга. Положительные последствия этого замечательного открытия для этимологии очевидны. Сейчас же хотелось бы обратить внимание на те следствия, вытекающие из этой теории, которые создают дополнительные трудности при этимологическом анализе и вынуждают и в области традиционной этимологии в большей степени ориентироваться на вероятностные заключения, чем на категорические выводы. В самом деле, принятие теории корня с двумя состояниями значительно увеличивает число возможных этимологических решений, тем более что становится малосущественной разница в тех элементах сравниваемых корней, которые некогда относились к распространению корня, а различие в огласовке корня теряет во многом свое прежнее значение. Стóит также напомнить, что некоторые языки настолько трансформировали свою фонологическую систему, что установление соответствий между ними и общеиндоевропейским если и возможно, то часто мало полезно. Речь идет не о германских или подобных им языках, где вся система смычных согласных оказалась как бы сдвинутой на один шаг; в таких случаях достижение первоначального состояния и, следовательно, установление соответствий не представляет трудности, тем более что дополнительно исследователю даны некоторые контрольные вехи для проверки (например, закономерные явления, отмеченные Вернером). Более поучительна и сложна ситуация, возникающая в тех языках, где используется код, лишенный целого ряда элементов по сравнению с общеиндоевропейским кодом. Такая ситуация встречается, например, в тохарском языке, в фонологической системе которого в известный период были сняты противопоставления по глухости-звонкости и по придыхательности-непридыхательности. Поэтому тохарский корень типа *tot-*, где *t* символизирует смычный согласный, а *o* — гласный непереднего ряда, теоретически в равной степени может считаться результатом перекодирования девяти общеиндоевропейских сочетаний — *tot*, *dot*, *dhot*, *tod*, *todh*, *dod*, *dodh*, *dhod*, *dhodh*. Если еще учесть, что и вокалический центр корня может восходить не к одной гласной фонеме, то, даже откинув некоторые корни, несовместимые с требованиями, предъявляемыми к индоевропейскому корню, получится слишком густая сеть соответствий, чтобы надеяться на достоверную этимологию данного тохарского корня. Одним словом, получается на первый взгляд примерно такая картина, которая некогда вызвала язвительное определение этимологии Вольтером как «науки, где гласные ничего не значат, а согласные значат очень мало».

Понятно, что в этих условиях особое значение приобретает вопрос о критериях надежности той или иной этимологии. Пока же этот вопрос не поставлен надлежащим образом, и строгие критерии правильности (истинности) при этимологическом анализе заменяются интуицией, которая — в конечном счете — обычно зависит от уровня знаний и от личного опыта того или иного этимолога. Нужно думать, что ни весьма полезное в частных случаях изучение историко-культурных реалий, ни обращение к помощи субстрата или адстрата, ни принятие нерегулярных, чаще всего «экспрессивных» фонетических изменений (Махек, Яначек, Ливер), ни своеобразный этимологический «дадаизм» последних работ Вайяна (если говорить только о славянской этимологии) — как порознь, так и в сочетании друг с другом — не могут вывести этимологические исследования из надвигающегося кризиса. Каждое из перечисленных здесь направлений вполне закономерно и полезно, если только при этом существует определенный контроль, своего рода «обратная связь». Суть каждого такого подхода и целого ряда других, представленных в западном языкознании, но отсутствующих в работах по славянской этимологии, сводится к интерпретации некоторой части словаря с заданной точки зрения. В любом случае бóльшая часть слов оказывается неподходящей для этимологического анализа. Даже та небольшая часть, которая принципиально доступна анализу с точки зрения перечисленных направлений, практически оказывается еще меньшей, поскольку, между прочим, этимолог сплошь и рядом не в силах решить, отражало ли данное слово в момент возникновения культурное понятие или нет и, следовательно, может ли это слово интерпретироваться в свете историко-культурных реалий. С другой стороны, нет гарантии, что слово, рассматривающееся как экспрессивное, действительно было таковым в тот отдаленный период, когда сложилось слово и от которого не дошло до нас никаких текстов.

Так как ни одно из названных направлений не может претендовать на универсальность, предлагаемые ими пути в лучшем случае следует считать паллиативами, эффективными главным образом лишь постольку, поскольку данная область остается недостаточно исследованной.

Иногда говорят, что в современной науке наиболее результативными являются традиционные принципы этимологии и что другого направления в этимологии, которое означало бы прогресс, в настоящее время нет. С этим положением пока приходится согласиться, тем более что понятие «традиционные принципы» не определено с достаточной четкостью. Однако, как только мы перейдем от практической задачи составления этимологического словаря к более общим проблемам этимологии, окажется, что «традиционные принципы» пока довольно хорошо применимы к славянской этимологии, во многом еще не вышедшей из стадии собирания материала, но становятся ма-

лоэффективными для современной романской или германской этимологии в наиболее продвинутых ее направлениях.

Если только «традиционные принципы» в этимологии не синоним всего лучшего, что сделано в этой области, то под ними следует понимать те принципы этимологического анализа, которые выросли из достижений сравнительно-исторического языкознания и основываются на положении о регулярности действия фонетических законов. В каком объеме «традиционные принципы» этимологии включают в себя экскурсы в нелингвистические области, сказать трудно. Каждый этимолог отвечает на этот вопрос поразному, и поэтому тут едва ли нужно говорить о традиции. Если изложенное здесь понимание «традиционных принципов» этимологии верно, то в таком случае окажется, что этимология опирается на теоретические основы, которые в самом сравнительно-историческом языкознании или подвергаются теперь достаточно серьезной критике, или переосмысливаются в соответствии с новыми взглядами. В частности, тот факт, что в настоящее время все более серьезными становятся аргументы в пользу замены старого приема сравнения отдельных изолированных элементов сравнением целых пучков элементов, образующих систему (пусть элементарную), в сочетании с открывающейся возможностью преобразовать сравнительно-историческую грамматику в структурную типологию родственных языков, делает очевидным расхождение между теоретическим основанием современной компаративистики и принципами этимологического исследования. Возникает ряд вопросов. Нужно ли бояться этого расхождения? Насколько жестко современная этимология связана со сравнительным языкознанием? Должна ли этимология и в дальнейшем опираться только на «традиционные принципы», пусть совершенствуя их? Или в будущем этимология, которая некогда уже изменила принципу омофонии, изменит и сравнительному языкознанию? Эта серия вопросов вызывает ряд других: что такое этимология? какой она станет в будущем?

Ответить на все это едва ли можно вообще, тем более в пределах одной статьи. И тем не менее на каждом повороте науки мы должны ставить подобные вопросы и пытаться отвечать хотя бы на некоторые из них. Возможно, что практическим работникам в области этимологии эти вопросы покажутся праздными и они будут ссылаться на высокую результативность «традиционного» направления. Однако представляется, что эта результативность одновременно несет в себе опасность сужения этимологической проблематики. Нужно постоянно помнить, что эта результативность объясняется единственно тем, что «традиционная» этимология с самого начала была ориентирована на принципы сравнительно-исторического языкознания. Результативность такого подхода, если угодно, была задана по условию, и поэтому «традици-

онная» этимология не может не быть результативной в тех пределах, которые ей поставлены теорией, служащей ее опорою.

2

Место этимологии в современном языкознании определяется сложным соотношением ее задач и задач других лингвистических дисциплин, без которых она не может существовать. Поэтому есть основание говорить об особом месте этимологии среди таких областей языкознания, как фонология, морфология, синтаксис, лексикология и семантика. Несмотря на тесные связи между перечисленными дисциплинами, каждая из них обладает вполне определенной автономией, в равной степени допускает изучение в двух измерениях (диахронически и синхронически), и, наконец, в любой из них чисто дистрибутивным путем можно выделить (причем без обращения к другим областям) единицы, характерные для данной области. Об этимологии этого сказать нельзя. По существу она сводится к комбинации ряда средств анализа, заимствованных из фонетики, словообразования, морфологии, лексикологии, семантики и других дисциплин, с целью решить проблему, относящуюся к сфере исторического языкознания, — проблему происхождения слова. При этом следует указать, что в каждом индивидуальном случае комбинация указанных средств не остается неизменной. Поэтому и этимологии особенно трудно дать модель акта этимологизирования. Этимология не может претендовать на то, чтобы в результате использования этих приемов были получены выводы, имеющие отношение только к ней. Если же еще добавить, что моделирование семантической стороны данной этимологии корректируется или определяется нашими познаниями в области соответствующих культурно-исторических реалий (от деталей технологии орудий производства до особенностей восприятия окружающего мира), то окажется, что этимология пока, строго говоря, не может полностью уложиться в рамки только языкознания. Она находится в известной зависимости (хотя и не во всех случаях) также от нелингвистических данных, в связи с чем некоторые ее выводы небезразличны и для других областей науки.

Еще одна существенная особенность этимологии заключается в том, что она имеет чрезвычайно небольшое отношение к основной функции языка — к коммуникативной функции. Уже сам поиск этимологии данного слова означает, что его внутренняя форма не всегда ясна говорящему или понимается им неправильно. Поэтому, как правило, не может быть и речи об отношении этимологии к вопросу о коммуникативной функции. В связи с этим можно сделать два замечания. Первое — лингвист, устанавливающий этимологию

слова, этимологически темного для членов данного речевого коллектива, получает дополнительную информацию о внутренней форме далекого предшественника современного слова (например, он устанавливает, что *пеҫ* был назван в связи со словом *пестрый*). В таком случае можно говорить о вскрытии одностороннего канала коммуникации во времени, по которому к нам поступает сообщение. Второе — о пространственной коммуникации можно говорить лишь в отношении синхронической этимологии. Случаи «народной» этимологии, заимствования, когда они ощущаются как таковые говорящими, слова с прозрачной внутренней формой, описательные слова и т. п. явления характеризуются тем, что помимо обычной информации, содержащейся в каждом слове, они несут и некоторую дополнительную (поясняющую или указывающую на определенный стилистический ключ). В таком случае можно говорить о вкладе этимологически прозрачных единиц в акт коммуникации. Однако коммуникация такого рода имеет дело не столько с обменом сообщений с познавательной функцией, сколько с обменом сообщений с эмотивной или поэтической функцией. Именно в этом — ключ к исследованию структуры поэтического знака и к анализу синхронической этимологии, важным источником которой является поэтический язык.

Особое положение этимологии среди других лингвистических дисциплин и ее «отсталость» проявляются, может быть, лучше всего в том, что до сих пор большинство исследователей явно или тайно основную задачу этимологии видят в поиске этимона. Правда, в последнее время чаще стали раздаваться голоса сомневающихся в целесообразности, а иногда и в реальности таких поисков. Но обычно они принадлежат не этимологам, а специалистам в области лексикологии или семантики, и основной пафос этих выступлений заключается в призыве к учету системных отношений в лексике и в семантике (ср. известное выступление Вартбурга в 1937 г.). Что касается специалистов в области этимологии, то они в большей степени пока озабочены введением некоторых средств контроля правильности этимологии (Малькиель, Пирон), чем собственно структурным подходом к этимологическому анализу. В связи с последним можно, пожалуй, назвать только Гиро, чье определение задач этимологии представляется пока наиболее удачным.

Пытаясь учесть и элементы структурного подхода, и элементы, осуществляющие контроль и корректирующие правильность данной этимологии (аналог «обратной связи» в некоторых системах), можно предложить следующее понимание задач этимологии: о п р е д е л е н и е к о о р д и н а т р а з н ы х с и с т е м (фонологической, словообразовательной, лексической, семантической, поэтической и т. п.), п е р е с е ч е н и е к о т о р ы х п о р о ж д а е т д а н н о е с л о в о, и о п р е д е л е н и е п о с л е д у ю щ е й т р а е к т о р и и с л о в а.

3

Нередко этимологию рассматривают как уникальный инструмент для извлечения исторических данных, поскольку они отражены в языке. И чаще всего именно в связи с этимологией говорят об историзме в языкознании. Более того, случается, что на основании только этимологии делаются выводы исключительно исторического характера. Разумеется, что этимология действительно теснее связана с историко-культурным контекстом, чем другие разделы языкознания. Здесь хотелось бы в порядке предварительных соображений высказать ряд замечаний об «историзме» в этимологии. Рассматривать все стороны языка обязательно в историческом плане, вероятно, возможно, но далеко не всегда целесообразно. По-видимому, многое зависит от того, каким количеством степеней свободы обладает данный лингвистический факт в отношении к соответствующей культурно-исторической реальности. Чем больше количество степеней свободы, тем проблематичнее поиск исторических реалий. Чем меньше количество степеней свободы, тем больше возрастает значение внешних по отношению к языку фактов, в том числе и исторических, и тем меньше собственно лингвистическая информация о слове. Интуитивное понимание этой зависимости присуще большинству этимологов; поэтому, говоря об «историзме» этимологии, обычно имеют в виду анализ лишь одной части словаря, включающей лексику, относительно которой заранее известно, что она в значительной степени обусловлена реалиями. Не случайно, что в связи с этимологией слов типа *я*, *ты*, *спать*, *идти*, *вода*, *плохой* и т. п. предпочитают не говорить об исторической направленности этимологии.

Думается, что существующее понимание значения этимологии для исследования исторических (в широком смысле) отношений нельзя признать полностью правильным. Едва ли кто-нибудь будет сейчас считать подлинно историческим подходом к фонетике утверждения вроде «такой-то звук языка А происходит из такого-то звука языка В». Нам необходимо знать — для действительно исторического анализа — место данного звука в тексте и его место в данной системе как в языке А, так и в языке В. Без этих данных нам останется неизвестной функциональная нагрузка изучаемых фонем, их разрешающая сила. В этимологических же исследованиях сколько угодно могут говорить об истории слова, не учитывая его связей ни в разные периоды его истории, ни в современном языке. Второе распространенное заблуждение заключается в том, что этимологи часто забывают, что какой бы значительной ни была обусловленность слова со стороны исторических реалий, всегда существует лингвистическая обусловленность данного слова, которая заставляет ту или иную историческую реалию выбрать вполне определенный, в известной степени предначертанный путь воплощения в языке. Поэтому суть «историзма» в этимологии не столько в том, что нам удается вскрыть нечто

новое в истории, сколько в том, что, обладая определенными познаниями в культурно-исторической сфере, мы при этимологическом исследовании слов, имеющих отношение к этой сфере, строим возможные модели образования значения этих слов, исходя из исторических данных, а затем проверяем эти модели на собственно лингвистическом материале; и эта проверка является как раз решающим критерием истинности этимологии.

В самом деле, количество этимологий, позволивших вскрыть дотоле неизвестные реалии, достаточно мало и, нужно думать, никогда не будет большим. С другой стороны, имеется достаточно много этимологий, которые подтверждают и без того известные исторические факты. При этом ошибочным было бы считать, что этимология, подтверждающая данный исторический факт, является абсолютно правильной и гарантирует правильное понимание соответствующей исторической реалии. Дело в том, что наличие большого числа степеней свободы у слова в отношении к реалии делает необходимой постановку не одного, а очень многих вопросов, обращенных этимологом к данному слову, которые и дают возможность построить своего рода этимологическую матрицу слова. Если обратиться к аналогиям, то можно сказать: один вопрос к русской фонеме *t*, глухая ли она или нет, явно недостаточен для определения ее специфики; для этого следовало бы задать все возможные вопросы, применимые к *t*, и получить все ответы. Поскольку же в этимологии мы не всегда в состоянии задать все вопросы в отношении данного слова, у нас не может быть абсолютной уверенности в том, что этимология этого слова отражает именно данный исторический факт. Чаще всего мы вправе сказать лишь то, что лингвистические данные не противоречат пониманию слова в свете таких-то историко-культурных фактов. Поэтому не мудрено, что такие, например, замкнутые пласты, как терминология родства или социальных отношений, приводят разных ученых к разным выводам в зависимости от того, какой тип родственных или социальных отношений был выбран как моделирующий. Учитывая эти особенности результатов этимологического анализа в отношении к истории культуры, можно говорить об этимологии в функции «подвижного определителя», меняющего свое значение в зависимости от выбранной системы координат. Следовательно, этимология слова обычно лишь подвижно определяет культурно-исторические реалии. Указание на то, что *змея* названа по принципу *земляная*, *пес* — *пестрый* и т. п., проигрывает в конкретности как потому, что и другие предметы могли называться *земляной*, *пестрый*, так и потому, что не всегда ясно, назван ли *пес* непосредственно по принципу «пестрый» или же между *пес* и *пестрый* стоял еще ряд понятий, обозначавшихся по этому же принципу (примеры такого рода хорошо известны).

Из сказанного не следует делать вывода о недооценке исторических возможностей этимологии. Бесспорно, что изолированная этимология — даже са-

мая блестящая — с трудом поддается проверке и поэтому не может непосредственно быть интерпретирована в историческом плане. Вероятность этимологии возрастает, когда имеется цепь связанных фактов, причем некоторые из них оправдывают моделирование их с помощью исторических сведений. Именно поэтому следует признать целесообразным этимологический анализ отдельных семантически замкнутых групп или даже анализ некоторых слоев лексики (так называемые «культурные» слова) на длительном протяжении истории языка в связи с историческим комментарием. Наконец, возможно обнаружение немаловажных историко-культурных реалий и на примере этимологии одного слова, если только оно связано с чем-то в другом языке и если общий исторический контекст оказывается благоприятным. К числу таких на редкость удачных этимологий принадлежит данное Бенвенистом объяснение поздно засвидетельствованного греческого слова ὄβρυζα 'глиняная ваза, в которой очищали золото' в связи с хетто-хурритским *ḫubrušḫi* 'глиняный сосуд' и в связи с другими данными о металлургической технике и ее восточных корнях.

И все же ценность этимологии для истории заключается не только в таких случаях, охватывающих к тому же лишь меньшую часть словаря. Нужно думать, что подлинный историзм связан с *определением последовательности способов моделирования окружающего мира*, насколько это отражается в истории лексики и, как частный случай, при создании новых слов. Такой подход давал бы возможность использовать не только терминологическую и «культурную» лексику, но словарь во всем его составе, что в свою очередь дало бы повод проверить наши этимологические решения и на материале, выходящем за пределы словаря, например на грамматике. Как в психоанализе на основании некоторых подсознательных явлений можно сделать заключение о психической организации личности, так на основании разных принципов разбиения действительности с помощью языка в связи с основными принципами называния можно реконструировать внутренний мир человека далеких эпох. Вероятно, лишь такой подход приблизил бы нас к важнейшей теме — язык и культура. И пусть не покажется парадоксальным утверждение, что *этимология слова не меньше характеризует человека, чем предмет, названный этим словом.*

4

Может ли этимология быть структурной? Точнее говоря, могут ли в этимологии использоваться приемы структурного анализа и дадут ли они сведения, существенные для знания структуры языка? Известно, что в каждый данный период существует обычно некоторая общелингвистическая теория, признаваемая центральной. Как правило, она не охватывает всей совокупно-

сти проблем, но все же она отвечает на большее количество вопросов, чем любая другая соперничающая с ней теория, и поэтому считается основной. Доминирующее положение такой теории определяет в очень значительной степени и новый аспект исследования в традиционных областях, которые — в частном случае — могут и не входить в сферу компетенции этой общей теории. Получается, что общая теория как бы индуцирует все области, вызывая в них постановку новых проблем или же предлагая новые способы решения старых проблем. Несомненно, что сейчас в центре стоит структурное языкознание, отвечающее на большинство вопросов и дающее более простые и изящные решения. Оно поддержано, с одной стороны, аналогичным развитием в ряде других наук, с другой — мощными средствами строгого анализа, зачастую связанного с математикой. Структурная лингвистика продолжает экспансию, захватывая все новые области, очень далекие от нее вначале (история языка, диалектология, лингвистическая география, семасиология, проблема «язык и общество», стилистика, поэтика и т. д.). По этой причине каждый этимолог должен решить вопрос об отношении избранной им области к структурному языкознанию, и в случае, если это отношение существует, он должен решить, какой должна быть конфигурация проблем в этимологии в соответствии с требованиями структурной лингвистики и какие приемы анализа надо использовать в этимологии.

До сих пор традиционное понимание задач этимологии предполагает почти совершенное игнорирование системного подхода к фактам языка. Более того, известная формула Пизани, в которой определяются задачи этимологии, опирается по существу на отнесение этимологии к фактам речи, а не языка. Если же этимология действительно связана только с речью, то, конечно, бесполезно говорить о структурном подходе к ее изучению. К счастью, дело обстоит не так. Хотя различия в жизненном и профессиональном опыте, в образовании, в знании иностранных языков, в эстетической чуткости к слову определяют несколько различный объем слов, этимологизируемых каждым говорящим, и, главное, различные типы этимологизирования, все же расхождения будут касаться в общем очень небольшой части словаря, и они почти не влияют на коммуникативную функцию языка. Огромная же часть словаря или вовсе не этимологизируется говорящими (слова с утраченным ощущением внутренней формы), или же этимологизируется практически без индивидуальных различий, отражая систему языка (слова, сохраняющие в явном виде ощущение внутренней формы, производные образования продуктивных типов, сложные слова различных видов; слова, выражающие соотносительные понятия, и т. п.). Поскольку этимологизация говорящими перечисленной категории слов (кстати, конечно, самой многочисленной) отражает отношения, существующие в языке, и, более того, помогает вскрыть и уточ-

нить их, нельзя сомневаться в том, что этимология связана и с планом языка, хотя особенности этой связи существенно иные, чем в области фонологии, морфологии или синтаксиса. Если высказанные здесь соображения верны, структурный подход к этимологии оказывается принципиально допустимым. Остается выяснить, может ли, и если может, то в каких направлениях, практически реализоваться эта потенциальная возможность нового подхода.

Одним из серьезнейших недоразумений в области этимологических исследований было игнорирование синхронического подхода к этимологии («статической этимологии», как ее назвал Вандриес), пренебрежение к этимологии современного языка, к проверке этимологии этимологически прозрачных слов. Тем самым этимология лишилась возможности экспериментировать. Разве нет противоречия в том, что, интересуясь этимологией слов многовековой давности и зная, что через тысячу лет ученые будут исследовать вопрос об этимологии слов, возникших в XX в., мы безразлично относимся к тем нормам этимологизирования, которые существуют в речевых коллективах сегодняшнего дня? Нас интересует этимология слова, возникшего, положим, в третьем тысячелетии до новой эры, и мы довольно категорически предлагаем свое решение. Но ведь если мысленно представить, что некая «машина времени» перенесет нас в эту отдаленную эпоху и ее язык станет нашим родным языком, мы все-таки не сможем выяснить многие этимологические вопросы, связанные с данным словом, поскольку у нас нет пока средств анализа этимологии в синхроническом плане. Неужели непременным условием этимологии является наличие многовековой дистанции между временем происхождения слова и этимологом? Исследования в области лексики и семантики современных языков ни в коей мере не компенсируют отсутствия исследований принципов этимологии, продуктивных в современном языке. Кстати, если бы такие исследования осуществлялись, стало бы ясно, насколько неоправданно претенциозны задачи традиционной этимологии, пытающейся однозначно определить точку во времени, когда возникло слово.

Поэтому здесь хотелось бы прежде всего подчеркнуть первостепенную важность синхронического подхода к этимологии, предполагающего выяснение мотивированности данного слова внутри каждой из систем, пересечение которых и образует это слово. Такой подход позволит построить элементарную модель акта этимологизации и основать этимологическое исследование на структурных принципах. Кроме того, он сделает более объемным и содержательным понимание этимологии, устранив, кстати, непроходимые препятствия, стоящие на пути между научной и «народной» этимологией. Возможно, что полезным оказалось бы исследование вопроса об «окказиональных» случаях этимологизирования. Частный случай их проявления — поэтический язык. Ко-

гда М. Цветаева пишет: *Минута: мúнущая, минешь! || Так мимо же, и страсть и друг! || Да будет выброшено ныне ж — || Чтó завтра б — вырвано из рук! || Минута: мерящая! Малость || Обмеривающая: слышь...* И далее: *Минута: мающая! Мнимость || Вскачь — медлящая! В прах и в хлам || Нас меляшая! Ты, что минешь: || Минута: милостыня псам!* — и т. д., то здесь также дается этимология слова *минута*, но она ориентирована не на код сравнительного языкознания, а на код поэтической речи и индивидуальных ассоциаций.

Основания для структурного подхода к этимологии лежат в том, что каждое новое слово возникает на пересечении ряда систем, являясь как бы сгустком в определенном языковом поле. И если по одному слову крайне трудно сделать заключение о породивших его системах, то, имея несколько связанных друг с другом слов, сделать такое заключение несравненно проще, поскольку возможность многозначной интерпретации в таком случае резко сокращается и, наоборот, контрольные средства проверки истинности данной этимологии возрастают. Этими обстоятельствами объясняется то, что в будущем этимология во все возрастающей степени должна будет заниматься не изолированными словами, а словами, входящими в уже известные семантическую, словообразовательную или лексическую системы. При этом степень структурности тех или иных этимологических утверждений будет зависеть от прогресса структурных методов в каждой из перечисленных областей. Преимущество от изучения этимологически или семантически связанных друг с другом слов, образующих определенную «микросистему», заключается в том, что можно извлечь дополнительную информацию о данном слове из сведений о других словах, связанных с первым. Кроме того, поскольку точное определение слова только извне невозможно, оказывается весьма полезной информация о целом, в которое входит данное слово.

По-видимому, постепенное введение структурных методов в этимологию может осуществляться разными путями. Представители новых направлений в семантике (Трир, Вейсгербер, Осгуд, Гиро, Ульман и др.) с разных сторон подходят к определению семантических систем, и можно предвидеть время, когда встанет вопрос о создании универсальной семасиологии. Здесь же уместно напомнить о важных мыслях Гринберга в связи с семантической типологией. Работы Бенвениста, Редара и Шантрена в области словообразования вводят элемент структурного анализа через исследование формантов; отсюда извлекается некоторая информация и о том, каким должен быть корень слова. Первые образцы структурно-этимологических исследований можно видеть в некоторых статьях Бенвениста, Гиро, Порцига, Дюмезиля. Наконец, именно Гиро в своей теории «морфо-семантических» полей в связи с проблемой критериев в этимологии ближе других подошел к определению сферы приложения структурных методов в этимологии, хотя сам вопрос об этих методах не

поставил; ср. *Guiraud P.* Les champs morpho-sémantiques (critères externes et critères internes en étymologie) // BSLP. T. 52. Fasc. 1, 1956, p. 269.

5

При рассмотрении вопросов, связанных с возможностью применения точных методов к этимологическому анализу, в частности проблемы этимологического моделирования, прежде всего следует ответить на возможные сомнения относительно уместности введения точных методов в такую, казалось бы, далекую область, как этимология. Если этимология хотя бы опосредствованно имеет дело с фактами, отражающими системные отношения, формализация и применение точных методов возможны; в настоящее время это положение едва ли кто решится оспаривать. Другое дело, если неправильно положение о возможности отражения в этимологии слова элементов структуры. Поэтому вопрос формулируется следующим образом: целесообразно ли введение точных методов в изучение этимологии или же введение этих методов хотя и возможно, но столь же нецелесообразно, как, например, статистический анализ газа для выявления величины молекулы? Представляется, что вопрос о применении методов точных наук в этимологии составляет часть более общего вопроса о возможности распространения этих методов на общественные науки. Ответ на этот важный вопрос был достигнут в полемике между создателем кибернетики Винером и виднейшим специалистом в области культурной антропологии Леви-Строссом. Винер утверждал следующее: природа общественных наук такова, что само развитие их неизбежно отражается на объекте их, а объект исследования с необходимостью подвергается воздействию со стороны исследователя. Леви-Строссу удалось убедительно показать, что среди общественных явлений есть по крайней мере одно, к которому не приложимы возражения Винера, — язык, изучаемый в плане структурной лингвистики. Дело в том, что наше языковое поведение во многих отношениях лежит на уровне бессознательного и не контролируемого нами. Мы не сознаем морфологических или синтаксических правил, мы не сознаем, в какие оппозиции входит данная фонема; говоря, мы не контролируем статистическое распределение единиц языка. Поэтому, оставаясь на уровне характеристик, не зависящих от нашего контроля и не осознаваемых нами, мы получаем возможность изолировать исследователя от исследуемого объекта и, тем самым устранив результаты вмешательства исследователя, получить серьезные основания для математического анализа и даже для предсказания некоторых элементов системы. Один из самых блестящих образцов такого подхода связан с именем Кребера, доказавшего, что даже такой в высшей степени произвольный аспект социального поведения, как женские

моды, доступен научному наблюдению и приложению точных методов. Законы, управляющие развитием мод, не могут быть выявлены чисто эмпирически; они выводятся лишь в результате измерения некоторых основных отношений между различными элементами костюма. Отношения, полученные таким образом, могут быть выражены в виде математических функций, значения которых в каждый данный момент могут быть предсказаны.

В применении к этимологии проблема сознательного и бессознательного и проблема отделения наблюдателя от наблюдаемого объекта принимают несколько особый вид по сравнению с другими областями общественных наук и даже по сравнению с другими лингвистическими дисциплинами. В частности, в этимологии роль сознательного более ощутима, чем во многих других областях, не только потому, что мы осознаем этимологию так называемых «описательных» слов, но и потому, что мы в некоторых словах осознаем этимологию, которая по существу нам неизвестна (случаи «народной» этимологии). Поэтому практически удобнее использовать те слова, которые этимологически не прозрачны: именно они представляют собой удобное поле для исследования некоторых характеристик, не зависящих от контроля исследователя. Можно думать, что и в отношении «описательных» слов есть основание говорить о выделении элементов, застрахованных от вмешательства наблюдателя. Экспериментальные исследования в области семантических полей, вероятно, покажут некоторые пути для стратификации уровней сознательного и бессознательного в семантике и через нее — в этимологии. Несмотря на все это, вопрос остается весьма сложным и требует специального исследования.

Положительно ответив на вопрос о возможности применения точных методов к этимологическому анализу, надо указать некоторые конкретные пути введения этих методов в этимологическое исследование. Одним из важнейших в современной науке средств для решения сложных задач является моделирование реальных явлений или процессов. Целесообразно считать модель теоретическим построением с точным, исчерпывающим и не слишком сложным определением. Модель должна отражать реальность лишь в некоторых отношениях, существенных для исследователя в связи с теми вопросами, которые поставлены. Преимущества метода моделирования заключаются как в том, что между нашим незнанием и изучаемым явлением строится серия последовательных переходов, так и в том, что правильно построенная модель может сделать возможным применение математических методов.

В этимологии моделирование вводит исследователя в область сознательного экспериментирования, что, кстати, позволяет выяснить реальные задачи и реальные возможности этимологического анализа, отбросив в качестве обязательного задания поиски этимона. Моделирование в этимологическом исследовании предполагает целый ряд направлений. Во-первых, речь может ид-

ти о моделировании при этимологическом анализе данного конкретного слова или целой группы слов, обладающих какими-либо общими характеристиками. В таком случае модель представляла бы собой усложненный и конкретизированный вариант общей модели этимологического акта. Бóльшая конкретность достижима в том случае, если заранее известны некоторые существенные для анализа характеристики данного слова, отличающие его от других слов. При теперешней неразработанности критериев истинности в этимологии каждая конкретная этимология и является по существу своего рода моделированием фонетических, словообразовательных или семантических особенностей исследуемого слова. Однако это — инстинктивное моделирование, моделирование на ощупь. Хотя оно и приносит пользу, конструируемые модели оказываются не строгими. В них отсутствует указание на степень вероятности правильности этой модели. Кроме того, как правило, моделирование в современной этимологии игнорирует важное требование, предъявляемое к моделям, — отражать те черты действительности, которые существенны в свете поставленных вопросов.

Другим важным направлением в этимологическом моделировании является построение общих моделей акта этимологизации. Суть таких моделей сводится к тому, что они указывают, на какие вопросы должны быть даны ответы, чтобы этимология слова считалась необходимой и достаточной. В появившейся в прошлом году книге английского компаративиста Росса «Этимология» дается определение этимологии в алгебраической форме. Так, для слова, не являющегося заимствованием, при условии, что это слово принадлежит языку, имеющему другие родственные языки, Росс предлагает формулу

$$(II)\ A_0 x_0[«z_0»] < Ax\ (> A_{i1} x_{i1}\ [«z_{i1}»]\ A_{i2} x_{i2}\ [«z_{i2}»]\ \ldots\ A_{im}\ x_{im}\ [«z_{im}»]),$$

которую можно прочитать следующим образом: этимология исследуемого слова x_0 со значением z_0 языка A_0 может считаться необходимой и достаточной, если указать, что оно происходит из соответствующего слова x языка A, к которому восходит язык A_0; при этом в других языках, родственных языку A_0, слово x языка A дало слово x_{i1} со значением z_{i1} в языке A_{i1}, дало слово x_{i2} со значением z_{i2} в языке A_{i2} и т. д.

Эту формулу, при всей ее элементарности, Росс считает строгой, хотя в этом можно усомниться, поскольку в ней не уточнен ряд понятий. Операционная роль этой формулы ничтожна. Указанная формула — не что иное, как моделирование младограмматического подхода к этимологии. К тому же в формуле не учтены факторы, влияющие на этимологию слова (вроде скрещений, синонимии, паронимической аттракции, омонимических столкновений и т. п. — явлений, которые сами нуждаются в строгом формальном определении). Не случайно, что Росса не интересует ни место слова x_0 в языке A_0, ни

значение того слова x в языке A, к которому восходит x_0. Более современная и структурная модель этимологии была бы отражена в формуле, которая учитывала бы структурные законы поля, включающие слово x_0 в это поле (во-первых), указывала бы правила порождения и развития, в соответствии с которыми эволюционировало слово (во-вторых), и определяла бы внутренние системные связи слова x в языке A (в-третьих). В таком случае, кроме указанного Россом критерия истинности (судьба продолжателей слова x языка A в языках, развившихся из A), был бы введен еще один — траектория слова при заданных условиях (здесь уместно также вспомнить предложенный Поливановым способ проверки правильности этимологии с помощью введения вероятностей). Возможна и дальнейшая конкретизация указанной формулы (например, при учете некоторых индивидуальных особенностей этимологизирующего и этимологизируемого).

Наконец, возможны и более общие, абстрактные приемы моделирования разных стадий этимологического исследования. Эти приемы, видимо, позволяют представить хотя бы некоторые фрагменты процесса этимологизирования в виде задач, которые более успешно решаются в других областях, в частности в математике. Можно привести ряд примеров, помня их гипотетический характер.

Этимология и теория игр. Теория игр представляет собой особую область математики, исследующую задачи, связанные с нахождением оптимальной стратегии (т. е. наивыгоднейшей линии поведения) для каждого из участников игры. Пока теория игр имеет практическое приложение двух родов — к играм в собственном смысле слова и к решению некоторых экономических и социологических проблем. Первые наброски теории игр были даны еще в 20-х гг. XX в. в работах Неймана и Бореля; в общем виде теория игр впервые предстала в фундаментальном исследовании Неймана и Моргенштерна «Теория игр и экономического поведения», вышедшем в 1944 г. Не имея здесь возможности излагать основные положения теории игр, стóит указать лишь то, что может понадобиться далее. Прежде всего нужно различать абстрактное понятие игры (англ. *game*), которая описывается совокупностью точно сформулированных правил, и понятие игры (англ. *play*), являющейся конкретной индивидуальной реализацией игры — *game*. Далее, правила игры не должны смешиваться со стратегией игры. Первые — абсолютные команды, вторая — свободный выбор, хотя и обусловленный правилами игры. Наконец, следует знать, что есть игры с общей нулевой суммой выигрыша, когда нет ни производства новых ценностей, ни их утраты (например, в игре в карты или в других играх с целью развлечения), и есть игры с общей ненулевой суммой выигрыша (социологическая и экономическая сферы). Наряду со случаями, когда у участников игры противоположные интересы (как в играх с нулевой суммой, если отбросить некоторые более сложные случаи коалиции участников), теория

игр рассматривает и такие ситуации, когда решение выбирается одним лицом, второй же участник остается по существу пассивным (борьба с природой или со случаем). При этом тот, кто выбирает систему, предлагает стратегию статистика, а реальное распределение фактов является стратегией природы.

Решение этимологических задач во многом напоминает игру с ненулевой суммой, в которой решение выбирается одним лицом — этимологом (любопытно, что уже Шухардт пытался представить решение этимологической задачи как своего рода игру). Подобным же образом в этимологическом исследовании скрещиваются динамическая стратегия исследователя с неподвижной стратегией языкового материала. Практически в этимологии стратегия исследуемого слова определяется известными правилами (законами фонетики, семантики и т. п.) плюс совокупность неизвестных нам закономерностей или исключений. Стратегия этимолога характеризуется тем, что, встретив препятствие со стороны исследуемого слова, он вправе изменить свою стратегию, причем количество таких перемен практически неограниченно. Возможно, что в будущем окажется целесообразным представление обычной этимологической задачи как игры с неполной информацией и представление известной этимологии как игры с полной информацией, имеющей игровую функцию и матрицы.

Кибернетический аспект лингвистических исследований, как и представление языка в свете теории информации, стал обычным в последние годы. Появился ряд работ, связанных с изучением этих вопросов. Поэтому ограничимся здесь лишь несколькими примерами, конкретно относящимися к этимологии. Поскольку современная этимология в значительной степени может быть переформулирована в плане требований структурной лингвистики и представлена как наука об одном из видов систем, постольку этимология может, видимо, исследоваться и в кибернетическом аспекте. Насколько целесообразен такой подход? Дело в том, что кибернетический подход выгоднее всего в случаях, когда изучаемая система является достаточно сложной. При анализе простых систем его преимущества могут остаться в тени. Что касается языка (а не речи), то его система, по-видимому, занимает среднее место между сложнейшими биологическими и простыми механическими системами в отношении количества параметров. При этимологическом анализе фактов языка к уже имеющимся параметрам добавляются некоторые новые, связанные с диахроническим подходом. На этом основании можно, видимо, считать, что системы, отраженные в этимологии, достаточно сложны, чтобы быть солидной базой для кибернетического подхода.

Кибернетический взгляд на этимологию предполагает вопрос не о том, почему из слова *a* развивается слово *b*, а почему из *a* развивается *b* и только *b*, а не *c*, *d*, *e* и т. д. Как это ни странно, нечто близкое к такому подходу существовало в этимологии уже довольно давно. Во всяком случае Жильерон,

говоря о патологии и терапевтике в языке, вынужден был задавать вопросы вроде: почему из *a* и *b*, зафиксированных в одну эпоху, в следующую *a* исчезло, а именно *b* сохранилось (совсем недавно с таким подходом солидаризировался уругвайский лингвист Косериу). Дальнейшие успехи в структурном языкознании, как и прогресс в исследованиях по лингвистической географии, должны привести к тому, что в этимологии (впрочем, и в других областях языкознания) все чаще будут ставиться вопросы кибернетического свойства. Выигрыш от этого для этимологии очевиден: вместо узкого понимания причинности, опирающегося на изолированные факты, возникнет широкое и глубокое понимание причинных отношений, исходящее из системного подхода.

Изменение этимологии слова от его возникновения до настоящего времени, по-видимому, удобно можно представить как своего рода преобразование под влиянием действия различных «операторов». Выяснив, какого типа преобразования осуществлялись в истории этого слова (однозначные или неоднозначные), и определив последовательность действия «операторов», этимолог получает возможность для внутренней этимологической реконструкции, правильность которой может быть отчасти проверена исследованием траектории соответствующего слова в родственных языках. Под «операторами» же при этимологическом анализе полезно иметь в виду все те структурные изменения, которые отразились на судьбе данного слова. Например: изменения в составе фонем или в их отношениях на протяжении истории слова; введение или снятие некоторых ограничений, налагаемых на структуру слога; изменение словообразовательной модели; перераспределение в структуре семантических полей; те или иные сдвиги в отношении нейтральной и экспрессивной лексики и т. д. В таком случае было бы целесообразно рассматривать этимологическую эволюцию слова как преобразования при заданных условиях. При этом вся история слова, взятая как целое, задавалась бы перечнем отдельных эпизодов в истории слова с указанием координат, которые определяли положение слова в данный период. Естественно, что этимология слова при таком понимании являлась бы чем-то вроде вектора, обладающего особым набором составляющих. Она бы указывала, почему именно в данный период данное слово этимологизируется так, а не иначе. Возможно, что такой подход позволил бы поставить вопрос о вариантах и об инварианте при этимологических преобразованиях. И наконец, в очень отдаленной перспективе могла бы открыться возможность гипотетического предсказания этимологии данного слова в будущем. Дальнейший прогресс в создании больших электронных машин, возможно, подсказал бы и некоторые пути практической реализации проблемы предсказуемости в этимологии.

Пока же, видимо, могли бы быть выдвинуты более скромные, но также очень важные практические задачи. Во-первых, стратификация истории фо-

нологической, словообразовательной, семантической, лексической систем данного языка и, следовательно, определение «операторов». В результате такой работы открылись бы новые точки зрения на этимологию слова: *изменяющееся слово в неизменяющемся языке, неизменяющееся слово в изменяющемся языке*. Эвристическая ценность таких представлений заключается в том, что мы получаем возможность мысленно экспериментировать, отключая то одну составляющую, то другую в зависимости от того, что нас интересует в данный момент. Во-вторых, в высшей степени целесообразным было бы исследование всех случаев преобразования слова при переходе из одной системы в другую — как внутри истории одного и того же языка, так и при переходе из одного языка в другой. Решить вопрос о том, как трансформируется слово при переходе из системы с таким-то количеством гласных фонем в систему с иным количеством; или как преобразуется слово, попав из системы с открытыми слогами в систему, где открытость слога не обязательна; или что происходит со словом из системы с многосложными словами, попавшим в моносиллабическую систему; или как преобразуется слово, в данной системе входящее в определенное семантическое «поле», при переходе в другую систему, где такого «поля» нет, и т. д. и т. п. — значит не только помочь этимологии выбрать твердые основы, но и сделать серьезный вклад в структурную типологию. Лишь после таких исследований могла бы быть солидно поставлена проблема детерминированности в этимологии и были бы выявлены те участки, где наиболее целесообразным методом исследования был бы вероятностный подход.

Еще одна аналогия может оказаться полезной применительно к этимологии. Речь идет о проблеме исследования скрытых от наблюдателя систем. Эта проблема, помимо ее первостепенного теоретического интереса, находит применение в широкой сфере практических приложений. Ее суть сводится к тому, что скрытая от наблюдателя система подвергается определенному воздействию на входе с одновременной фиксацией показаний на выходе (эта процедура позволяет составить своего рода протокол). Таким образом, первый этап исследования состоит в определении последовательности значений вектора с двумя состояниями. Полученная в результате этого информация дает первый набросок скрытой внутри системы. Очевидно, что обнаружение этой системы в принципе зависит от вопросо-ответной процедуры. Чтобы получить более полное представление о скрытой системе, нужно перекодировать протокол. В известной степени эта операция аналогична часто встречающемуся приему переопределения системы с обнаружившейся противоречивостью. Лишь неоднократное перекодирование протокола позволяет достаточно хорошо определить скрытую систему (кроме случаев с так называемой «неполностью наблюдаемой системой»). Возможно, что в какой-то степени по-

добная операция могла бы послужить моделью для этимологического анализа или для отдельных составных элементов его. В частности, в некоторых попытках экспериментального определения семантических «полей» применяется примерно такая же вопросо-ответная процедура, позволяющая уточнить семантические координаты того или иного слова (при этом вопросы ставятся экспериментатором, а ответы могут измеряться показаниями приборов, фиксирующих сосудистые реакции). Более специальные и менее надежные аналогии встречаются при обращении к области традиционной этимологии, в которой эксперимент выступает в завуалированном виде. Однако сейчас конкретный разбор этих аналогий был бы преждевременным, тем более что возможность представить этимологическую задачу в виде проблемы изучения скрытой системы нисколько не предрешает вопроса о целесообразности такого представления. Последняя часто оказывается в зависимости от количества вопросов, достаточных для выяснения этимологии слова, и еще более в зависимости от количества полученных ответов. Особый случай, когда количество ответов на выходе чрезвычайно велико. Если у нас есть трехфонемное слово, причем каждая фонема имеет троякое происхождение, то на выходе у нас будет 27 ответов только о фонологической структуре этого короткого слова; если же еще есть на выходе два-три ответа о первоначальном значении слова, то общее количество ответов астрономически увеличивается. При этом хотелось бы отметить, что указанная ситуация вполне реальна для очень большого числа языков. Конечно, была бы весьма любопытной реконструкция всех возможных форм, которые могли послужить источником для данного слова. Понятно, что в этом случае определение этимологии слова могло бы быть только вероятностным. Неэкономичность такого этимологического анализа бесспорна. Однако уже сейчас ясно, что высокая степень избыточности устанавливаемых вероятностных реконструкций в области этимологии компенсировалась бы тем, что сразу же стали бы очевидными многочисленные случаи, когда решение той или иной этимологии оказалось бы вообще беспредметным в силу отсутствия сколько-нибудь надежных исходных данных.

В связи с вышеописанными случаями особое значение приобретает вопрос о критериях истинности этимологии (с ним связана проблема так называемых «равноценных» этимологий). Эта сторона оказывается настолько существенной, что она должна быть отражена и в самом определении задач этимологии. Степень надежности этимологии всегда зависит от степени системности тех условий, в которых возникло данное слово, и от того, насколько четко прослеживается последующая траектория слова. Эти два признака несомненно служат критериями истинности в этимологии, помимо ряда других. В известной степени оба они как бы выполняют роль обратной связи в системе «этимолог — этимологизируемое», контролируя этимологические сужде-

ния и заключения. Если это так, то возможна еще одна аналогия из области кибернетики.

Каждое слово несет определенную информацию разного рода. Помимо информации, определяемой «операторами», действующими в данном состоянии языка, слово содержит также скрытую информацию, вскрываемую этимологом в процессе анализа. Эта информация в некоторых случаях помогает определить изменения в коде на протяжении истории слова и изменения в самом сообщении, поскольку слово является минимальным сообщением. Когда исследователю не удается извлечь всю возможную информацию из данного слова (фонологическую, словообразовательную, семантическую и т. п.), можно говорить о «шумах». При этимологических исследованиях под ними целесообразно понимать не только недоступные исследователю закономерности развития слова и исключения разного рода, но и ту долю вмешательства этимолога в исследуемый им материал, которая неизбежно искажает общую картину. Это воздействие этимолога на этимологизируемое в принципе, видимо, неустранимо хотя бы потому, что именно этимолог формулирует вопросы, проверяемые на этимологии данного слова. Тем не менее задача исследователя заключается в уменьшении помех, связанных с личностью этимолога. В известной степени эта задача может быть решена путем создания сложной системы перекрестных вопросов, причем некоторые из них (контрольные) могут быть противоположными по своему значению.

Довольно существенной задачей этимологии наших дней представляется вычисление степени информативности различных частей слова при этимологическом анализе. При этом было бы выяснено, что в каждом языке существуют несколько особые критерии истинности в этимологии. В частности, формально одна и та же структура первого слога многосложного слова несет различную информацию в применении к языку с сингармонической структурой слова и к языку, не знающему дистантной связи между гласными разных слогов. Или: слово с закрытым слогом, реконструированное для позднего этапа праславянского языка, обладает несравненно большей информативностью, чем слово с открытыми слогами. Точное вычисление информации в таких и подобных им случаях открыло бы еще один путь для введения точных методов в этимологию.

ЕЩЕ РАЗ О НЕКОТОРЫХ ТЕОРЕТИЧЕСКИХ АСПЕКТАХ ЭТИМОЛОГИИ

Этимология в наибольшей степени оправдывает себя в среднем диапазоне, и наиболее ценные и надежные результаты достигаются в той же «средней» зоне, когда не ставятся крайние вопросы, связанные с сутью этимологии, понимаемой как логический предел становления этого понятия. Практика сравнительно-исторической этимологии, как правило, не нуждается в обращении к предельным случаям ни в плане ориентации на максимально обширный языковой материал, ни в плане достижения «абсолютно» исходного состояния (предельная хронологическая глубина), ни в плане выявления «последней» бытийственной сути этимологизируемого слова. Поэтому этимология сравнительно-исторического типа заинтересована, как правило, в совершенствовании своих собственных методов при сохранении имеющейся системы постулатов и принципов. Этой установкой объясняется недостаточное внимание к иным типам этимологизирования, которые если и попадают в сферу внимания сравнительно-исторической этимологии, то обычно в связи со случаями, рассматривающимися как второстепенные, периферийные, составляющие исключение.

При несомненной важности и бесспорно ведущем положении этимологии как отрасли сравнительно-исторического языкознания общая картина будет неполной, если игнорировать младших братьев этой «научной» этимологии, остающихся непризнанными ею («народная» этимология, к которой, кстати, нередко соскальзывают, не всегда отдавая себе в этом отчет, и представители «научной» этимологии; «мифопоэтическая» и «онтологическая» [менее удачно — «философская»] этимология и др.). Не следует забывать, что потребность в этимологизации широко распространена и отражает один из важных параметров языковой компетенции. Даже «профаническая» эти-

мологизация не всегда чистая забава и пристрастие к кунштюкам. Нельзя отрицать в ней ориентированности на поиск более глубоких и сокровенных смыслов, на определение истоков и связей слова, на «истинное» понимание языка (> овладение им) и — в известной степени — внешнего («подъязыкового») мира. Человек, не являющийся профессиональным этимологом, но этимологизирующий данное слово, как правило, ищет другое, второе (помимо лежащего на поверхности и всем известного) значение слова, которое стоит за первым значением и в конечном счете определяет его. Эта зависимость объясняется тем, что второе значение склонны рассматривать не только как предшествующее или даже исконное, но и как такое, которое непосредственно выводится из внеязыкового мира (мира вещей) и, следовательно, отражает прямую связь знакового с дознаковым. Знание значения, особенно исходного и/или скрытого, важно для человека. В известной мере именно на этом знании основан социальный престиж жреца, шамана, мистагога, прорицателя, поэта как открывателей и толкователей новых смыслов. В силу этих своих способностей они могут не только понять мир, но и контролировать его в том фрагменте, с которым соотнесено данное слово, управлять им, отвоевывая у хаоса все новые и новые участки и космизируя их, в частности, языком, словом. Полем, где наиболее активно и очевидно демонстрируется освоение внеположного мира с помощью языковой магии, служат собственные имена, которые в архаичных (и не только в них) коллективах образуют наиболее продвинутый участок языковой политики. При обостренном внимании к скрытому смыслу, предполагающем наличие более чем одного смысла у слова, мифопоэтическая этимология ориентирована в принципе на единую форму и не ставит вопрос о ее источнике.

Во всяком случае, как бы ни различались между собой отдельные типы этимологии, они чаще всего обнаруживают немало и общего, и поэтому целесообразно постулирование некоего обобщенного уровня, связывающего наиболее непосредственным образом «языковое» в этимологии как роде деятельности с «внеязыковым». В частности, приходится обратить внимание на то, что импульсы к этимологизированию во всех ситуациях оказываются в своей основе одинаковыми, а стратегия очень сходной, хотя орудия анализа существенно различны. Наконец, существует и такая перспектива, внутри которой именно пренебрегаемые виды этимологии становятся ведущими, а сравнительно-историческая этимология трактуется как нечто второстепенное (смысловая бедность, приоритет голой техники и т. п.). Обобщение опыта этих «меньших» этимологий и вскрытие их принципов, позволяющее соотнести их со структурой человеческого познания, безусловно принадлежат к числу самых актуальных потребностей как языкознания, так и более широкого круга наук о человеке. Вместе с тем этот опыт не может, хотя бы отчасти,

не быть полезным и для этимологии «обычного» сравнительно-исторического типа, поскольку и в ней отражены (правда, не всегда осознаны) некоторые характерные черты «меньших» этимологий, сложившихся, разумеется, намного ранее.

К числу таких отражений нужно отнести известную неоднородность слов в отношении их этимологизации сравнительно-историческими методами. В определенном смысле можно говорить о двух полюсах. В одном случае этимология как бы полностью, без остатка исчерпывает слово, не оставляя места для дальнейших вопросов: результат этимологии представляет собой нечто вроде застывшего и совершенного в своей законченности кристалла. В другом случае этимология оказывается не оконченной (она не исчерпывает слова, обозначая скорее лишь место «вхождения» в нее и некую совокупность возможных путей дальнейшего исследования; нередко в этой ситуации первый шаг раскрывает перед исследователем еще более сложную картину), не центрированной, но только намекающей на ее неисчерпаемость и глубинные потенции и одновременно вызывающей череду вопросов; результаты такой этимологии могут быть, — продолжая аналогию, — уподоблены клетке с ее скрытыми резервами, гибкостью, динамичностью, способностью к дальнейшему развитию и отклику на внешние условия. Эти различия носили бы несколько теоретический характер, если бы не оказалось, что к последнему случаю относятся особо отмеченные слова, являющиеся наиболее существенными конструктами модели мира и, как правило, выступающие как преимущественный объект мифопоэтической или онтологической этимологии (эта неравномерность словаря с точки зрения потенций этимологизации его элементов может быть сопоставлена со сходным явлением в философии, где именно ключевые понятия типа бытия или абсолюта оказываются вне определений, или в поэтике с установкой на метафоризацию наиболее емких образов, сложность которых на несколько порядков превосходит сложность «элементарных» образов). Эти слова-«клетки», собственно, и образуют то поле, где развертывается этимологическая «драма» со всем богатством наличных и мыслимых смыслов. Именно здесь с особой очевидностью выясняется, что понятие окончательной (абсолютной, единственно правильной) этимологии для целого класса слов является иллюзией, что отношение семантической структуры слова и его этимологии как бы меняется. «Объективная» этимология становится малоэффективной, а намеки на интенсивные этимологические решения начинают определяться разными конфигурациями «самопорождающихся» смыслов, приобретающих бесспорное первенство. В этих условиях за получаемыми предварительными этимологическими результатами всегда стоит нечто их предопределяющее и направляющее. В исходном положении даны некоторые знаки, пока, на первый раз,

годные лишь для ближайшей наличной ситуации hic et nunc. Но эта ситуация таит в себе для исследователя возможность пройти всю толщу мыслимой семантической плоти и тем самым создать более полное пространство для более адекватных этимологических решений, сумма которых описывает реальное или потенциальное единство. При этом этимология может выступать не только и, видимо, не столько как вскрытие истоков исходного единства, сколько как указание-намек на некий итог, на завершение перспективы «идеального» единства — предела смысловых потенций слова на предлагаемом пути. Онтологическая (отчасти и мифопоэтическая) этимология, ориентирующаяся на преодоление слоя «объективированных» решений и на улавливание (> конструирование) бытийственных смыслов, как раз и занята реконструкцией (точнее — «про-конструкцией») этих новых смыслов и параллельно конструированием нового способа описания подобных слов. Очень существенно, что локусом возникновения таких слов с новыми смыслами (семантических мутантов) является особый класс текстов, в которых данное слово помещается в такие контексты, которые приводят к расщеплению исходного смысла на новые элементы или, напротив, к синтезу новых смыслов из наличных (своего рода «синхрофазотрон» для получения — при высоких энергиях языкового творчества — новых единиц смысла). В этом контексте нельзя считать случайностью возможность, открывающуюся перед онтологической и мифопоэтической этимологией, снятия той оппозиции формы и содержания, на которой держится как обычная трактовка структуры языка, так и, в частности, вся практика сравнительно-исторической этимологии; взаимопроникновения обоих этих планов и их мены местами; сложнейшей игры между человеком и языком, «этимологом» и «этимологизируемым», в которой положение ведущего и ведомого все время меняется. Последнее нуждается хотя бы в кратком разъяснении. Речь идет о разных, даже полярных, типах взаимоотношений между участниками этой «игры». В одних случаях человек активен по отношению к языку (слову), по крайней мере — на поверхности, но несвободен; он ищет, пробует, делает допущения, но, по сути дела, он зависим от объекта исследования и в конечном счете примет то, что позволит ему обнаружить в себе объект, — не более чем элементы статически завершенного характера. В других случаях характер отношений иной. В краткий миг озарения, когда творческая энергия человека («поэта», «этимолога») реализуется в сознании преодоления элементарной зависимости от языка, своего господства над ним, перед человеком открывается возможность творить в языке максимум возможного. Но эта высшая свобода достигается именно потому, что человек отдается языку, вверяет ему себя, позволяет овладеть собой. («Соотношение сил, управляющих творчеством, как бы становится на голову. Первенство получает не человек и состоя-

ние его души, а язык, которым он хочет его выразить». Пастернак.) Это смирение и мнимая пассивность приводят к подлинной свободе в отношении к языку. Человек начинает улавливать («легко») возможности языка и на их основании строить такие контексты, где слово не может не порождать новые смыслы. Сначала эвентуальные и жестко связанные с местом своего происхождения, в дальнейшем они обретают независимость и ту степень свободы, когда язык ведет человека, заражая его своей свободой. Если слово, действительно, не раб вещи, если оно «блуждает свободно» вокруг нее, как «душа вокруг брошенного, но не забытого тела» (Мандельштам), то это как раз и означает, что поэт и конгениальный ему «этимолог», подобно повивальной бабке, присутствуют-участвуют в этом процессе рождения новых смыслов, «раскрепощающем» смысловые потенции до тех пор «связанного» слова.

Другое следствие особого статуса подобной этимологии и аналогичного модуса этимологизирования — в прямой зависимости между структурой семантической парадигмы слов (набором семем) и правилами синтагматического развертывания этой структуры в соответствующем тексте, иначе говоря, в наличии ситуации, когда все мотивы, связанные с данным словом в мифе или философско-религиозном тексте, суть этимологические решения этого слова. Отсюда же — и описанная раньше возможность связи синхронно-семантического и этимологического (resp. «логического» и «исторического»), а также проблема неединственности этимологических решений («полиэтимологичности»), которая должна трактоваться не экстенсивно (неумение выбрать из ряда решений одно, главное), но интенсивно — как следствие некоторых принципиальных и неотъемлемых характеристик самого слова. В этом плане этимология не просто отрасль исторического языкознания, фиксирующая некоторое исходное состояние, но смыслостроительная дисциплина, объясняющая (> конструирующая) связи внутри семантической структуры слова. А поскольку существует отмеченная выше связь семантической структуры слова и ее проекции на синтагматическом уровне, для исследователя возникает (помимо известной возможности судить о семантической парадигме слова по данным текста, в который оно входит) еще одна возможность — учитывать (хотя бы в вероятностном плане) при построении некоего текста с заданными словами возможные способы отражения в нем данных семантических структур (парадигматических отношений внутри слова). Наиболее выгодные условия для подобного рода экспериментов и проверок открываются при лингвистических реконструкциях архаичных мифопоэтических текстов, когда синтагматика восстанавливаемого фрагмента текста в той или иной степени предопределяется и контролируется семантической структурой присутствующего в данном фрагменте слова и, следовательно, оказывается в связи с этимологией слова: в одних случаях текст — «роди-

мое» место этимологии, в других этимология — организатор текста, его «выпрямитель», диктующий необходимость введения в текст данных смыслов и данных звуковых конфигураций.

Эти рассуждения подводят к идее относительности этимологии в целом ряде аспектов (не учитываемой чаще всего в этимологии «среднего» диапазона): относительность, определяемая зависимостью от принадлежности к тому или иному слою словаря; от объема сравниваемого материала (ср. противоречие между «законченными» этимологиями, с точки зрения данной языковой традиции не оставляющими никаких зазоров для более глубокого анализа и никаких сомнений в правильности среди исследователей, и статусом этих «законченных» этимологий при расширении материала за счет родственных языковых традиций или макросемей языков, когда «законченность» может не только ставиться под сомнение, но и категорически опровергаться; та же ситуация возникает иногда в связи с объемом используемого текста или с его типом); от требуемой глубины реконструкции; от самого этимолога (в частности, от его места во временнóм ряду — всегда «выше» описываемого состояния). Здесь уместно обозначить лишь этот последний аспект. Суть процесса этимологического исследования может быть описана тавтологической фразой «этимолог этимологизирует этимологизируемое (подлежащее этимологии)». Но на должной глубине эта схема не может быть сведена к субъектно-объектной операции (человек → язык) по той причине, что субъект-этимолог выступает в этой роли лишь постольку, поскольку он владеет языком (или владеем им), т. е. объектом, и поскольку этот объект включен в субъектную структуру этимолога. Эта принадлежность к языку делает самого этимолога отчасти объектом, во всяком случае заставляет его «объективировать» языковое, овеществлять его. Но тем самым и объект (этимологизируемое) оказывается включенным в этимологизирование; он подталкивает субъекта-этимолога и через него как бы анализирует в себе субъектный слой (ср. у Новалиса: «Der·Künstler gehört dem Werke, und nicht das Werk dem Künstler». — Fragmente). Помнить об этой взаимозависимости этимолога и этимологизируемого, об игре рефлексивности необходимо, и приведенная выше фраза «этимолог этимологизирует этимологизируемое» показательна именно своей сплошной тавтологичностью и по сути дела.

И последний из рассматриваемых здесь аспектов относительности этимологии связан с неполнотой картины этимологической истории слова, когда этимолог рассматривает ее «сверху» (из современности). В этом случае исследователь видит результаты и следствия, но не видит «черешков», т. е. тех семантических (в основном) квантов, которые характеризовали своим появлением введение новой составляющей и, следовательно, начало нового периода в этимологической истории слова. Правда, теоретически эта неполнота

могла бы быть компенсирована находящейся с нею в дополнительном распределении неполнотой взгляда «снизу» (из прошлого), когда гипотетическому наблюдателю были бы видны именно «черешки», но оставалась бы неизвестной их судьба; иначе говоря, он фиксировал бы мутации, но нс видел бы ни их результатов, ни как они вводятся в парадигму, в семантическую структуру. Разумеется, взгляд «снизу» недоступен этимологии (как, кстати, и биологии, где он мог бы сыграть исключительную роль при решении ряда вопросов эволюции). Однако языкознание накопило значительный материал по истории развития языка. Он дает некоторые основания не только для определения типов возможного развития данного фрагмента языковой системы, но и для осторожного моделирования тех «про-конструктивных» схем, которые могли бы быть увидены лингвистом, наблюдающим известные нам схемы «снизу».

«Относительность» этимологии, неуклонно возрастающая в предельных ситуациях, не должна квалифицироваться только как помеха, несовершенство, изъян. Она — из разряда тех необходимостей, которые возникают при максимальных жертвах, приносящих в итоге максимальный выигрыш. Ч у д о этимологии уходит своими корнями прежде всего в ту предельную область, где освобождаются высшие энергии и берут начало его наиболее глубокие смыслы. В этом плане оно также неотделимо от этимологической «относительности».

ПАРАДОКСЫ ЗАИМСТВОВАНИЙ В СРАВНИТЕЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

До сих пор в сравнительно-историческом языкознании заимствования (З.) рассматривались скорее как помехи для установления системы строгих соответствий между разноязычными, но генетически связанными элементами, и уж во всяком случае как нечто внешнее. Поэтому З. безоговорочно исключались из того корпуса лексем, на основании которого строится ср.-ист. фонетика языков данной группы. Таким образом, эвристическое значение З. для ср.-ист. языкознания состояло в том, чтобы быть негативным инструментом обратной связи, удостоверяющим непригодность данного сопоставления с точки зрения его использования в ср.-ист. исследованиях и указывающим тот предел, где кончается компетенция ср.-ист. языкознания. Впрочем, уже сами З. в сопоставлении с их источниками обнаруживают определенные ряды фонетических соответствий, которые, однако, апеллируют не к ср.-ист. фонетике (и, следовательно, в принципе к некоему «третьему», более древнему источнику), а исключительно к самим себе, т. е. к схеме чистого отношения, определяющего аккомодацию чужого своему; собственно, З. и есть запись (в идеале — фонетическая) складывающегося отношения своего и чужого, указание меры совершающегося обмена. Но само наличие соответствий этого типа (при З.) уже таило в себе возможность использования З. и в ср.-ист. языкознании, что имело и практические реализации. Речь идет о возможности обратного заключения от особого ряда соответствий к постулированию З., которое иногда помогает установить и общий источник элементов соответствия (случай τάφος, τύμβος и *$dh\eta bh$-). Уже эта ситуация не позволяет говорить об обычных хронотопических условиях заимствова-

ния (более старое → более новое, ареал А → ареал В, различение «дающего» и «берущего»), из которых легко делаются конкретные выводы историко-культурного и лингвистического характера. Отказ принимать во внимание более сложные условия приводит нередко к искажению всей перспективы. Так, основной недостаток теоретического характера при исследовании балтизмов (по крайней мере на вост.-слав. и особенно русской территории) состоит в том, что они рассматриваются как относительно позднее явление и вне проблемы этнической и лингвистической истории периферийных балтийских племен и их дальнейших трансформаций. Между тем типология балтизмов такова, что при рассмотрении их нет необходимости во всех случаях непременно предполагать обычную двучленную ситуацию — заимствуемое и заимствующее. Во многих случаях такая схема лишь дань традиции. Если бы за этим соотношением не стоял этнолингвистический переход (балт. → слав., конкретно: русск., белорусск. и т. п.), то, может быть, балтизмы в вост.-слав. говорах и не рассматривались бы как З. по преимуществу. Во всяком случае здесь необходимо обратить внимание на возможность принципиально иного понимания вост.-слав. балтизмов, а именно: в русских говорах метрополии балтизмы, строго говоря, не являются З.; здесь они у себя дома; они не нововведение, а архаизм. Сами по себе балтизмы неподвижны относительно разных языковых комплексов (как, например, в собственно балтийском ареале), но вокруг этих уцелевших архаизмов балтийской речи сама языковая среда изменилась настолько радикально, что они из части материка превратились в островки и на фоне происшедших вокруг изменений стали восприниматься совсем в ином топосе. Основным и исходным стало считаться то, что с исторической точки зрения, строго говоря, и является З. (т. е. собственно русские слова). В подобных ситуациях может существенно изменяться обычная информация о хронотопических параметрах языкового обмена и его участниках, содержащаяся в З. (и уподобляющая их сложным образцам художественного текста): место (или соответственно — этнолингвистические комплексы), время, «свое» и «чужое» как разные результаты неполного усвоения З. (ср.: если при заимствовании abcd → amcd, то возможны следующие выводы: a, c — свое, не отличимое от чужого, b — свое, отличное от чужого m, т. е. результат неполной субституции, d — чужое, перенесенное без изменений и не имеющее в своем соответствий). Само наличие в З. всех этих параметров и возможность нетривиальных значений этих параметров делает З. существеннейшим (а иногда весьма дифференцированным) вектором в историческом языкознании, что в отдельных случаях позволяет объяснить некоторые парадоксальные ситуации, небезразличные и для собственно ср.-ист. исследований. Здесь достаточно ограничиться лишь одним примером, вводящим в игру обратное направление вре-

мени (от будущего к прошлому, в отличие от обычного при З. направлении: прошлое > будущее). Для многочисленных З. в прусском языке из славянских установлены ряды соответствий, определяющие правила интерференции. Таким образом, фактически выстраивается схема переходов, позволяющая (кроме нескольких особых случаев) делать более или менее автоматические «реконструкции» в обе стороны (слав. → прусск. и прусск. → слав.). Сам факт принципиальной двусторонности «реконструкции» в сочетании с характером соответствий свидетельствует наличие специфической парадоксальной ситуации, суть которой в следующем: для большинства цепочек перехода звуков типа слав. *a* → прусск. a_1 оказывается, что «вторичное» прусск. a_1 является диахронически предшествующей стадией «первичного» слав. *a*. Иначе говоря, создается парадоксальное положение, когда при заимствовании из слав. в прусск. последний (прусск.) косвенно синтезирует («восстанавливает») более раннюю, праслав. форму (например, слав. *č*' → прусск. *k* при том, что само *č*' из праслав. **k*; или слав. *c*' → прусск. *t* при том, что само *c*' из праслав. **t* и т. п.). Обобщая эту ситуацию и имея в виду лишь ее теоретический аспект, можно сказать: если бы прусский язык заимствовал весь славянский словарь, это и было бы реконструкцией всего праславянского словаря. Следовательно, каждое прусск. З. из слав. (не праслав.!), как правило, является архаизирующим (трансформация архаизации как особый тип, своего рода лингвистический бумеранг). Объяснение этому парадоксу в том, что прусские лексемы, записанные, так сказать, балтийским морфонологическим алфавитом, хронологически (точнее, хронотопически) предшествуют славянскому морфонологическому алфавиту, что и создает эффект архаизации. В реальной ситуации прусск.-слав. контактов такое соотношение может быть проще всего (с некоторым, впрочем, огрублением) понято, если рассматривать прусский как относительно верную модель праславянского. В этом случае оказывалось бы, что заимствование прусским из слав. эквивалентно заимствованию праславянским из слав. (т. е., например, VII в. н. э. ← XII в. н. э.), что и явилось бы образом обратного течения лингвистического времени. Такая ситуация характерна, видимо, прежде всего для отношения языковых элементов, которые генетически связаны друг с другом, но фиксируют две смежные во времени стадии (более раннюю и более позднюю). Отсюда — возможность весьма решительных выводов относительно понимания слав. и прусск. как различных языков (исключая, конечно, временны́е характеристики). Разумеется, такого рода ситуации многократно повторялись в истории отдельных языков. Когда речь идет о таком сверхъединстве, как ностратические языки, то следует помнить, что многое исчезло безвозвратно хотя бы в силу того, что различение З. и не-З. допустимо лишь в ограниченных вре-

менны́х пределах. Впрочем, и опыт географии слов (особенно в варианте немецкой диалектографии), не говоря об идеях Шухардта, ориентирует на принятие внушительной роли внутриязыковых и других парадоксальных видов заимствования, смещающих значение всех информационных параметров обычного З.

НОСТРАТИКА, ГЛОССОГЕНЕТИКА, ЭТИМОЛОГИЯ ФИЛОСОФОВ И ПОЭТОВ

(тезисы)

I. В течение четверти века ностратика определилась как особая отрасль сравнительно-исторического языкознания и в отношении ведущих принципов и в отношении основной массы конкретных результатов. Решив многие лингвистические задачи, она в ходе своего развития выдвинула новые задачи — как общего характера, так и весьма конкретные. Фундамент здания заложен, первые этажи возведены и уже заселены, строительство продолжается, но все это как бы внутреннее, домашнее дело ностратики.

II. Тем не менее ностратикой (и тут не надо быть пророком) неизбежно должны заинтересоваться и извне. Определять всех «внешних», кому было бы полезно учесть результаты ностратических исследований, нет смысла, но две области все-таки заслуживают упоминания в этой связи — на наших глазах интенсивно формирующаяся глоссогенетика и получающая статус некоего неоспоримого и самодостаточного принципа философская и мифопоэтическая этимология, которая и по отбору исследуемых слов и по самой цели исследования заслуживает названия «онтологической», ибо вся она обращена к сущему и сути. Общее между этими двумя областями именно в ориентации на суть, в интересе к основе — как она возникает и складывается (исторический аспект) и как она устроена и функционирует (логический аспект). Глубинная связь исторического и логического опознается в их общих корнях, в органике «креативности» — некогда, в начале сотворенного и постоянно воспроизводимого, вечно творимого. Эта проблема применительно к названным областям совсем не разработана, и данные ностратических исследований

могли бы оказаться тем средостением между ними, которое не только соединяет столь разные области, но и бросает луч света в обе стороны, выхватывая из тьмы и неопределенности новые и все более разнообразные типы схождений, за которыми узреваются общие условия и/или принципы. Такая роль ностратики определяется ориентацией на очень обширный и разнообразный материал, позволяющий реконструировать языковую макросемью, сильно углубляющую хронологический горизонт наших знаний о языке (во-первых), и настоятельно возникающей необходимостью семантических реконструкций, относящихся совсем к иному культурному универсуму, чем тот, отражения которого обнаруживаются в Древнем Египте, Малой Азии, Двуречье, Индии, Китае или Сибири (во-вторых).

III. В этой перспективе уместно обращение к некоторым условно называемым «первообразным» элементам языка, которые во всяком случае должны быть признаны ключевыми с точки зрения как глоссогенетики, так и философии языка. К особенностям этих элементов относятся их «основонесущая», строительная функция, их категориальная отмеченность, более непосредственный характер отсылки к внеязыковой сфере и к тому, что можно назвать locus nascendi, конкретнее — к человеку, и не только (может быть, и не столько) в его гуманитарно-культурном, но и в естественно-природном, еще у́же — анатомически-физиологическом аспекте, к т е л у. Показательно, что в подавляющем большинстве случаев эти элементы из числа этимологически «темных». Среди подобных элементов особое внимание должно быть уделено пространственным индексам (предлоги, превербы, послелоги), в значительной степени моделирующим тело и его состав, числительным, местоимениям — личным и указательным прежде всего, разным дейктическим показателям, с ними связанным, глаголу «чистого» бытия, отдельным грамматическим формантам и даже некоторым звеньям парадигм и категориям.

IV. Возможности самой ностратики, как и глоссогенетики и философской и мифопоэтической этимологии, в определении существенно более ранних смыслов перечисленных «первообразных» элементов и в отдельных случаях даже внеязыковых условий, в которых произошло «рождение» этих элементов, никак нельзя признать исчерпанными. Предлагается несколько реконструкций-гипотез, главное в которых — указание внеязыковых условий, в которых м о г л и возникать подобные элементы. Естественно, что проблема доказательности приобретает иной вид, чем в этимологии классического типа.

1. Обозначение числительных 1-го десятка с точки зрения их внутренней формы, отсылающей к внеязыковой ситуации. Существенные дополнительные источники реконструкции — названия элементов счетного ряда во всей

их целостности и неоднородность его частей, каждая из которых объединена некоей общей тенденцией: связь 2—4 с основными параметрами макро- и микрокосма и предустановленными условиями их восприятия; «восходящий» семантический ряд 5—7 с особым вниманием к **septm̥*, объясняемым через связь с и.-евр. **sep-* (ностр. **zap'a*), кодирующим идею овладения целым (в целом), достигнутого совершенства, «сакрального».

2. Глагол бытия (и.-евр. **es-*) как обозначение чистой местообразующей функции в духе платоновской χώρα: м е с т о как пространство, где нечто выступает как «непотаенность» (Гейдеггер), являясь как сущее, как истина (ἀλήθεια), как благо (и.-евр. **sont-*). Семантическая реконструкция ностр. **ʔesA* как 'быть на м е с т е', 'осесть на месте' (Иллич-Свитыч) в этом контексте особенно примечательна.

3. Ядро парадигмы личн. местоим. 1 л. **eg'h-om* : **men-* из синтагмы **eg'h-om* & **men-* (ср. ностр. **mi-nʌ*, косв.) 'вот-здешнесть **men-*' как реализация местообразующей потенции. Если и.-евр. **tŭ* 'ты' (2 л.) через семантику частицы **tŭ* (ср. ведийск.) и, вероятно, **tŭ-*, **tou-* отсылают к идее внешней силы, возрастания, прибытка (сфера **bhū-*), то обозначения 1 л. обнаруживают тенденцию к мотивировке со стороны более «тонких», внутренних движений — от «тела» (ср. некоторые тюркские языки и др., особенно в возвратных местоимениях) к «душе», «жизненной силе», «ментальной субстанции» и иным метафорам спиритуализированного «тела», в связи с чем ср. «местоименные» потенции др.-инд. *mánas* или др.-греч. μένος (ср. μένος Ἕκτορος = Ἕκτωρ) и специально «перволичные» их предрасположенности. «Говорение-мышление» (**men*) как предикат *Я* и его семантическая мотивировка. «Cogito ergo sum» или «Ego (sum) propter cogito» (*Я* и сфера **es-*), ср. идущую от Гегеля и не раз обыгранную Гейдеггером глубинную связь *mein* — *meinen*. Роль аффективно-эмоционального компонента языка в формировании «Ichgefühl» и «Ichbegriff» и «тонких» ментальных движений в поэтическом творчестве (μανία в платоновском «Федре») в контексте тезиса о «первоговорящем» *Я* как поэте по преимуществу и творчестве как умирании, опустошении. Ментальный **men*-комплекс объясняет *Я* именно через говорение-мышление, через слово-мысль, которые и есть единственное дело «первопоэта». Такое *Я*, опустошенное от всего вещественного и позволяющее говорить об идеальном тождестве с самим собой, имеет особые преимущества в отношении того, что вещественно и различно. Поэтому оно и основа-центр языка и ведущий принцип самой философии, о чем писал уже Шеллинг.

Подробнее об указанных выше трех ключевых семантических комплексах см. другие разделы этой книги.

ПРОСТРАНСТВО И ТЕКСТ

В круге исследований, посвященных структуре текста, постановка вопроса о соотношении пространства и текста представляется вполне уместной — тем более что теперешние представления об этом соотношении не только изобилуют неясностями, но даже не сформулированы надлежащим образом. Как бы то ни было, легко можно указать два логических полюса этого соотношения: текст пространствен (т. е. он обладает признаком пространственности, размещается в «реальном» пространстве, как это свойственно большинству сообщений, составляющих основной фонд человеческой культуры) и пространство есть текст (т. е. пространство как таковое может быть понято как сообщение). Иначе говоря, текст входит наряду с другими фактами в множество (M), понимаемое как пространство (S), и пространство наряду с другими видами текстов образует множество, понимаемое как текст (T), т. е.: $T \in M(S)$; $S \in M(T)$.

Другое основание для уяснения соотношения пространства и текста связано с проблемой так называемого «Anschauungsraum», пространства созерцания (ср. пространство восприятия, пространство представления, пространство «внешнего» переживания — «Erlebnisraum»), т. е. той категории содержания сознания, которая выступает как эквивалент реального пространства в непространственном сознании и имеет непосредственное отношение к пониманию и интерпретации текста. «Самое замечательное и в известной мере действительно парадоксальное в пространстве созерцания то, что оно является пространством в сознании, в то время как само сознание со всеми содержаниями непространственно. Представления — не суть в пространстве, но в представлениях есть пространство: то, что в них представляется, представляется как пространственная протяженность. Представляемая пространственность и есть пространство созерцания. Это — поразитель-

ное приспособление сознания к внешнему миру; иначе мир не мог бы быть представляемым как “внешний”»[1]. Эти слова, по сути дела, описывают основной аспект всей темы — связь внутреннего с внешним, непространственного с пространственным, «неизменяющегося» с изменяющимся, нетекстового с текстовым — и связывают ее как с общей идеей единства (единосущности) бытия и познания, так и с более частной проблемой существования текста во времени, когда возникает задача удержания информации данного сообщения на уровне не ниже некоего предела, обеспечивающего диахроническое единство текста М (t_1) и текста М (t_2) [t_1 во времени предшествует t_2], и сохранения такой степени «понимаемости» текста М (t_2), которая считалась бы удовлетворительной и для «понимаемости» текста М (t_1) и, следовательно, обеспечивала бы сохранение контакта («понимания») между потребителем текста, меняющимся во времени, и самим изменяющимся текстом. Во всех этих случаях свойство воспринимающего сознания (*Я*) приспособляться к изменяющемуся внешнему миру, данному как текст (сообщение), предполагает определенное единство *Я* и мира, некий общий ритм того и другого как результат настраивания *Я* на ритм внешнего мира (текста) или же как следствие единства происхождения *Я* и внешнего мира, объясняющего удовлетворительную степень скоррелированности потребителя текста и самого текста. Иначе говоря, презумпция состоит в том, что в распознающем и интерпретирующем устройстве потребителя текста есть то, что есть и в самом тексте[2].

Наконец, вся проблема соотношения пространства и текста приобретает существенно различный вид в зависимости от того, понимается ли пространство по-ньютоновски, т. е. как нечто первичное, самодостаточное, независимое от материи и не определяемое материальными объектами, в нем находящимися (пространство как «чувствилище бога», как орган ощущения вещного мира), или оно понимается в соответствии с идеями Лейбница, полемизировавшего с ньютонианцем Кларком, т. е. как нечто относительное, зависящее от находящихся в нем объектов, определяемое порядком сосуществования вещей. Тем не менее, оба варианта философского решения проблемы пространства («пустое» пространство или «объектно-заполненное» пространство) кажутся ущербными, поскольку каждый из них удовлетворительно отвечает лишь на часть вопросов, в которых понятие пространства призвано бросить луч света на другие важные конструкты (включая и текст). Эта частичность каждого из двух противопоставленных друг другу решений, возможно, сигнализирует наличие той особой ситуации, которая может быть корректно описана только при обращении к принципу дополнительности. Сходная ситуация (с соответствующими изменениями) возникает и в текстовой сфере, когда речь идет о произведениях художественной литературы и

искусства[3], и, следовательно, можно надеяться, что известный изоморфизм проблематики пространства и текста отражает какие-то глубинные переклички между этими областями, отсылающие к исходной одноприродности или общности иного рода.

Естественно, что проблема соотношения пространства и текста не решается одинаково для всех видов пространства и особенно всех видов текста. Наиболее ценным (и одновременно наиболее сложным) представляется определение этого соотношения, когда речь идет о текстах «усиленного» типа — художественных, некоторых видов религиозно-философских, мистических, пророческих и т. п. Таким текстам соответствует и особое пространство, которое, перефразируя известное высказывание Паскаля, можно назвать «пространством Авраама, пространством Исаака, пространством Иакова, а не философов и ученых», или мифопоэтическим пространством. Именно оно наиболее резко противостоит геометризованному и абстрактному пространству современной науки, имеющему и свой «стандартно-бытовой» вариант в представлениях о пространстве, свойственных значительной части современного человечества. Сказанное не означает, что в современной науке в таких ее областях, как некоторые разделы физики, астрофизики, биологии, генетики и т. п., не складываются ситуации, которые можно было бы назвать «сумасшедшими».

Но обращаясь к «обычному» научному (или бытовому) пространству, нужно признать, что ему наиболее адекватно отвечают тексты, так или иначе описывающие это пространство, — как специальные (географические, картографические, геодезические, тексты, восходящие к жанру итинерариев, физические описания Вселенной и ее частей и т. п.), так и усредненно-бытовые, имеющие дело с «нейтральным» пространством.

В дальнейшем основное внимание будет уделено именно мифопоэтическому пространству (и его основным элементам — прежде всего его центру и пути) и соответственно мифопоэтическим текстам, описывающим указанное пространство. Без определения модуса пространства в этих текстах тщетны были бы попытки решить и всю проблему соотношения пространства и текста. Понятно, что в этой статье могут быть затронуты лишь некоторые стороны проблемы, притом в довольно обобщенном плане.

Как один из важнейших элементов мифопоэтической архаичной модели мира и как особая категория пространство играло исключительно важную роль в соответствующих представлениях. С самого начала уместно подчеркнуть его отличие от того геометризованного гомогенного, непрерывного, бесконечно делимого и равного самому себе в каждой его части пространства, которое было постулировано физико-математической наукой (особенно

после трудов Галилея и Ньютона) и на которое так или иначе (сознательно или бессознательно, обобщенно или детализированно) ориентировались и произведения художественной литературы и искусства «среднего» уровня. И физико-математическая наука, и ее технико-инженерные продолжения и применения, и современный *homo faber* в его практической деятельности и в быту, и «средняя» литература и живопись представляют собой некое единство в двух (по крайней мере) отношениях. Во-первых, все они тяготеют к известной объективизации пространства, с чем — как ее продолжение — связаны и попытки материализовать пространство, овеществить его, овнешнить, усреднить (сделать его доступным простым способам измерения), оторвать от субъекта, познающего это пространство. Во-вторых, всем перечисленным видам деятельности свойственна установка на покорение пространства (овладение им) и последующую его унификацию, устранение из него качественных различий, тем более — любых признаков одухотворенности («психичности»), технизацию и автоматизацию. Эти особенности отношения к пространству ярко выступают в результатах практической деятельности человека, при которой главная цель обычно состоит в том, чтобы от природы и пространства как одного из ее аспектов «брать» нужное, а не «вслушиваться» в них, не усваивать их язык в надежде на самораскрытие пространства как такового, на сотрудничество с ним, складывающееся в процессе обживания, оживотворения, одухотворения пространства[4]. Именно в силу этого греха против пространства *die großen Städte sind | verlorene und aufgelöste*, по слову Р. М. Рильке. Во всяком случае для мифопоэтического сознания пространство принципиально отлично и от бесструктурного, бескачественного геометрического пространства, доступного лишь измерениям, и от реального пространства естествоиспытателя, совпадающего с физической средой, в которой наблюдаются соответствующие физические явления, вносящие в пространство, так сказать, вторичную или автоматическую «качественность» (ср. представления об особых полях, определяемых характером силовых линий; векториальные представления о пронизанном излучениями волн пространстве; представления о симметрии реального пространства и т. п.)[5]. В мифопоэтической модели мира указанных видов пространства, как нередко и самого слова для обозначения пространства (ср. античную традицию), не существовало; также ей было неизвестно и открытое позже Гоббсом, Лейбницем и Кантом пространство «наглядного созерцания». Впрочем, в этой архаичной модели можно было бы, по-видимому, разыскать некоторые аналогии или соответствия более поздним теориям пространства, хотя такие примеры характеризуют в этой модели, как правило, наименее сакрализованные и содержательно наиболее бедные части пространства (нечто вроде профанической протяженности — как параллель к бергсонианской «la durée pro-

fanique»). В данном случае не ставится вопрос о том новом, что внесли в наши представления физико-математические и философские концепции пространства, но подчеркивается аспект качественного богатства мифопоэтических представлений о пространстве[6]. Вместе с тем несомненны переклички этих последних с рядом постулатов наиболее парадоксальных для «среднего» сознания современных физических теорий пространства.

Прежде всего, в архаичной модели мира пространство не противопоставлено времени как внешняя форма созерцания внутренней. Вообще применительно к наиболее сакральным ситуациям (а только они и образуют уровень высшей реальности) пространство и время, строго говоря, не отделимы друг от друга, они образуют единый пространственно-временно́й континуум (ср. 3+1-мерность как основное топологическое свойство пространственно-временно́й структуры мира в современной физике, а также роль скорости как понятия, объединяющего пространство и время) с неразрывной связью составляющих его элементов. И хотя понятие пространственно-временно́го единства (хронотопа) в том виде, как оно было введено, например, в литературоведение (науку о художественно-литературных текстах) М. М. Бахтиным, — не более чем метафора по отношению к четырехмерному континууму теории относительности, оно глубинно связано с ним; в частности, существуют и как бы промежуточные формы, совмещающие в себе физическую структуру пространства-времени и жизнь, основу для появления человека[7], в связи с которым только и сто́ит говорить о тексте (ср. соображения А. А. Ухтомского о хронотопе в биологии). В широкой перспективе и прорыв к жизни, и прорыв к человеческой форме не могут быть объяснены простой случайностью: и то и другое — последовательность творческих актов в восходящей траектории развития, ведущего к логосной форме бытия, воплощениями которой могут быть и человек и создаваемый, используемый и интерпретируемый им текст.

В мифопоэтическом хронотопе время сгущается и становится формой пространства (оно «спациализуется» и тем самым как бы выводится вовне, откладывается, экстенсифицируется), его новым («четвертым») измерением. Пространство же, напротив, «заражается» внутренне-интенсивными свойствами времени («темпорализация» пространства), втягивается в его движение, становится неотъемлемо укорененным в разворачивающемся во времени мифе, сюжете (т. е. в тексте). Все, что случается или может случиться в мире мифопоэтического сознания, не только определяется хронотопом, но и хронотопично по существу, по своим истокам. Неразрывность пространства и времени в этой модели мира проявляется не только в «спациализованных» обозначениях времени (ср. русск. *вре́мя*, ст.-слав. врѣмѧ и т. д. — из и.-евр. **u̯ert-men-*, от **u̯ert-* 'вертеть, вращать', т. е. 'круг, поворот, оборот' или его развер-

тывание в пространстве — др.-инд. *vártman-* 'путь, тропа' /ср. *vi-varta-* букв. 'разворот'/; или лат. *tempus* 'время' при *templum* 'освященное место, святилище, храм'; 'пространство, область', особ. в Plur. /ср. *tendo* 'тяну', др.-греч. τανύω, др.-инд. *tanóti* и т. п. [8]/) и частых случаях совпадения в обозначении больших единиц пространства и времени (в ряде языков значения 'земля', 'мир', 'пространство', с одной стороны, и 'год', с другой, передаются однокоренными словами, ср. лат. *orbis* 'окружность, круг'; 'земля, мир' /*orbis terrarum*/; 'страна, область'; 'небесный свод, небо', но и 'круговорот времени, год' /*orbis annuus*, *orbis temporum*/) [9], но и в том, что для первобытного или архаического сознания всякая попытка определения значимости пространства вне соотнесения его с данным отрезком (или точкой) времени или, говоря иначе, вне идентификации фазы п о в о р о т а пространства (т. е. мира, земли или Солнца и т. п.) принципиально неполна и тем самым лишена статуса истинности (т. е. высшей реальности, так сказать, сути бытия [10]) и сакральности. Эта неполнота трехмерной характеристики пространства (во всяком случае сакрального) возмещается лишь при указании четвертого измерения — временнóго, органически связанного с тремя другими измерениями, по крайней мере в ключевых ситуациях: отсутствие пространства — отсутствие времени, завершенность (полнота) пространства — завершенность (полнота) времени [11], центр пространства — центр времени. Поэтому любое полноценное описание пространства предполагает определение «здесь-теперь», а не просто «здесь» (так же и определение времени ориентировано не просто на «теперь», но на «теперь-здесь») [12].

Другая важная особенность, отличающая архаичное понимание пространства (или пространства-времени), заключается в том, что оно не предшествует вещам, его заполняющим, а наоборот, конституируется ими. Мифопоэтическое пространство всегда заполнено и всегда вещно; вне вещей оно не существует, и, следовательно, в определенном смысле категория пространства в этих условиях не может быть признана вездесуще-универсальной. Кроме пространства, существует еще не-пространство, его отсутствие, воплощением которого является Хаос, состояние, предшествующее творению (речь идет, таким образом, об отсутствии пространства д о создания Вселенной в о в р е м е н и) или одновременное ему, т. е. в условиях уже наличествующего творения с его пространством [когда складывается оппозиция: пространство в Космосе (в центре) — отсутствие пространства в Хаосе, занимающем по отношению к Космосу п р о с т р а н с т в е н н о периферийное положение], наконец, как пережиток внутри самого Космоса [в остатках хаотического начала, еще не переработанного космическими силами, когда отсутствие пространства («не-пространство») оказывается в глубинном центре Космоса, окружающем своим пространством область хаотического «не-

пространства»]. Следовательно, пространство (или — точнее — пространственно-временнóй континуум) не только неразрывно связано с временем, с которым оно находится в отношении взаимовлияния, взаимоопределения, но и с вещественным наполнением (первотворец, боги, люди, животные, растения, элементы сакральной топографии, сакрализованные и мифологизированные объекты из сферы культуры и т. п.), т. е. всем тем, что так или иначе «организует» пространство, собирает его, сплачивает, укореняет в едином центре (*язык пространства, сжатого до точки*...)[13]. Не случайно, что разные обозначения этого вещественного наполнения нередко совпадают с обозначением пространства, времени или даже и того и другого сразу (классический пример — уже приводившееся выше лат. *orbis*; ср. также многочисленные примеры аналогичного «наполнения» времени — русск. *век*, др.-греч. γένος, др.-инд. *jána-* и т. п., совмещающие временны́е значения с обозначением рода, поколения людей, определяющих не только границы, но и содержание данного временнóго отрезка).

Следует заметить, что мифопоэтический слой в представлениях о пространстве обнаруживается в той или иной степени у древнегреческих философов — как в натурфилософских космологических фрагментах, где (воздушное) пространство, как и воздух, испарение, дыхание, душа, могут кодироваться общим элементом (ср. ψυχή), а пустота, пространство не всегда четко отличаются от воздуха, испарения[14], так и у Платона, чья теория пространства явственно расходилась с атомистическим учением Левкиппа и Демокрита о пространстве как пустоте (τὸ κένον), заполняемой движущимися единицами. Существенно подчеркивание Платоном разницы между материей как чистым становлением и пространством как некиим оформлением. Ср.: «...есть еще один род[15], а именно пространство (...αὖ γένος ὂν τὸ τῆς χώρας): оно вечно, не приемлет разрушения, дает обитель всему рождающемуся, но само воспринимается вне ощущения, посредством некоего незаконного умозаключения, и поверить в него почти невозможно. Мы видим его как бы в грезах и утверждаем, будто этому бытию непременно дóлжно быть где-то, в каком-то месте и занимать какое-то пространство (ἔν τινι τόπῳ καὶ κατέχον χώραν τινά), а то, что не находится ни на земле, ни на небесах, будто бы и не существует. Эти родственные им понятия мы в сонном забытьи переносим и на непричастную сну природу истинного бытия, а пробудившись, оказываемся не в силах сделать разграничение и молвить истину, а именно что, поскольку образ не в себе самом носит причину собственного рождения, но неизменно являет собою призрак чего-то иного, ему и дóлжно родиться внутри чего-то иного, как бы прилепившись к сущности, или вообще не быть ничем. Между тем на подмогу истинному бытию выступает тот безупречно истинный довод, согласно которому две вещи, доколе они раз-

личны, не могут родиться одна в другой как единственная вещь и одновременно как две (ποτὲ γενόμεν ἓν ἅμα ταὐτὸν καὶ δύο γενήσεσθον). Итак, согласно моему приговору, краткий вывод таков: есть бытие, есть пространство и есть возникновение (ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι), и эти три [рода] возникли порознь еще до рождения неба» (Timaeus 52a—d)[16]. Представление о пространстве у Платона уточняется при учете материи, понимаемой как чистое становление, не связанное (в отличие от пространства) с каким-либо оформлением. Материя называется «восприемницей и как бы кормилицей всякого рождения» (πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτήν οἷον τιθήνην, 49a), «вскармливает» все живое, и через нее «воспринимаются» высшие идеи в мире чувственных феноменов. Материя бесформенна и поэтому идеально воспринимает образец[17] (отсюда — платоновское сравнение: воспринимающее начало — мать, образец — отец, промежуточная природа — дитя, 50d). Бесформенная среда в «Тимее» определяется многообразно — как восприемница, кормилица, мать, пространство (50d, 52a—b, d), при том что слово ὑλή здесь отсутствует[18]. Общение отца и матери, идеи и материи, свободного и необходимого приводит к материализации идеального, к созданию Космоса, размещенного в пространстве как «обители всего рождающегося». Связь материи и матери, намечаемая Платоном, отвечает глубинной реальности мифопоэтического сознания, неоднократно отраженной и в языке, и в собственно мифологических образах. Достаточно напомнить классический пример: лат. *māteria* (*māteriēs*) 'материя' и т. п. — *māter* 'мать' (ср. также *mātrīx*). Не менее убедительны и славянские данные. Так, русск. *мáтка* обозначает не только 'мать' (вообще *мать*, строго говоря, в своем глубинном слое менее всего имя родства), но и 'лоно, породу-носительницу другой, более ценной породы, опору-восприемницу' (ср. *мáтица* 'брус'), 'источник, корень, середину, средоточие, центр' [ср.: *мáтки*, в игре, как некий шаблон (*матрица*) для разделения участников игры, после чего для каждой группы определяется ее место, игровое пространство]. В известной степени и соотношение Матери-Сырой земли и Отца-неба (как у славян, так и во многих других традициях) может рассматриваться как отдаленный источник платоновского соотношения материи («матери») и идеи-образца («отца»). Характерно, что и в одном из наиболее известных вариантов космологического мифа понятие пространства вводится после того, как реализовалась идея становления, связанная прежде всего с Матерью-материей: появившееся потомство отрывает Отца-небо от Матери-земли, образуя тем самым первое, пока еще пустое, космическое пространство[19]. Именно в этом узле общей схемы вводит понятие пространства и Платон. Тем самым с известной вероятностью реконструируется место пространства в архаичной мифопоэтической схеме космогенеза и в ее поздних и весьма рафинированных философских филиациях (в частности, у Пла-

тона материя-мать как бы передает свое свойство «матричности» — «быть матрицей» — пространству: оформленность пространства, хотя бы и наиболее абстрактная, обозначает, видимо, именно его способность быть матрицей для всего, что в нем размещается[20]).

Мифопоэтические истоки представлений о пространстве обнаруживаются не только в платоновском учении о «вместилище» (χώρα)[21], но и в ряде современных концепций, формулирующих разные виды связи между пространством и вещами, причем иногда в вещах подчеркивается не только их материально-физический, вещественный аспект, но и пространственный. В этом последнем вещи выступают как места, и пространство не более чем их распространение (естественная предпосылка такого утверждения — несуществование такого пространства, которое было бы независимо от вещей). Эта идея, излюбленная Гейдеггером, может быть существенно продолжена указанием на то, что в мифопоэтической модели мира пространство находит себя в вещи и тем явственнее, чем сакральнее вещь [а любая вещь сакральна, если она не потеряла связь с целым Космоса, причастна ему, если известны процедуры (в частности, они описываются и в особых текстах «операционного» типа), подтверждающие связь данной вещи с первовещью как элементом Космоса], что свойство «быть вещью» есть функция пространства (ср. обратный вариант — «быть пространством, образовывать пространство» как функция вещи), что с некоторой точки зрения вещь первична (тезис о первичности вещи и о том, что она «создает» пространство, делает осмысленным представление о пространстве, как и о времени, как свойстве вещи)[22]. В этой системе исходят из того, что пространство высвобождает место для сакральных объектов, открывая через них свою высшую суть, давая этой сути жизнь, бытие, смысл; при этом открывается возможность становления и органического обживания пространства космосом вещей в их взаимопринадлежности. Тем самым вещи не только конституируют пространство, через задание его границ, отделяющих пространство от непространства, но и организуют его структурно, придавая ему значимость и значение (семантическое обживание пространства).

Отделенность пространства от того, что им не является, его отдельность — одно из важнейших свойств пространства (не только онтологически, но и филогенетически). Не случайно, что во многих случаях само пространство обозначается по этому принципу. Ср. др.-инд. *rájas* 'пространство' при *ṛjáti* 'простирает', из и.-евр. **rēg*'- 'резать, проводить линию, очерчивать' (и, следовательно, 'отделять, изолировать'); ср. лат. *regiones* 'небесные линии', проводившиеся во время гаданий римскими авгурами, но и обозначение определенного пространства, региона (ср. *regio*). Но пространство

возникает не только (и, может быть, не столько) через от-деление его от чего-то, через вы-деление его из Хаоса (понятно, здесь не ставится под сомнение сама идея об актуальности отделенности пространства), но и через раз-вертывание его вовне по отношению к некоему центру (т. е. той точке, из которой совершается или некогда совершилось это развертывание и через которую как бы проходит стрела развития, ось раз-ворота)[23] или безотносительно к этому центру. Идея прогрессивно нарастающего развертывания, распространения особенно ярко отражена в русском слове *простра́нство*, обладающем исключительной семантической емкостью и мифопоэтической выразительностью. Его внутренняя форма (**pro-stor-* : **pro-stirati*) апеллирует к таким смыслам, как 'вперед, вширь, вовне' и далее — 'открытость, воля' («Попробуем прислушаться к языку. О чем он говорит в слове *пространство*? В нем говорит простор. Это значит: нечто простираемое, свободное от преград. Простор несет с собой свободу, открытость для человеческого поселения и обитания»[24]).

Мифопоэтическая Вселенная не просто широкое, развертывающееся вовне, открытое, свободное (точнее — вольное) пространство. Это пространство к тому же организовано изнутри в том отношении (по меньшей мере), что оно расчленено, состоит из частей и, следовательно, предполагает две противоположных по смыслу операции, удостоверяющих, однако, единое содержание — соста́вность пространства. Речь идет об операциях членения (анализ) и соединения (синтез), которые не только выступают как то, что обнаруживается в реконструкции, но и реально, вполне осознанно используются в основном годовом ритуале архаичных традиций, на стыке Старого и Нового года: распадение старого мира (прежнего пространственно-временно́го и вещного континуума) — расчленение жертвы, понимаемой как образ этого мира; составление (соединение, синтезирование из частей, образовавшихся при распадении) нового мира[25] — собирание воедино членов тела расчлененной ранее жертвы[26] (более опосредованный вариант — мифопоэтическая по своим истокам, но сохраняющаяся еще в раннефилософских и ранненаучных концепциях, например у ионийских натурфилософов, и даже в более поздних «мистических» версиях научных теорий, идея дружбы элементов или стихий, их взаимная συμ-πάθεια, с-родство).

Мифы творения и описания основных ритуалов нередко довольно полно отражают эти свойства организованного пространства как некоего отдаленного аналога геометрического пространства современной математической науки. Вместе с тем эта тенденция к относительно однородному и равному самому себе в своих частях пространству отчетливо обнаруживается на заключительном этапе мифопоэтической эпохи при выработке основ «преднаучной» и «предфилософской» концепции Вселенной и, в частности, про-

странства. На этом этапе пространство предпочитают описывать не столько как гармоническое равновесие соподчиненных частей, имеющее эстетическую ценность (сама космизованность пространства, понимаемая и как укорененность его в Космосе, созданном сакральным актом творения, и как пронизанность самого пространства космизующими энергиями и потенциями, придает ему эту ценность)[27] и поэтому доступное отражению и выражению в Слове (характерно, что космогонические тексты о пространстве и его частях лежат у истоков того, что можно назвать эстетически отмеченной сакральной поэзией)[28], сколько как то, что измеряется (подлежит измерению и доступно ему; осуществление измерения не только подтверждает соответствие некоей мере, но и «усиливает» измеренное, дополнительно сакрализует его) и в чем ориентируются. Эти измерения пространства во многих традициях получили исключительное развитие (например, в Египте, Двуречье, особенно в Китае, в древнеамериканских цивилизациях и др.) и дали начало разветвленной нумерологии и геометрии (отчасти — астрономии) как особым областям постепенно десакрализующегося знания. Впрочем, за этими измерениями с их пафосом числовых спекуляций легко обнаруживается принципиально иная картина — первоначально измерению подлежали основные параметры пространства, задаваемые расположением наиболее сакральных объектов, как раз и формирующих те «силовые поля», которые собираются в пространство (ср. типовые измерения расстояний между храмами, святилищами, священными горами, рощами, источниками и т. п.). Идея собирания пространства — ведущая в теме обживания пространства, освоения его (но не как победы над ним, подчинения его, а как усвоения себе, принятия в себя, вторичного порождения с ним, см. далее). Некогда в начале творения пространство было про-стерто, раз-бросано повсюду (уровень Творца в чистом виде). Но через мир вещей и через человека (последующий уровень творца вещей) пространство собирается как иерархизованная структура соподчиненных целому смыслов. Для этой эпохи вместо непрерывности и сплошной протяженности гомогенного пространства[29] реконструируется представление о разнородном и, так сказать, «корпускулообразном» пространстве с разной ценностью (значимостью) различных его частей. Многие мифы (как собственно космогонические, так и этиологические, не говоря уже о мифах, посвященных тому, что найдено, открыто, изобретено, введено, внедрено культурным героем), достаточно полные собрания загадок, сакрализованные тексты-списки, тексты-каталоги и т. п. — описывают происхождение не только пространства в целом, но и его отдельных частей.

Особого внимания заслуживают случаи, когда разные (в идеале — все) возникающие части пространства имеют единый источник происхождения, в

частности, когда им ставятся в соответствие разные части некоего единого другого образа. Ср. мифы о происхождении частей космического или (чаще) земного пространства из членов тела Первочеловека (ср. мифы о Пуруше, Гайомарте, Адаме, Имире и т. п.) или, наоборот, Первочеловека из разных частей космического пространства[30]. Эти мифы не только устанавливают общий источник Вселенной и ее пространства, но и выявляют конкретные ряды соответствий, благодаря которым элементы пространства получают свое мифопоэтическое значение. Типичный пример — ведийский Пуруша (*puruṣa-*, букв. 'человек'), чье имя образовано от глагола со значением 'наполнять' (тот же принцип лежит в основе лат. *populus*, *plebs* при *plēnus* 'полный'; близкий тип отражен в лит. *tautà* 'народ' при и.-евр. **teu̯-/*tou̯-* 'тучнеть' или в русск. *люди* при готск. *liudan* 'расти')[31]. «Пуруша — вселенная, которая была и будет». RV X, 90, 2 (*púruṣa evédáṃ sárvaṃ yád bhūtáṃ yác ca bhávyam*); он со всех сторон (*viśváto*) покрывает землю. Его рот стал брахманом, руки — раджаньей, бедра — вайшьей, ноги — шудрой (происхождение социальной структуры). Из его духа родилась луна, из глаз — солнце, из уст — Индра и Агни, из дыхания — ветер, из пупа — воздушное пространство, из головы — небо, из ног — земля, из уха — стороны света (ср. RV X, 90 и AV X, 2, а также ŚBr. X, 3, 3, 8 и др.). В иудаизме и мусульманстве тема параллелизма «большого» и «малого» пространства (макрокосма и микрокосма) развертывается в образе Адама. В поэме «Месневи» Джелалэддина Руми дьявол проникает внутрь Адама и находит внутри «малый мир», подобный «большому миру». Голова Адама — небо о семи сферах, его тело — земля, волосы — деревья, кости — горы, жилы — реки и т. д. Четырем временам года в «большом мире» соответствуют четыре природы в Адаме: жар, холод, влага, суша, заключенные соответственно в черной и желтой желчи, флегме и крови. Вегетативный годовой цикл природы уподобляется круговращению пищи в теле Адама. В так называемой «ягвистской» версии Ветхого Завета утверждается, что сотворение Адама было первым актом творения (согласно так называемому «Жреческому кодексу» Адам был сотворен в шестой день творения как венец мироздания). В раввинистской литературе Адам изображается как Первочеловек огромных размеров: в момент сотворения его тело простиралось от земли до неба, заполняя собою всю землю с севера до юга, с запада до востока. В некоторых текстах указывается, что Господь взял прах для тела Адама со всех четырех концов земли; эта земля была четырех цветов — красная (кровь Адама), черная (его внутренности), белая (его кости и жилы), зеленая (его туловище). В одном средневековом мистическом тексте («Sefer chassidim») рассказывается, как Бог уменьшал размеры тела Адама, заполнявшего собою весь мир, последовательно отсекая от его членов и разбрасывая куски плоти по всему пространству. В ответ на жалобу Адама

Бог обещал вернуть отнятое, призвав одновременно плодиться, множиться и наполнять землю[32].

Хотя существуют разные точки зрения по вопросу о том, что в соотношении мира (пространства) и Первочеловека (тела) является моделирующим, а что моделируемым (Первочеловек — модель Вселенной или последняя — модель человека), первичен ли антропоморфичный код, с помощью которого описывается Вселенная, или космологический код, которым можно описать тело человека, — в настоящее время, кажется, можно с достаточной уверенностью говорить о том, что роль источника должна быть отдана человеку и его телу. Именно по этой модели мифопоэтическое сознание первоначально строило описание Вселенной[33]. В пользу этого решения вопроса говорят все более и более увеличивающиеся в своем количестве и вполне надежные данные, согласно которым человеческий организм (тело) и его функции во всем многообразии жизненного (телесного и душевного) опыта образуют основу архаичной классификации (ср. противопоставления правого и левого, верха и низа, чета и нечета, огня и воды и т. п., различение первоначальных трех цветов — красного, белого и черного, соответствующих крови, молоку и выделениям, т. е. продуктам человеческого тела, появляющимся обычно в условиях повышенного эмоционального напряжения; сама же сублимация физиологического опыта, как правило, объясняется избытком энергии космического — в широком смысле — происхождения[34]). Тем самым «надфизиологическая» культура (в данном случае представления о внешнем мире, Вселенной и специально о пространстве) в своих истоках оказывается мотивированной физиологическим аспектом человеческой жизни, конкретно — телом как «малым миром» («малым пространством»). Применительно к ряду ситуаций можно сказать, что во внешнем мире, т. е. там, где помещается пространство, человек может различать и соответственно описывать только то, что есть или, точнее, имеет соответствие в самом человеческом организме (ср. зрение — глаз — свет, слух — ухо — звук, обоняние — нос — запах, осязание — кожа — материально-предметный мир, вещь и т. п.) и притом в той степени, которая предусмотрена возможностями органов восприятия. Исследования за последние полвека[35], показавшие врожденный характер некоторых существенных способов ориентации человека, делают особенно наглядной мысль о биологических истоках культурных феноменов. Образ пространства в этом отношении один из наиболее ярких примеров (здесь не затрагивается образ времени, который также мог формироваться на основе био-физиологических моделей, ср. ритм сердечной деятельности, дыхания и другие биоритмы).

Здесь позволительно высказать некоторые предположения общего характера и в общем виде. Они представляются не только правдоподобными, но и перспективными, в частности, потому что в последние десятилетия сильно увеличилось количество материалов, которые могли бы быть истолкованы как подтверждение высказываемым здесь соображениям. Речь идет прежде всего о показаниях, возникающих в некоторых экстремальных ситуациях человеческой жизни, конкретно — в «пренатальный» (дородовой, зародышевый, утробный) период и при переходе от жизни к смерти. Проблема «пренатального» сознания (или памяти) со всей остротой возникла более 50 лет тому назад, когда была высказана точка зрения, согласно которой результаты несенсорного восприятия в «пренатальный» период человек проносит через всю жизнь, причем память о них может актуализироваться в снах и мифологическом творчестве[36]. И хотя предположение о несенсорном восприятии в «пренатальный» период противоречит стандартному мнению психологов о появлении сознания только после рождения вместе с развитием органов чувств, значительная совокупность фактов (кстати, не имеющих удовлетворительного объяснения в психологических теориях традиционного типа) говорит о противоположной ситуации. Как бы ни объяснять ее (*There are more things in heaven and earth, Horatio, | Than are dreamt of in your philosophy*), сама ситуация фиксируется бесспорно, и единственная уступка традиции должна, пожалуй, сводиться к замене понятия «сознание» метафорически употребляемым образом «памяти», не связанной с органами чувств[37]. Уже обращалось внимание на то, что в космогонических мифах разных традиций воспроизводится тематика и образность родового акта с вычленением «пренатального» и «постнатального» периодов, разделенных основным мотивом — рождением [ср. космический зародыш типа др.-инд. *hiraṇyagarbha-*, золотого яйца и т. п. в мировых водах как аналог зародыша в околоплодной жидкости; образы пупа, пуповины, в качестве которой могут выступать мировое дерево, мировая гора, небесная вервь (ср. *Sūtrātman*, *Catena aurea* и т. п.), лона, зачатия и т. д.][38]. Исключительное по важности свидетельство памяти о «пренатальном» состоянии сохранилось в поэме тамильского мистика IX в. Маникавачагара «Tiruvācakam» (IV, 11—25), на которое обратил внимание Кейпер. Не менее удивительны многочисленные данные о так называемом «океаническом чувстве», связанном с яйцом. «Яйцу присуще ощущение покачивания туда и сюда... на большом водном пространстве и одновременно ощущение того, что оно составляет часть этой воды... Существует только ощущение бесконечности... Этот опыт часто изображается в снах в виде больших волн, а также описывается понятиями коллективности (такими как группа, община и т. п.), отчетливо наводя на мысль о соответствующем опыте в яичнике и, таким образом, об опыте периода до овуляции»[39]. В вос-

поминаниях этого рода отчетливы чисто пространственные и материально-пространственные мотивы: центр и периферия, бесконечность пространства, колебательные движения вправо—влево, вперед—назад, вверх—вниз; опускание вниз «земли» (согласно Маникавачагару, так, видимо, обозначалась матка, ср. русск. *материк*), жидкость и сгущение и т. п. Само рождение как начало целенаправленного движения плода, которое выводит его из внутреннего замкнутого пространства во внешнее разомкнутое пространство, могло «запоминаться» именно в «пространственном» коде не только как описание структуры двух разных пространств, но и как операция перехода из одного в другое[40]. Миф о творении в той его версии, где описывается подобный переход от зародышевого пространства (иногда трактуемого как нулевое) до широкого вселенского пространства, в частности, мог пользоваться особым престижем и потому, что он воспроизводил структуру акта рождения, возвращаясь на другом материале к той же самой схеме, усиливая идею изоморфизма в становлении макрокосма и микрокосма. Во всяком случае нельзя пройти мимо того факта, что в Древнем Египте космогония и эмбриогония рассматривались как одно и то же[41]. Не исключено, что эсхатология, понимаемая как конец Космоса, полная «сработанность (сношенность)» космического пространства, обнаружит параллели с «памятью» о переходе жизни в смерть (ср. идею симметричности рождения и смерти, в частности в пространственном аспекте). Современные исследования феномена смерти и продолжения жизни после смерти тела (Р. Муди и др.), как бы к ним ни относиться, восстанавливают картину, многократно описанную в произведениях художественной литературы как переход из широкого и открытого пространства жизни в узкое и замкнутое пространство смерти, стремящееся к нулю (ср. столь важное в древнеиндийской мифопоэтической модели мира противопоставление *aṃhas*, обуженного пространства, сопричастного хаосу — скорее самого хаоса, в котором, строго говоря, пространства нет и не может быть, и *uru loka*, мира широких пространств, неотъемлемых от космизированного состояния Вселенной[42]); переход через границу смерти к «новой» жизни отмечается обретением «нового» пространства, выступающего как абсолютная световая энергия[43]. Достаточно ограничиться несколькими примерами. Ср.:

> В ту минуту... он понял, что он пропал, что возврата нет, что пришел конец, совсем конец... Все три дня, в продолжение которых для него не было времени, он барахтался в том черном мешке, в который просовывала его невидимая, непреодолимая сила... и с каждой минутой он чувствовал, что, несмотря на все усилия борьбы, он ближе и ближе становился к тому, что ужасало его. Он чувствовал, что мученье его и в том, что он всовывается в эту черную дыру, и еще больше в том,

что он не может пролезть в нее... Вдруг, какая-то сила толкнула его в грудь, в бок, еще сильнее сдавило ему дыханье, он провалился в дыру, и там, в конце дыры, засветилось что-то. С ним сделалось то, что бывало с ним в вагоне железной дороги, когда думаешь, что едешь вперед, а едешь назад, и вдруг узнаешь настоящее направление... Он хотел сказать еще «прости», но сказал «пропусти»... И вдруг ему стало ясно, что то, что томило его и не выходило, что вдруг все выходит сразу и с двух сторон, с десяти сторон, со всех сторон... «А смерть? Где она?» Он искал своего прежнего привычного страха смерти и не находил его. — Где она? Какая смерть? Страха никакого не было, потому что и смерти не было. Вместо смерти был свет. — Так вот что! — вдруг вслух проговорил он. — Какая радость! Для него все это произошло в одно мгновение, и значение этого мгновения уже не изменялось... — Кончено! — сказал кто-то над ним. Он услыхал эти слова и повторил их в своей душе. Кончена смерть, — сказал он себе. Ее нет больше. Он втянул в себя воздух, остановился на половине вздоха, потянулся и умер.

(*Л. Толстой*. Смерть Ивана Ильича)[44]

Машинист-наставник закрыл глаза и подержал их в нежной тьме; никакой смерти он не чувствовал — прежняя теплота тела была с ним, только раньше он ее никогда не ощущал, а теперь будто купался в горячих обнаженных соках своих внутренностей. Все это уже случалось с ним, но очень давно, и где — нельзя вспомнить... Наставник вспомнил, где он видел эту тихую горячую тьму: это просто теснота внутри его матери, и он снова всовывается меж ее расставленными костями, но не может пролезть от своего слишком большого старого роста... — Нового человека соберись и сделай... Гайку, сволочь, не сумеешь, а человека моментально... Здесь наставник втянул воздух и начал что-то сосать губами. Видно было, что ему душно в каком-то узком месте, он толкался плечами и силился навсегда поместиться. — Просуньте меня поглубже в трубу, — прошептал он опухшими детскими губами... — Иван Сергеич, позови... пусть он, голубчик, контргаечкой меня зажмет...

(*А. Платонов*. Происхождение мастера)

Примечание. Как видно из предшествующих отрывков, выход в новое пространство связан с чувством страха и/или неуверенности как некоей отрицательной эмоции. Новое пространство неизвестно человеку, который привык к старому пространству и пользуется им на некоем глубинном уровне бессознательно или подсознательно. При переходе к новому пространству человек оказывается лишенным этой прежней неосознаваемой опоры в виде старого пространства с его свойствами, и его охватывает тот шопенгауэровски-ницшеанский ужас (сродни *terror antiquus*), который неотъемлем от человека, вдруг усомнившегося в формах познания явлений[45]. Бесконечность и незаполненность пространства, его пустота (ср. страх пустоты) лишают человека всех возможностей ориентации, т. е. соотнесения себя с пространством и его частями. Человек оказывается абсолютно несоизмерим с

пространством; оно в силу этого находится в состоянии вечной отчужденности от познающего *Я* (само познание пространства в этом случае ставится под сомнение)[46], и человека охватывает страх. «Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie», — скажет Паскаль, рано почувствовавший утрату гармонии мира[47], который сам стал казаться бесконечным пространством, лишенным значения[48].

Впрочем, само явление первофеноменов в чистом виде вызывает страх [«Перед первофеноменами, когда они неприкрыто являются нашим чувствам, мы ощущаем род испуга, чуть ли не ужаса» (Гете), ср. содрогание Фауста, услышавшего о Матерях, вокруг которых «нет места, ни тем более времени», и др.] или удивление, смешанное с чувством неясности, неопределенности, — ср. слова Аристотеля о том, что «чем-то великим и трудно уловимым кажется топос» (Phys. IV), взятые Гейдеггером в качестве эпиграфа к его исследованию об искусстве и пространстве. Но сходные чувства возникают и тогда, когда пространство уже начинает «опустошаться», описываться языком дискретного. К. Леви-Стросс именно так объясняет чувство тревоги, частого спутника ритуалов. «Тревога эта держится на страхе, что "выдирки", которые производит из реального бытия дискретная мысль — ради того, чтобы создать концепцию бытия, — не позволят более воссоздать... непрерывность жизни. Эта тревога далека от того, чтобы идти от жизни к мысли, как думали функционалисты. Она идет как раз от противного... Ритуал не есть реакция на жизнь. Он есть реакция на то, что из жизни сделала мысль. Он не сопутствует непосредственно ни миру, ни опыту мира; он соответствует лишь тому образу, в котором человек мыслит мир»[49]. «Опустошение» пространства, исчезновение его привычных деталей (ср. образ часов без стрелок и другие образы «зияющего» пространства) поселяет в человеке тревогу, как и противоположная операция «переполнения» пространства, его загромождения избыточными объектами, приводящая к тесноте и обуженности, мешающей и ориентации в пространстве и движению в нем. Каждому из этих отклоняющихся от стандарта пространств соответствует в патологии своя фобия — боязнь широких и открытых пространств (агорафобия) и боязнь узких, тесных и замкнутых пространств (клаустрофобия). Отчасти в этой же связи сто́ит подчеркнуть наличие по крайней мере двух психологических типов в отношении пространства: первый характеризуется равнодушием, безразличностью к пространству, незаинтересованностью в нем (в этом случае смысл пространства практически не выходит за рамки фоновой функции); второй, напротив, связан с особым интересом к пространству, со способностью понимать его смыслы («прислушиваться» к пространству) или вживать их в него (ср. «пространственную» одаренность таких писателей, как Гете, Гофман, Гоголь, Достоевский, Кафка, Т. Манн, Андрей Белый, Платонов, Вагинов, Кржижановский и др.). Но все-таки высшее из переживаний, в частности, и высшая из тревог (или страхов), связанных с пространством, коренится, пожалуй, в той его особенности, которую сформулировал еще Платон: пространство «само воспринимается вне ощущения, посредством некоего незаконного умозаключения, и поверить в него почти невозможно» (Timaeus, 52b)[50]. Сочетание необходимости и незаконности пространства с точки зрения Логоса и определяет его особое положение в бытийственно-гносеологической структуре.

Возвращаясь к теме глубинных связей «надфизиологического» уровня с физиологическим, культуры с природой и — конкретно — с телом, в частно-

сти с его перцептивно-моторной деятельностью, уместно подчеркнуть многослойность этих связей, неоднократную мену местами детерминирующего и детерминируемого. Если до сих пор в основном говорилось о том, как «культурные» образы пространства («надфизиологический» уровень) мотивируются телом, Первочеловеком (физиологический уровень), то существуют ситуации, где детерминирующим является пространственное (как природное), а детерминируемым — «культурное». Действительно, в искусстве, по справедливому мнению ряда исследователей, бóльшая часть воспринимаемого находится ниже порога сознания. Язык искусства в очень значительной степени обусловлен нейрофизиологическими процессами, а «многие переживания (художественные и иные) возникают как телесные функции *до того*, как индивидуум путем рациональных мыслительных процессов поднимет их на уровень сознания» [51]. Существенно не только то, что разные формы знаковых систем (конечно, и визуальных) в своем происхождении связаны с физиологическими процессами внешней активности, но и то, что «значение (meaning) в визуальном искусстве есть полное перцептивно-моторное осознание, посредством которого данный нам в опыте материал через визуально инициируемые нейрофизиологические процессы соотносится с телесной организацией субъекта (его положением и перемещением во времени, пространстве и окружении)» [52]. Следовательно, само восприятие предполагает постоянное интегрирование внешних данных с внутренним опытом, а наше зрение в значительной степени зависит от мышечного тонуса (ср. теорию сенсорно-тонического поля в восприятии). Т. А. Пасто, настаивающий на том, что «в начале было тело» и что «глаза являются органами тела и служат его нуждам» (там же, с. 171), дал ряд анализов произведений живописи (Брейгель), в которых сумел выделить эту «пространственно-телесную» компоненту в ее моторном «разыгрывании». Поэтому в широком смысле есть основание говорить и о «пространственном» детерминировании произведений изобразительного искусства (что опять отсылает к соответствующим идеям М. Гейдеггера) [53].

Наконец, не исключено, что самой фундаментальной основой связи пространства и тела (зависимости первого от последнего или наоборот) является проблема трехмерности пространства. При том что решение этой проблемы остается неясным, — бесспорным (а в свете сказанного выше о зависимости образа пространства от структуры тела — и перспективным) является соответствие между трехмерностью пространства и тремя основными координатами, «разыгрываемыми» телом — верх : низ, правая сторона : левая сторона, передняя часть : задняя часть (или близкое : далекое). При этом характерно, что верх и низ, передняя часть и задняя часть отличаются внешне (т. е. они соответственно несимметричны) [54], а правая сторона и левая сторона, будучи симметричными, принципиально отличны друг от друга

внутренне (т. е. анатомически и физиологически). Подчеркивалось и то, что приписывание пространству трехмерности может корениться в особенностях человеческого восприятия[55]. И во всяком случае, как было показано А. Пуанкаре, человек лучше приспособлен к существованию в трехмерном пространстве, нежели в пространстве с двумя или четырьмя измерениями. Таким образом, актуальность связи между трехмерностью пространства и особенностями физиологического и психологического типа человека вне сомнения: сомнения и неясности начинаются тогда, когда возникает вопрос о том, мотивирована ли трехмерность пространства этими особенностями или последние сами мотивированы трехмерностью пространства (или, наконец, и то и другое обусловлено структурой чего-то неизвестного третьего)[56]. Как бы то ни было, но нельзя игнорировать ясные указания зависимости между физическими и математическими законами (а пространство и время в известном смысле как раз и могут пониматься как рамки, внутри которых действительны эти законы) и качественными и количественными свойствами тех форм, в которые воплощается жизнь. Д'Арси Вентворт Томпсон, собственно, и сформулировал в общем виде положение о том, что «no organic forms exist save such as are in conformity with physical and mathematical laws»[57], и доказал на многих примерах зоологических и ботанических трансформаций роль принципа дискретности в сфере пространственного оформления жизни (т. е. в ее геометрических и математических формах). Как ни «просторно» пространство и как ни велики потенции жизни, реальные ее (жизни) проявления вынуждены осуществляться лишь в определенных (а не во всех возможных) пространственных (величина, размер) формах, которые в принципе могут быть математически вычислены[58]. Оказывается, что в некотором смысле пространство тесно для бесконечности форм жизни или, в ином аспекте, жизнь лишена дара сплошного (без изъятия) заполнения пространства: она действует по отношению к нему избирательно и дискретно; даже между ближайшими формами жизни (соседними по классификационной схеме) существует пространственный зазор, зияние. Иначе говоря, подобно скульптуре в гейдеггеровской интерпретации, жизнь могла бы рассматриваться как телесное воплощение мест, которые, открывая каждый раз свою область и храня ее, собирают вокруг себя свободный простор. Следовательно, и здесь речь может идти о контроверзе между жизнью, «штампующей» (членящей) пространство по своим собственным меркам (зависимое от жизни пространство), и пространством, уступающим место жизни при условии, что последняя примет принудительные формы, диктуемые ей пространством (зависимая от пространства жизнь). Разумеется, в контекст этой проблематики должен быть включен и вопрос о соотношении пространства и текста. Но для этого необходимо еще раз обратиться к структуре мифопоэти-

ческого пространства, в частности в его семантическом аспекте, о чем вкратце и будет сказано далее.

Мифы о Первочеловеке ценны не только тем, что они позволяют установить структурную и функциональную связь (вплоть до тождества) между макрокосмом и микрокосмом. Не менее важно, что части тела Первочеловека в известной мере выступают как перевод значения соответствующих частей макрокосма, в частности и пространства. Собираясь воедино, в целое тéла[59], эти части как бы представляют собой некий параллельный ряд (или план) по отношению к мифологизированным объектам, которые, заполняя пространство и конституируя его, выстраивают в пределах общего пространства некое семантическое подпространство определенной структуры (если говорить о ее локальной проекции). Локальное распределение значимостей этого пространства таково, что оно подчинено принципу постепенного нарастания сакральной отмеченности объекта по мере движения от периферии к той точке пространства, которая считается его центром. В горизонтальной плоскости Космоса пространство становится все более сакрально значимым по мере движения к центру, внутрь, через ряд как бы вложенных друг в друга «подпространств» или объектов (типовая схема: своя страна → город → его центр → храм → алтарь → жертва, из частей которых возникает новый Космос); иногда в соответствии с этим пространство членится на серию все более сужающихся концентрических окружностей, причем в пределах каждой из них все объекты обладают равной степенью сакральности. Центр же всего сакрального пространства отмечается алтарем, храмом, крестом, мировым деревом, *axis mundi*, пупом Вселенной, камнем, мировой горой, высшей персонифицированной сакральной ценностью (или ее изображением)[60]. И в этом случае сам центр становится тем источником, который во многих отношениях определяет структуру всего пространства («сакрального поля»). В вертикальном разрезе Вселенной как наиболее сакрально отмеченная точка пространства обычно рассматривается небесный конец мыслимой «мировой оси», т. е. абсолютный верх (иногда он понимается как Полярная звезда); сама же эта ось выступает в таком случае как шкала ценностей объектов, размещенных в вертикальном пространстве. В других случаях центр помещается там, где «мировая ось» входит в землю; в этом случае он совпадает с центром горизонтальной плоскости. В ряде космологических систем (обычно многоярусных, ср., например, алтайскую традицию) говорится о трех пространствах (в некоторых шаманских мифологиях Сибири различаются земля-пространство верхнего мира, земля среднего мира и земля нижнего мира), а иногда и о большем количестве — о девяти, тридцати трех, девяносто девяти (в зависимости от того, на сколько частей членится каждая

из космических зон), ср. тринадцать небес ацтекской Вселенной[61]. Но вообще понятием пространства при описании вертикального строения Вселенной пользуются несравненно реже (при том что нередко в пределах каждого из вертикальных срезов пространство «горизонтализуется»). Тем не менее, во многих случаях именно вертикальная ось пространства наиболее четко высвечивает иерархическую структуру объектов: покойники, души предков, демоны, злые божества (включая самого повелителя нижнего мира), хтонические животные — внизу; люди, животные — посередине; птицы, ангелы, высшие божества (включая главного бога), мифологизированные светила — вверху. Местом эпифании, удостоверяющим высшую его сакральность, обычно является центр горизонтальной плоскости — храм, мировое дерево, *axis mundi*. Главный годовой ритуал многих архаических традиций приурочен к этой наиболее сакральной точке пространства и ко времени на стыке Старого и Нового года, когда время достигает своего высшего, наиболее напряженного значения: профаническая длительность разрывается, и все более и более сакрализующееся время в апогее как бы исчезает (как и пространство), слившись воедино с трехмерным пространством. Эта новая четырехмерная структура своей мифопоэтической и бытийственной фундаментальностью настолько превосходит трехмерное пространство и одномерное время обычного профанического опыта, что в этом случае (*здесь—теперь*) они пресуществляются в состояние своего собственного преодоления, исчерпания себя, вслед за чем формируются новое пространство и новое время как рамки, в которые вмещается Новый год, новая жизнь, новое благо. Это пресуществление пространства и времени в четырехмерное пространственно-временнóе единство тем более значимо, что оно воспроизводит акт творения, т. е. то, что было в Начале, когда еще не было ни пространства, ни времени и их только предстояло создать. Ритуал воспроизведения творения позволяет соединить *здесь—теперь* с начальным актом, и это соединение возможно только в пространственно-временнóм центре, в той середине, где находится сердце данной традиции (ср. положение сердца в теле)[62] и по отношению к которой осуществляется вся ориентация: ср. систему предлогов типа 'над' ('вверх от'), 'под' ('вниз от'); 'впереди', 'сзади', 'сбоку' и т. п., во многих традициях образующихся от названий соответствующих частей тела — голова, нога, лоб (лицо), затылок (спина, задняя часть), бок, сердце, утроба и т. п.

К этому центру пространства ведет путь, образ связи между двумя отмеченными точками пространства в мифопоэтической и религиозной моделях мира, т. е. то, что связывает — в максимуме условий — самую отдаленную и труднодоступную периферию и все объекты, заполняющие и/или образующие пространство, с высшей сакральной ценностью, находящейся в

центре, причем достижение цели[63] субъектом пути всегда влечет за собой повышение ранга в социально-мифологическом или сакральном статусе. Движение по пути в мифопоэтическом пространстве превращает потенциальность пути в актуальную реальность и подтверждает действительность-истинность самого пространства, «пробегаемого» этим путем, и, главное, доступность для каждого познания пространства, его освоения, достижения его сокровенных ценностей. Аспект движения как внутренняя характеристика пространства особенно выявляется в тех обозначениях пространства, которые обнаруживают связь с названиями орудий движения (например, колеса); кстати, и само пространство в его целостности нередко обозначается как круг, мандала и т. п. Путь может быть известен вплоть до деталей или только в своих крайних точках (начало и конец)[64], но он всегда труден. Трудность пути — постоянное и неотъемлемое свойство; двигаться по пути, преодолевать его уже есть подвиг, подвижничество со стороны идущего подвижника, путника[65]. В мифологеме пути акцент ставится на его негомогенности, на том, что он строится по линии все возрастающих трудностей и опасностей, угрожающих мифологическому героюпутнику и даже его жизни. В пути выделяется начало, исходный пункт, т. е. то место, в котором находится мифологический герой или участник соответствующего ритуала в момент начала действия, конец пути (цель движения), кульминационный момент пути (см. ниже) и некоторые участки пути, рассматриваемые как отмеченные. Начало пути — тот локус, который считается естественным для субъекта пути, — жилище богов для бога (небо, гора, вершина мирового дерева, сказочный дворец, святилище храма и т. п.) или дом для человека, будь то сказочный герой, участник ритуала или заказчик заговора. В силу очевидной известности начало пути иногда не описывается подробно, развернуто или даже остается вовсе не указанным. Конец пути — противоположный началу локус в том отношении, что он всегда — цель движения, его явный или тайный стимул. Конец образует главное силовое поле пространства, без преодоления которого центр недоступен. В этом конце находятся высшие сакральные ценности, признаваемые в данной модели мира, или то основное препятствие, опасность, угроза, которые, будучи преодолены или устранены, непосредственно открывают доступ к этим сакральным ценностям и связанному с ними изменению статуса (человек становится святым, подвижником или героем; сказочный герой — царем или богом и т. п.). Самое существенное состоит в том, что начало и конец пути могут не быть жестко фиксированы в реальном пространстве. Начало может быть на периферии, где-то далеко от сакрального центра (ср. Илью Муромца, отправляющегося из села Карачарова «прямоезжею дорогой» в стольный град Киев), и в таком случае конец пути совпадает с этим центром. Но

и начало пути может быть в центре — в своем доме, укрытом от опасностей и освященном божественной силой, в своем дворце, в своем святилище или храме, а конец, напротив, далеко от центра, в чужой периферии (ср. путь сказочного героя или мифологического персонажа, отправляющегося из дома на край света, в тридесятое царство, в нижний мир). Но в обоих случаях, где бы ни находились начало и конец пути, существенно, что «опробуется» («проверяется») все пространство[66] и что достижение конца всегда обозначает выполнение задачи, достижение цели (или непосредственно, если конец совпадает с сакральным центром, или опосредствованно, если конец находится на враждебной периферии, где нужно уничтожить опасности [например, чудовище, враждебное божество, злого духа, вообще противника] или получить волшебный предмет [живую воду, талисман, ключ и т. п.], что и откроет доступ к сакральному центру или принесет ему обновление, усиление его сакральных свойств и т. д.). При незакрепленности начала и конца пути они скрепляются именно самим путем и являются его функцией, его внутренним смыслом. Через них путь осуществляет свою установку на роль медиатора: он нейтрализует противопоставления этого и того, своего и чужого, внутреннего и внешнего, близкого и далекого, дома и леса, «культурного» и «природного», видимого и невидимого, сакрального и профанического (или градуально: сакрального — менее сакрального). Отмеченность начала и конца пути как двух крайних точек-состояний, пределов выражается и предметно (дом — храм и/или дом — иное царство и т. п.), и персонажно (достигший конца пути всегда обладает более высоким статусом, чем он же в начале пути).

В определенном смысле можно условно считать, что путь всегда ведет к чаемому центру: независимо от его реальной локализации он выделен как своего рода центр в мифопоэтическом аксиологическом пространстве. Единственное, видимо, исключение — путь в Нижний мир, в преисподнюю, в царство смерти. Туда отправляются не только с целью приобрести некий избыток (например, живую воду, дающую вечную жизнь и юность), но и с тем чтобы компенсировать элементарную недостачу (например, вернуть жизнь умершему). Ср. разные варианты таких путешествий, отнюдь не всегда кончающихся успехом: сошествие Инанны в подземный мир, странствия Гильгамеша к праотцу Утнапишти (Утнапиштиму) с целью обретения бессмертия, нисхождение Орфея в Аид, чтобы вызволить из него Эвридику, путешествия в царство смерти Одиссея, Энея, Богоматери (схождение во ад в сюжете хождения Богородицы по мукам, ср. распространенный иконографический сюжет схождения Иисуса Христа во ад), странствия по кругам ада, описанные в «Божественной комедии», и многие другие примеры в мифологических, фольклорных и собственно литературных текстах, где установи-

лась длительная и прочная традиция описания пути в царство смерти (уже в Древнем Египте, Двуречье, Индии, не говоря об античности). Этому пути вниз противостоит путь вверх — на небо[67]. Если для богов, живущих на небе, но участвующих и в земных событиях, этот путь не удивителен, то мифологически отмеченным исключением являются мотивы попадания на небо (особенно при жизни) отдельных людей (обычно за благодетельный образ жизни и/или для получения божественных наставлений), а ритуально отмечены институализированные путешествия на небо, в Верхний мир, совершаемые шаманом во время камланий (впрочем, те же шаманы, а в некоторых традициях особые, «черные» шаманы, могут путешествовать и в Нижний мир[68]). Точно так же в индивидуальном опыте медитации, транса, молитвы, особенно в мистических эзотерических системах, известны такие небесные путешествия душ; иногда описывается и сам путь души и ее превращения[69], в других случаях описание пути сводится к минимуму или вовсе редуцируется, акцент же делается на контакте души и божества (ср. мотив диалога души с богом, хорошо известный как в мистических традициях, так и — шире — вообще в духовной литературе, в художественной словесности и в изобразительном искусстве). Естественно, что путь вверх и вниз описывается, как правило, тем подробнее, чем дифференцированнее структура Верхнего и Нижнего миров и чем богаче мифологическим содержанием разные зоны этих миров (ср. более подробные описания пути вверх и вниз в алтайской традиции с ее многослойными мирами). Следует при этом помнить, что только мифологический персонаж или служитель культа (шаман) исключительных качеств способны совершить вертикальный путь вверх и/или вниз, т. е. «пройти» всю Вселенную по вертикали, тогда как «прохождение» мира по горизонтали, как правило, просто связано с принадлежностью к классу героев, подвижников или к особому состоянию (например, участие в ритуале, в паломничестве и т. п.). Отсюда и различие: простой смертный может реально вступить на горизонтальный путь и при особых усилиях проделать его, но вертикальный путь может быть проделан лишь фигурально — его душой.

Но и горизонтальный путь сложен, и его совершение — признак отмеченности. В мифопоэтических описаниях этого пути бросаются в глаза две особенности. Одна из них относится как бы к внутренней характеристике пути с точки зрения воплощения в разных частях пути свойства «быть сакральным». Под этим углом зрения различаются два вида пути, отмечаемые разными объектами: 1) путь к сакральному центру, строящийся как овладение все более и более сакральными концентрическими зонами с находящимися в них объектами, вплоть до совмещения себя с этим сакральным центром, обозначающего полноту благодати, причастия, освященности, и 2) путь к чужой и страшной периферии, мешающей соединению с сакральным цен-

тром или же уменьшающей сакральность этого центра; этот путь ведет из укрытого, защищенного, надежного «малого» центра — своего дома, точнее — из образа святилища внутри дома (красный угол с образами, очаг с живым огнем, домашний жертвенник и т. п.) — в царство все возрастающей неопределенности, негарантированности, опасности. Вот эта в т о р а я особенность мифопоэтических описаний пути и реализуется в текстах, типичным примером которых могут служить заговоры или некоторые виды сказок, в которых изображается возрастание энтропии и ужаса по мере развертывания пути: дом → двор → поле → лес, болото, теснина → яма, дыра, колодец, пещера → иное царство. При этом типе пути сакральные ценности, высшее в данной модели мира благо обретается не постепенным к нему приближением, как в пути первого типа, а наоборот — через предельное удаление от него, но зато вдруг, сразу, в максимально сложной и исполненной риска борьбе-поединке со злом, обладающим избытком силы и агрессивности. В первом случае допустимы несколько попыток приблизиться к сакральному центру, во втором — только одна: ее цена — поражение и смерть или же победа и жизнь. Характерно, что мифопоэтическое сознание отдает предпочтение этому второму пути, т. е. ситуации риска, случая, почти неконтролируемого выбора, предельного драматизма. Интересно, что даже относительно простая и «спокойная» схема первого типа — постепенное приближение к сакральному центру — в мифах, связанных с основным годовым ритуалом, взвинчивается и драматизируется. Оказывается, что до сих пор ясно членимый и надежно охраняемый в отдельных своих частях путь, как и вся структура сакрального пространства, лишь п о в и д и м о с т и свои и сакральные: на самом деле, динамическое злое начало уже не в меньшей мере, чем доброе начало, пытается контролировать и путь, и «собираемое» (проходимое) им пространство: все начинает приходить в состояние неустойчивости, все теряет свои контуры, двоится, переходит одно в другое (ср. наиболее характерную трактовку Антихриста как имитатора Христа, почти от него не отличаемого, у Вл. Соловьева), и нужен новый (как в «начале», т. е. во время творения) подвиг-жертва, который восстановит и весь путь, и через него всю структуру сакрального пространства-времени, и контроль над ними добрых божественных сил. Этот динамический образ пути, связанного с предельным риском, отвечает глубинному соотношению особенностей человеческого восприятия мира и вероятностному характеру постигаемого этим восприятием мира. Значимо и ценно то, что связано с предельным усилием, жертвой, с ситуацией «или— или», с тем, что не просто получено, а завоевано, в чем (или благодаря чему) произошло становление человека как героя, как божества или богоподобного, богоравного существа. Именно эта установка лучше всего объясняет самое структуру пути в описаниях второго типа. Мало того, что такой путь

строится, как было сказано, по принципу возрастающей сложности и опасности: он еще полон неопределенностей, незапланированных препятствий, импровизированных угроз, неожиданностей разного рода. Кульминационный момент пути совпадает с максимумом энтропии. Он приходится на стык двух частей, указывающих границу-переход между двумя по-разному устроенными «подпространствами» (отсюда особая выделенность всех вариантов «границы»: порог, дверь, лестница, окно, мост и т. п. — и необходимость особой внутренней сосредоточенности героя в этих ответственных местах — от сказочных персонажей до персонажей Достоевского).

Если орудийное выражение неопределенности на пути — перекресток, развилка дорог, каждая из которых сулит опасность, то орудийным воплощением самой опасности, кризиса, некоего провала в пути (выпадение одного из необходимых его звеньев, так сказать, «выдирка» из пути и, следовательно, связываемого им пространства), служит мост, переправа. В этом месте опасность сгущается настолько[70], что ставится под угрозу сама реальность пути и возможности его преодоления. В мифопоэтическом сознании в такой ситуации весь путь как бы сжимается в ничтожный по протяженности, но важнейший по значению участок — в мост[71]. Переправа через этот самый ответственный участок пути особенно сложна: она требует от героя-путника смелости (поединок с чудовищем), хитрости и изобретательности (герой переправляется через этот участок пути в образе животного или будучи зашитым в шкуру, с помощью птицы, на коне или лодке, по дереву, по лестнице, по ремням, используя волшебное средство или чудесного вожатого), особого покровительства: в опасном месте особый жрец совершает ритуал обезвреживания злой силы[72]; отсюда обычай ставить в самом опасном месте пути (в частности, на переправе, у моста или на самом мосту и т. д.) крест, часовню, изображение божественного покровителя дорог (ср. «гермы» в Древней Греции или изображения Гекаты τριμόρφη), другие символы безопасности и успеха; вместе с тем преодоление этих участков пути требует и особого поведения путника: бдительности, соблюдения запретов, в частности некоторых специфических табу, и т. п. Невыполнение этих правил нередко ведет к гибели путника и, значит, к незавершенности пути, к разъединению со сферой сакрального. Впрочем, не меньшее внимание и забота могут уделяться в архаичных культурах и благоприятным, особенно сакральным, местам. Характерный пример, сохраняющийся и в культурах иного типа, — алтарная преграда в виде иконостаса с изображением святых. Эта преграда отмечает то место пути, соответственно — пространства, где проходит граница между невидимым высшим божественным миром и видимым человеческим земным миром. Для предстоящего иконостасу верующего иконостас — место ангелофании, встречи с невидимым миром, о котором свидетельствуют святители. Через не-

го человек входит в богообщение, тем самым восстанавливая связь между двумя частями пути-пространства. Именно поэтому эта пространственная граница сама сакральна и выступает как основная веха — завершение всего пути [73].

Путь, конституируемый объектами (как топографическими, так и сакральными), отмечающими участки пути, и нередко в целом соотнесенный с определенными временны́ми координатами, выступает как один из важнейших пространственно-временны́х классификаторов или — более узко — как еще одна модель «спациализации» времени. Одним из воплощений такой классификационной функции пути следует считать очень широко распространенную мифологему о пути Солнца или соответствующего солнечного божества (его коней, колесницы, ладьи и т. п.) в течение суточного или годового цикла. Эта мифологема небесного пути Солнца нередко обрастает рядом мотивировок мифологического характера, из которых более других известны две — борьба с чудовищем, проглатывающим Солнце к концу дня и изрыгающим его на грани ночи и утра, или несовместимость Солнца и Месяца в связи с историей так называемой «небесной свадьбы». Не случайно, что как раз божества, связанные с Солнцем, имеют особо тесное отношение к пути. Помимо хорошо известного пути древнеегипетского бога Ра (который, кстати, определяет собой и путь звезд), сто́ит особенно указать на точное (почти наукообразное) описание двухфокусного циклического пути ведийского бога Пушана, связанного с Солнцем; этот путь предполагает повторение, у него две пространственно-временны́е кульминации [74]. Пушан родился на в ы с о т е и вторично — в г л у б и н е, в яме, рожденье было в н о ч и года (ср. RV VI, 58, 1), в с е р е д и н е ночного часа, на ю г е; в другой раз он родился в середине года, на севере (любопытно, что оба эти крайних полюса циклического пути Пушана кратчайшим образом соединяются вертикальным путем, символизируемым Аджа-Экападом, одноногим козлом) [75]. Мифологема пути, часто в своей основе кругового, повторяется в связи со многими древнеиндийскими божествами, так или иначе соотносимыми с Солнцем [76]. В других традициях мотив пути также связывается с солярными божествами — от космического хоровода Аполлона до хождения латышского Усиньша за пастухами-ночлежниками и их скотом по ночным дорогам. Но, как и в других традициях, актуальны и земные пути. Особо рельефное воплощение образ земного пути и его божества получает в фигурах Гермеса или Меркурия.

Некиим образом небесного (солнечного) пути может быть и реальный путь (нередко именно круговой или предполагающий во всяком случае возврат к исходной точке), совершаемый, например, некоторыми автохтонными австралийскими племенами по с в о е й племенной территории. Эти «круговые» путешествия, совершаемые ежегодно, соотносимы с тотемическими мифами о странствованиях предков. Наиболее четко сохранившиеся мифы

(например, у аранта или лоритья) строятся примерно по одной схеме. Тотемные предки проделывают путь (в одиночку или группой) на свою родину (обычно на север, но иногда и на запад); недалеко от родины они встречаются с местными «вечными людьми» того же самого тотема. После этого тотемные предки уходят в пещеру, под землю, превращаются в скалы, камни, деревья, чуринги. Но особенно важно, что весь путь с исключительной подробностью характеризуется имевшими место событиями: тщательно отмечаются все стойбища, места трапез, встреч, смертей (в частности, в этих местах нередко образуются тотемические центры) и т. д. Сам путь представляется нелегким: считается, что его нужно прокладывать заново (чуринги, культовые жезлы, некоторые другие сакральные предметы рассматриваются как орудия, с помощью которых творится путь). Сходное движение по периметру пространства («круговой» путь) предполагается и в специальных ритуалах освоения нового пространства (захвата новых земель, ср. нем. *Landnahme*), его освящения (вплоть до крестных ходов вокруг церкви и т. п.), и в выборе места для поселения или для отдельного дома (ср. освящение пространства, на котором должно быть построено поселение или дом, и освящение основных центров, например, переднего угла и печи при ритуале перехода в новый дом у восточных славян [77]), и в обведении жениха и невесты вокруг некоего символа, совершаемом под руководством жреца типа реконструированного Хокартом «открывателя путей». Освящение пространства и его ключевых точек достигается не только самим фактом актуализированного путе-шествия, но и жертвоприношением, помещением в отмеченных точках сакральных символов (крест, икона, другие знаки благополучия) [78], разного рода оберегами и амулетами, молитвами, заговорами, соблюдением определенных правил поведения в пути. Во всех упомянутых случаях проделанный «круговой» путь имеет целью освоение внутреннего пространства и усвоение его себе через познание его самого и его вещно-объектной сферы, через изгнание злого, деструктивного начала.

«Объектная» насыщенность пути, имеющая свое объяснение в глубинах мифопоэтического сознания и обычно выступающая как смысловой центр всей мифологемы пути и композиционная ось соответствующих мифологических текстов (ср. роль такого же композиционного центра в мотиве переправы в сказках), позже становится уже не всегда мотивированным стилистическим приемом в жанре мифологизированных итинерариев (типа знаменитого древнекитайского каталога гор и морей «Шань хай цзин» или обширных фрагментов топографических списков или классификаций в квазиисторических записях или реестрах в Древнем Двуречье, Китае, у древнегреческих логографов и т. д.). Даже в средневековых итинерариях по Европе, преследовавших вполне определенные практические цели, еще вполне отчетливо сохраняются как элемен-

ты структуры и стиля мифопоэтические представления о пути. Точно так же и в поэтическом творчестве больших художников постоянно всплывают архетипические образы пути [«Одиссея» Гомера, «Энеида» Вергилия, «Божественная комедия» Данте, у Бэньяна, у Гете и немецких романтиков (ср. типично романтическую мифологему путешествия в Италию как воплощения общего устремления — *Dahin*!), Гоголя, Достоевского, Блока, Белого, Рильке и др.].

Горизонтальный путь может развертываться не только на земле, в Среднем мире, но и в Нижнем (ср. выше о поэтапном странствовании Инанны) и в Верхнем, на небе (наиболее типичный пример — образ Млечного пути, он же — Птичий путь, Дорога душ; ср. др.-греч. ὁδὸς ψυχῶν в связи с указанием Пиндара о душах, направляющихся за Океан путем Зевса — Διὸς ὁδόν; ср. также Небесную реку, путь, по которому герой преследует своего противника или животное; иногда, правда, как у финских народов, Млечный путь теряет свойство горизонтальности и представляется в виде мирового дерева [79]). Вырожденный вариант мифопоэтического пути — улицы в городе, определяющие сеть связей между частями целого подчеркиванием иерархических отношений (выделение главной улицы; нахождение на ней или на площади, в которую она впадает, символов высшей сакральной или десакрализованной светской власти и т. п.). В некоторых сильно геометризованных культурах известны улицы, указывающие стороны света и, следовательно, участвующие в более глубокой символической игре [80]. Наконец, уместно упомянуть о пути как образе дурной вечности (ср. обреченность на такой путь Вечного жида); подобный путь не принимает участия в становлении субъекта, он не только бесконечен: он безблагодатен, но и бесполезен, так как он лишен подлинно творческого начала и ничему не может научить (как и беспрестанный путь Сизифа — в гору с камнем и с горы, вслед за скатившимся камнем). Особый тип нарочито затрудненного пути представляет собой л а б и р и н т: для того чтобы в пространстве лабиринта найти путь, открыть его, необходимы или сверхчеловеческие способности, ясновидение, высшее сакральное знание, или хитрость и помощь со стороны сочувствующих (ср. историю Тесея и Ариадны с ее путеводной нитью). Но есть и такой тип «трудного» пути, который связан с подлинным спасением и искуплением (ср. крестный путь на Голгофу с особо выделяемыми 12 остановками на этом пути — от смертного приговора до смерти на кресте).

Во многих мифопоэтических и религиозных традициях мифологема пути выступает не только в форме зримой реальной дороги, но и метафорически — как обозначение линии поведения (особенно часто нравственного, духовного), как некий свод правил, закон, учение, своего рода вероучение, религия. Во многих случаях ценность пути состоит не столько в том, что он венчается некиим успехом, достижением благого и чаемого состояния,

сколько в нем самом[81]. Целью является не завершение пути, а сам путь, вступление на него, приведение своего *Я*, своей жизни в соответствие с путем, с его внутренней структурой, логикой и ритмом. Не случайно, что целый ряд великих духовных концепций подчеркивают именно то, что есть путь и его можно открыть. Будда называл свое учение не иначе, как Срединным путем (др.-инд. *madhyamā pratipad*, пали *majjhimā paṭipadā*), поскольку в плане практического поведения он противопоставлялся крайнему аскетизму и гедонизму, а в метафизическом плане — учениям, согласно которым «все существует» или «ничто не существует»[82]. В буддийском символе веры «Четырех Благородных Истинах» говорится не только о том, что существует страдание, существует его причина и существует прекращение страдания, но и о том, что существует путь к прекращению страданий. Структура этого пути восьмерична[83]: правильное вйдение, правильная мысль, правильная речь, правильное действие, правильный образ жизни, правильное усилие, правильное внимание, правильное сосредоточение. Этот путь — единственный противовес дурной бесконечности сансарического существования, единственный шанс в сотериологических чаяниях человека. Поэтому Срединный путь буддизма — путь спасения, путь к Нирване («Вот путь, и нет другого...». «Дхаммапада» XX, 273—274).

Фактически путем является и учение о Дао, развитое Лао-цзы в «Дао-Дэ цзине» и усвоенное также конфуцианством (хотя иногда предполагается обратное направление заимствования). Уже в раннечжоуском Китае начала, видимо, оформляться идея Дао — Пути, Истины, Порядка, естественного пути самих вещей как выявления их внутренней сущности и их взаимосвязи в мире. Как истинный путь Дао противопоставляется ложному пути. С путем связано знание во всей его полноте, хотя люди не всегда признают это: «Если бы я владел знанием, то шел бы по большой дороге. Единственная вещь, которой я боюсь, — это узкие тропинки. Большая дорога совершенно ровна, но народ любит тропинки» («Дао Дэ цзин», 53)[84]. В древнекитайских философско-религиозных трактатах учение о пути (или Путь как учение) играет совершенно исключительную роль. «Путь Неба и Земли может быть полностью выражен в одной фразе: Так как он лишен двойственности, то поэтому невозможно постичь, как он создает вещи. О пути Неба и Земли [можно лишь говорить], что [он] всеобъемлющ, устойчив, высок, ярок, что [сфера его действия] огромна и что [он] постоянен» («Ли цзи», гл. 53). О пути Неба и Земли, о правильном и неправильном пути, о пути совершенного и благородного человека, о естественном пути, о пути размышления говорится постоянно. Особое внимание привлекает к себе путь Неба: «То, что даровано [человеку] Небом, называется его природой; [действия], соответствующие этой природе, называются [правильным] путем; упорядочение [этого] пути назы-

вается воспитанием. От [правильного] пути ни на миг нельзя отойти; то, от чего можно отойти, вовсе не является [правильным] путем» (там же, гл. 52).

Древнееврейский монотеизм также строится как учение о пути, указуемом Господом: «Укажи мне, Господи, пути Твои» (Пс. XXIV, 4), «Ты укажешь мне путь жизни» (там же. XV, 11), «научи меня, Господи, пути Твоему» (там же. XXVI, 11), «все пути Господни — милость и истина...» (там же. XXIV, 10), «держись пути Его» (там же. XXXVI, 34), «Праведен Господь во всех путях Своих» (там же. CXLIV, 17) и т. п. Сотни раз в Библии говорится о пути Господа, завета, жизни, мудрости, правды, разума, милости, праведности, света и т. п., но нередко речь идет и о другом пути — пути неправедности, греха, лжи, зла, беззакония. Этих путей нужно сторониться, избегать вступать на них, исправлять их, ибо, говорит Господь: «Я буду судить вас, дом Израилев, каждого по путям его...» (Иез. XVIII, 30). Особенно актуально противопоставление прямого и кривого пути (ср. Пс. XXXVI, 14, но — Притчи, II, 15), очень существенное и для древнеиранской традиции (Аша-Арта — Друдж, т. е. Правда — Ложь [85]). Новый Завет в значительной степени продолжает библейскую образность и символику пути («Учитель! Мы знаем, что Ты справедлив, и истинно пути Божию учишь». Мф. XXII, 16; ср. путь истины, спасения, прямой путь, но и ложный путь, Каинов путь и т. п.), но в нем же дан и незнакомый Ветхому Завету экзистенциально обнаженный и предельно личный, персонифицированный образ пути — «Фома сказал ему: Господи! Не знаем, куда идешь; и как можем знать путь? — Иисус сказал ему: Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Иоан. XIV, 5—6).

В гностицизме понимание пути к спасению предполагает прежде всего самопознание человека. Основатель манихейства Мани усвоил из гностицизма учение о роли познания (ср. мудрость), обращенного на самораскрытие человека, и через это самопознание — пути к богу, к спасению. Познание самого себя, т. е. внутреннее просветление, «самооткровение» (об этом говорится уже в известной надписи на дельфийском храме Аполлона и Сократом платоновской «Апологии»), помогают установить связь между первородной чистотой, грехопадением и его искуплением на пути к спасению, т. е. установить весь путь общечеловеческого духовного опыта. И позже многие религиозные и философские учения строятся как изложения пути, т. е. не столько как некий статический свод правил (типа катехизиса), сколько в виде динамической модели последовательного движения, восхождения духа, т. е. пути, могущего содержать в себе такие отрезки, в отношении которых не существует готовых рекомендаций [86].

Мифопоэтические представления о пути в значительной степени были усвоены и более поздними эпохами. В частности, сам характер пути и его

роль в становлении героя как субъекта пути не только в значительной степени определяют характер хронотопа в художественных текстах, но и предопределяют жанровый тип этих текстов (ср. античный авантюрный роман испытания, авантюрно-бытовой роман, биографический роман, как и более поздние жанровые разновидности — рыцарский роман, плутовской роман, роман воспитания и т. д.) и тип самого героя этих текстов [87]. Этой определяющей роли пути в произведениях указанных жанров соответствует жизнестроительная программирующая роль образа своего пути во всей его целостности (прогнозирующая функция), хорошо известная по жизненному и творческому опыту больших поэтов, художников, композиторов, мыслителей, религиозных деятелей. «Первым и главным признаком того, что данный писатель не есть величина случайная и временная, является чувство пути», — писал Блок («Душа писателя», 1909). Будущий путь дает о себе знать художнику, не находящему ответа в эмпирической жизни, и ведет его вперед: *Не жди последнего ответа, | Его в сей жизни не найти. | Но ясно чует слух поэта | Далекий гул в своем пути* («Стихи о Прекрасной Даме») [88].

Из сказанного выше с очевидностью следует, что для мифопоэтического сознания путь, не совпадая с пространством, выступает как его квинтэссенция, его интенсифицирующая суммация, его линейный одномерный образ. Само пространство определяется через совокупность путей, которые могут находиться в нем (сам же путь в значительной степени соотнесен с типом персонажа, который может являться субъектом пути). Тем самым набор путей данного пространства определяет пространство с точки зрения его проходимости-преодолимости, является сжатым итогом динамических потенций этого пространства, его конструктивных возможностей и недостатков, которые со временем могут стать locus'ом деструктурирующих тенденций в данном пространстве. Признаки начинающегося процесса демифологизации и десакрализации пространства (ср. абстрактную пространственную экстенсивность с обилием случайностей, с одной стороны, и автоматизмов, с другой; «техническую» неконкретизированную связь пространства и времени; пассивность и известную «механистичность» героя в отношении пространства и времени и т. п. как характерные черты античного романа) прежде всего отражаются в образе пути. В этом смысле путь находится в первом ряду демифологизирующихся пространственных объектов. Но было бы принципиальной ошибкой (повторяющейся, однако, неоднократно) считать этот процесс демифологизации пространства основной тенденцией в развитии так называемых «сильных» текстов (художественных, религиозных, некоторых видов философских), реализующейся тем полнее, чем более удален во времени данный текст от прошлого и чем ближе он к настоящему времени. Действительно, многое в образе пространства (и пути) демифологизируется, становится

добычей времени, овеществляется и навсегда остается в своей эпохе, в породившем его локусе и ближайших его локально-временны́х окрестностях. Но нельзя упускать из виду, что в наиболее значительных художественных текстах нового времени снова и снова генерируется подлинно мифопоэтическое и самодовлеющее пространство, выступающее как противовес отпадающим и технизированным образам пространства. Это новое «завоевание» или, точнее, усвоение себе, обживание, одухотворение пространства совершается в разных направлениях и разными способами. Среди них — создание новых мифологем о пространстве, которые иногда становятся лейтмотивом целых текстов и «разыгрываются» не только на уровне образов и идей, но и на собственно языковом уровне.

Характерный пример — творчество Андрея Белого («Пепел», проза — «Петербург» и другие романы). Несколько образцов:

> *Довольно: не жди, не надейся — | Рассейся, мой бедный народ! | В пространство пади и разбейся | За годом мучительный год! | ...Исчезни в пространстве, исчезни, | Россия, Россия моя!* («Отчаянье»); — *Огоньками злых поверий | Там глядят в простор | ...Придавила их неволя, | Вы — глухие дни...* («Деревня»); — *В пространство бежит — убегает | Далекая лента шоссе | ...Слагаются темные тени | В узоры промчавшихся дней* («Шоссе»); — *Пролетают поля росяные. | Пролетаю в поля: умереть. | Пролетаю: так пусто, так голо... | Пролетают — вон там и вон здесь — | Пролетают за селами села, | Пролетают за весями весь; | ...Мать Россия! Тебе мои песни — | ...Там в пространства твои ледяные | С буреломом осенним гудеть* («Из окна вагона»); — *Окрестность леденеет | Туманным октябрем. | ...Прокружится, проveет | И ляжет под окном, | ...Там путь пространства чертит... | Ямщик ударил звоном | В простор окрестных мест. | ...В небытие утонет, | Затянет вечным сном || Пространство, время, бога | И жизнь, и жизни цель — | Железная дорога, | Холодная постель* («Телеграфист»); — *В пустое, в раздольное поле | Лечу, свою жизнь загубя: | Прости, не увижу я боле — | Прости, не увижу тебя! || На дальних обрывах откоса | Прошли — промерцали огни; | Мостом прогремели колеса... | Усни, мое сердце, усни! || Несется за местностью местность — | Летит: и летит — и летит...* («В вагоне»); — *...А нынче в родную деревню, | Пространствами стертый, бредет. | ...Туманится в сырости — тонет | Окрестностей никнущий вид. | Худые былинки наклонит, | Дождями простор запылит — || Порыв разгулявшейся стужи, | В полях разорвется, как плач... || ...Но путник, лихую сторонку || Кляня, убирается прочь...* («Бурьян»); — *Поля моей скудной земли | Вон там переполнены скорби. | Холмами пространства вдали | Изгорби, равнина, изгорби! || ...Просторы голодных губерний || Просторов*

простертая рать: | *В пространствах таятся пространства.* | *Россия, куда мне бежать* | *От голода, мора и пьянства?* || *...Там Смерть протрубила вдали* | *В леса, города и деревни,* | *В поля моей скудной земли,* | *В просторы голодных губерний* («Русь»); — *И в раздольи, на воле — неволя;* | *И суровый свинцовый наш край* | *нам бросает с холодного поля* — | *Посылает нам крик: «Умирай»...* («Родина»); — *И сердце прославит неволю* | *Пространств и холодных высот* («Бегство»); — *Как очи строгие глядят,* | *Как дозирающие очи;* | *И космы бледные летят* | *В пространства неоглядной ночи.* || *И ставни закрывать велит...* | *Как пробудившаяся совесть...* || *О, ледени, морозный ток,* || *В морозом скованной пустыне!..* («В поле»); — *Вдали — иного бытия* | *Звездоочитые убранства...* || *И, вздрогнув, вспоминаю я* | *Об иллюзорности пространства* («Под окном»); — *Вздохнешь, уснешь, — и пепел ты,* | *Рассеянный в пространствах ночи...* («Просветление»); — *Восстань в сердцах, сердца исполни!* | *Произрастай, наш край родной...* | *Из моря слез, из моря муки* | *Судьба твоя — видна, ясна:* | *Ты простираешь в высь, как руки,* | *Свои святые пламена* — || *Туда, — в развалы грозной эры* | *И в визг космических стихий...* («Родине»); — *Золотые пространства,* | *Золотые поля...* («В полях») и др. [89]

Ср. еще в «Петербурге» Андрея Белого: геометризация хаотической узости «пространства», перевод ее на язык дискретных геометрических элементов: куб, квадрат, плоскость, параллелепипед, линия, проспект, стрела, перспектива, центр, середина, угол, перекресток; «циркуляция» (или марионеточные движения) как механическое подчинение пространства; число 4 как константа; фобии пространства («Боялся *пространства он*; — Несомненно в сенаторе — развивались: *боязни пространства*; безотчетную грусть вызывали *пространства*»); множества пространств и их специфика («...чтобы, фыркая, понести огромного Всадника в глубину равнинных *пространств* и обманчивых стран; — И опять, там, в *пространстве* возникли теперь уже лазурные всадники; — невероятный *простор*... летела безмерность; *пространства* летели навстречу; ...они мчали через какие-то... все же... *пространства*... Да, наши *пространства* не ваши; течет там в обратном порядке... Мировое *пространство* пустынно, как комната! ...будете отлетать в мировые безмерности, одолевая *пространства* — *пространствами* становясь»); «человеческие» пространства — тела, души, ума («...друг о друга затерлись два пункта — *пространство* руки и *пространство* лица... воздел он *пространство* зрачков своих; ...видел всегда *два пространства*: одно — материальное...; другое — не то, чтоб духовное... блики и блески... они заволакивали пределы *пространств*; так в *пространстве* роилось *пространство*; мозговые *пространства*... в душевных *пространствах* запутался авторский взор»); «заполнение» пространства (*толпа*, *токи людские*, *гуща*, *тело*, *рой*, *куча*, *гурьба*, *многоножка* и т. п.).

Особо надо упомянуть о разных видах гуманизации пространства, насыщения его антропоцентричными элементами, «заражения» его духовностью [90] (исходная ситуация — бог как пространство — см. вед. *Vi-raj*; связь про-

странства с божественным началом обнаруживается и в понятии *makom* в палестинском иудаизме I в., ср. *makom kadoš*, святое место и т. п.)[91]; создание текстовых образов пространства иконического типа и актуализацию метаязыкового уровня в пространственных описаниях[92]; создание и интериоризацию в читательское сознание разных видов «необъективного игрового пространства» (проблема формирования «резонансных» структур, объединяющих воспринимаемое и воспринимающее как единое двуипостасное текстовое поле)[93] и многое другое.

То же относится и к произведениям изобразительного искусства, на примере которых особенно четко обнаруживаются и сама тенденция к завоеванию пространства, и последовательные этапы ее реализации. Трансформация живописной плоскости в трехмерную конструкцию с единым оптическим центром, определяемым новым принципом сходящейся (исчезающей) перспективы (ср. торжество «оптического» начала над «концептуальным»), со сбалансированным отношением структуры систематической перспективы и формируемыми ею остальными элементами (размер, форма объектов и т. п.), одним словом, технизация живописного пространства в эпоху Ренессанса привела по сравнению с иконописью Средних веков к ограничению «концептуального» слоя как носителя мифопоэтических потенций, но вместе с тем к созданию нового многообразия типов живописного пространства (ср. тему пространства у Джотто и других тречентистов, у мастеров «космизированного» пейзажа XVI в. и т. д.)[94] и формированию новых мифопоэтических конструкций. Ср. в связи с этим проблему «глубины» пространства в контексте такой важной оппозиции, как плоскостность — глубинность, в значительной степени определяющей целое художественной формы (ср. идеи Вёльфлина); проблему отражения «места» зрителя в произведениях изобразительного искусства — типологию «перспектив» (ср. сочетание «перспективного» и «неперспективного» пространства или различных перспектив для противопоставления разных планов в иконе или картине); проблему создания «иллюзионистического» пространства в XVII в. и позже (Пиранези, Бибиены, Гонзага и др.); проблему «деформации» пространства как его топологических преобразований (начиная с Сезанна, ван Гога, Матисса и особенно широко далее, например в кубизме) и т. п.[95]

Наконец, даже развитие современных точных наук (прежде всего — физического цикла, отчасти и биологического) приводит к ряду выводов, которые в известном отношении ближе к мифопоэтической концепции пространства, чем к усредненному и шаблонизированному «бытовому» образу пространства, с одной стороны, и к идеальному геометрическому пространству Ньютона, с другой. Не менее характерно, что аналогии современным научным представлениям о пространстве возникают в некоторых предельных (в

частности, и с мифопоэтической точки зрения) ситуациях, а именно тех, которые описывают появление пространства и его исчезновение.

Первый случай — уже рассмотренный выше тип порождения пространства из ничего, точнее — вы-пускание, про-из-ведение его из Первочеловека, т. е. экстериоризация пространства вовне из некоего «внепространственного» центра, сопоставимая со «взрывом» космического ядра, приведшего к возникновению Вселенной через ее расширение, распространение во всех направлениях от центра (от Первочеловека, понимаемого как *Я*, в мифопоэтической картине мира). Учитывая изоморфизм микрокосма (*Я*) и макрокосма (Вселенная), необходимо сделать заключение, что в центре, находившемся вне пространства, уже как бы присутствовала *in nuce* (в сжатом виде, в зародыше) пространственность, которая описывает *Я* (ср. теории о врожденном характере представлений о пространстве), самого Первочеловека, а будучи выведена вовне, — и весь мир. Отсюда — тезис о человеке (*Я*) как мере всех вещей (мира). Похоже, что эта схема экстериоризации пространства по сути дела совпадает с современным пониманием (в ряде биологических, математических и философских концепций) пространства-времени как описания организма самого человека, как знания (внутреннего) человека о самом себе. Представление о пространстве-времени как своего рода языке человека, обращенном на самого себя, который потом становится языком и мерой окружающего мира, находит объяснение в структуре механизма стабильности у первобытного человека и в необходимости быстрого обмена информацией, например, в такой типовой ситуации, как опасность, страх, когда участников ситуации прежде всего интересует вопрос — где и когда[96]. Согласно теории французского математика Р. Тома, всякое «событие» во внешнем мире может быть описано как «элементарная катастрофа», т. е. как результат конфликта режимов в пространстве-времени (при этом «именно структурно устойчивые катастрофы априори наиболее подготовлены к выживанию в столкновении "Материя → Дух", составляющем суть восприятия; иначе говоря, "катастрофы" заразительны: взаимодействуя с отзывчивым субстратом, они воспроизводят в нем свое подобие»[97]). Развивая идеи морфогенеза как происхождения и эволюции (в широком понимании) биологических структур, Том подчеркивает, что всякое пространственное (local) морфологическое или физиологическое явление в живом организме происходит в соответствии «to a local biochemical determinism»[98], и проблема состоит в том, чтобы «объяснить стабильность и воспроизводимость глобальной пространственно-временнóй структуры в терминах организации самой этой структуры». Некоторые биолого-математические модели, предложенные в последнее время (например, модель топологии мозга К. Зимана[99]), дают как будто возможность поставить вопрос о снятии того «про-

странственного» парадокса сознания, который наиболее четко был сформулирован Н. Гартманом в цитированном в начале этой работы отрывке [100].

Второй случай противоположен первому: он относится к интериоризации пространства (мира), т. е. к в-биранию (в-тягиванию, во-влечению) его в себя, когда уже внешний мир, проецируясь на человека, на *Я*, задает ему свою меру. Ср. экстатические состояния (например, в сновидениях, дивинациях, в мистическом трансе), при которых человек ощущает себя в сильном пространственном поле, налагающем на него свою структуру, испытывает своего рода «спациализацию» или же — в ином аспекте — присутствует при «исчезновении» пространства (и времени, как в апокалиптическом пророчестве) или же, напротив, при творении нового пространства и времени (см. выше). При этом пространство как бы пресуществляется в экстатическое сгущение энергии субъекта [101].

Эти предельные состояния сознания объясняют в известной мере всю типологию пространственных трансформаций, фиксируемых в сновидениях (ср. сжимаемость пространства и его «взрыв» — «дурная» пространственность; легкая «проходимость» пространства и его сгущение, «окостевание», делающее движение в нем крайне затруднительным), включая и феномен так называемого «мнимого» пространства, возникающий при нередком в снах обратном движении времени (из будущего в настоящее), когда оно «вывернуто через себя», как и все, что в нем находится или с ним связано (в том числе и пространство). Такое «мнимое» пространство, связанное с телеологическим временем, возникает и при патологических изменениях сознания. На основании таких и подобных им явлений «уничтожения» пространства и времени (ср. «уничтожение» материи) в некоторых современных концепциях подчеркивается возможность «непространственности» (как и «невременности») высших слоев реального мира. Впрочем, аналогии между мифопоэтическими представлениями о пространстве и концепциями современной науки и философии, конечно, не могут быть исчерпаны только предельными ситуациями и вкратце описанными реализациями пространственных парадоксов. Параллели, сходства, аналогии, переклички отмечают и некоторые фундаментальные категории бытия и познания в их связях с пространством. Достаточно указать на то, что современные попытки связать топологические свойства пространства с его причинной структурой в значительной степени соотносимы с архаичной концепцией связи особенностей мифопоэтического пространства с соответствующим фрагментом «глобально-детерминистской» сетки.

В том, что написано до сих пор, неоднократно и как бы сам собой возникает вопрос о соотношении пространства и текста, прежде всего в самой сложной и наиболее диагностически важной позиции, — когда текст соотно-

сится с мифопоэтическим пространством, в котором основными являются не метрически-количественные, а топологически-качественные признаки. Соотношение пространства и текста может пониматься по-разному, но, как бы оно ни понималось, оба члена соотношения должны иметь нечто общее, единое (именно этот аспект стоит здесь и сейчас в центре внимания, а не аспект различия). Это общее и единое намечается уже в соотношении пространства и вещи (объекта) — в их взаимной расположенности, симпатии, взаимоприемлемости. Пространство приуготовано к принятию вещей, оно восприимчиво и дает им себя, уступая вещам форму и предлагая им взамен свой порядок, свои правила простирания вещей в пространстве. Абсолютная неразличимость («немота», «слепота») пространства развертывает свое содержание через вещи. Благодаря этому актуализируется свойство пространства к членению, у него появляется «голос» и «вид» (облик), оно становится слышимым и видимым, т. е. осмысляемым (в духе идей прокловых «Первооснов теологии»). На этом уровне пространство есть некий знак, сигнал. Более того, вещи высветляют в пространстве особую, ими, вещами, представленную парадигму и свой собственный порядок — синтагму, т. е. некий текст. Этот «текст пространства» обладает смыслом, который может быть воспринят как сверху (чем-то вроде Единого в учении Прокла, тем, *кому ничто не мелко*), так и снизу — через серию промежуточных эманаций, когда появляется субъект осмысления этого «текста пространства», принадлежащий уже к стандартному типу. В этом смысле можно говорить о пространстве как потенциальном тексте, его вместилище (таком, что оно взаимосвязано со своим «наполнением»). Вместе с тем реализованное (актуализированное через вещи) пространство в этой концепции должно пониматься как сам текст[102], т. е. как результат наложения на ровное, широкое, открытое пространство некоей сети, плетения, текстуры как материи в ее «опространствленной» форме (соответствующие два состояния-этапа красноречиво кодируются и в «языковой» мифологии: с одной стороны, *pro-storъ*, *ravah*, *spatium* и т. п., с другой, практически непереводимое — лат. *textum* 'текст'; собств. 'ткань, связь, построение', ср. также 'слог, стиль', от *texere* 'ткать, плести, строить, вы-страивать, сочетать, слагать', но и 'сочинять').

Если есть такой аспект пространства, в котором оно может пониматься как текст, то тезис о тексте как пространстве тем более не должен вызывать удивления, хотя, в действительности, все типологически возможные реализации этого тезиса трудно исчислимы и не могут стать предметом рассмотрения в этой статье, посвященной только самому принципу соотношения пространства и текста. Поэтому здесь можно ограничиться лишь общим указанием на роль «пространственности» в тексте. Простейший слу-

чай — зависимость текста от пространства (реального) и наоборот. Человеческая культура хорошо знакома с двумя типами этой зависимости, чаще всего касающимися простых текстов типа сообщения о некоем событии («как было на самом деле») без какой-либо интерпретации или комментариев: текст нужно разместить на данном строго ограниченном пространстве, исчисляемом числом страниц, фраз, строк, знаков и т. п. (т. е. пространство задано, и задача состоит в том, как построить заполняющий это пространство текст), или же: пространство (его объем) не задано и не ограничено, но задан объем самого текста в «текстовом» измерении (количество информации, подлежащей передаче, выбранный масштаб «подробности» и особенности языковой формы, кодирующей текст), и, следовательно, сам текст определяет, каким будет занимаемое им пространство. Существенно более сложный случай — соотношение описываемого данным текстом пространства и самого текстового пространства, т. е. признакового пространства (Merkmalraum) текста. В разных случаях это соотношение выглядит по-разному. Особенно неожиданные результаты обнаруживаются в связи с художественно-литературными (и вообще мифопоэтическими) текстами. В этих случаях соотношение двух вступающих в игру пространств указывает на степень деформации внешнего пространства (т. е. описываемого, внетекстового) языком и специальными художественными приемами при переводе его внутрь текста (т. е. в текстовое пространство)[103]. Само же «признаковое пространство текста» не только метафора, но и результат совершенно реальной трансформации внешнего пространства при введении его в текст как целое, распространения «пространственности» на все сферы и аспекты текста, его «тотальной» спациализации. Такое текстовое пространство образует особое силовое поле, внутри которого все (включая и время) говорит на языке этого «внутреннего» пространства.

«Пространственность» в текстах (здесь, как и в прежних рассуждениях, речь идет прежде всего о «сильных» текстах) захватывает и все их элементы, которые в силу этого более или менее естественно могут быть описаны принципиально пространственными структурами (моделями). Ср. «геометризованные» представления значимых эстетических отношений между звуками (или буквами) в тексте, между грамматическими формами и лексемами, между членами синтаксических конструкций; не подлежит сомнению практическая или по крайней мере теоретическая возможность пространственной трактовки поэтических тропов и фигур, лично-персонажной структуры текста (инвентарь действующих лиц и налагаемая на них сеть, определяющая распределение форм грамматического лица; «мерность» текста и связанная с ней проблема «точки зрения», соотношения «голосов» и т. п.), мотивов, сюжетов и даже жанров и родов художественной словесности[104]. Таким образом, в на-

стоящее время вырисовываются перспективы особой «спациализованной» поэтики, отсылающей как к самому тексту, так и к «правилам» его чтения (литературоведческо-читательский аспект) сквозь призму «пространственности». При этом следует иметь в виду, что существует огромное количество стандартных текстов (их типов, родов, жанров), непосредственно ориентированных на изображение пространства: мифы творения (возникновение пространства, заполнение пространства в результате космической организации или культурных деяний); эсхатологические мифы (опустошение пространства, его сокращение, исчезновение-гибель); тексты о соответствии макрокосмического и микрокосмического пространств (мифы о Первочеловеке, мифопоэтические «предмедицинские» трактаты, мистическая медицина, биология, алхимия); операционные тексты типа сказок, загадок, магических формул и т. п., в которых проверяется процедура заполнения (ср. сказки типа «Теремок» и др.) и опустошения (ср. заговоры с формулой последовательного изъятия объектов из данного пространства), его расширения и сужения, разных его трансформаций; тексты о структуре пространства (в частности, о серии вложенных друг в друга пространств) и измерении его основных параметров; тексты о ритуальном пространстве (описание святилищ, храмов, сакральных мест — topographia sacra)[105] и соответствующих церемониях, обрядах, праздниках; тексты, посвященные пути и разным его видам — восходящий и нисходящий, прямой и кривой, центростремительный и центробежный (также и круговой), реальный и мысленный, новый (впервые) и повторный, односубъектный и многосубъектный, профанический и сакральный и т. п. (ср. итинерарии, землеописания, в частности «чужих» стран, путешествия, перегринации, странствия души, практически все виды романной литературы и т. д.); тексты об одушевлении, «гуманизации» пространства — комнаты, до́ма, города (ср. опыт европейской литературы — Бальзак, Диккенс, Достоевский и др.)[106], тексты «топографического» типа (ср. «готический роман», немецких романтиков, особенно Гофмана, французскую «неистовую» школу: Гюго, Жанен, Сю, ср. Сент-Бева как теоретика топографического метода и т. д.); тексты о парадоксальном пространстве (описания заколдованных, заклятых мест, пространств с особой геометрией[107], иллюзорных, мнимых и иных пространств) и т. д. Спациализация захватывает и образ времени, столь существенный в художественной литературе XX в.[108] Свои наиболее полные триумфы «пространственность» справляет в романе, который с этой точки зрения может рассматриваться и как наиболее совершенная модель пространственных отношений в художественном тексте[109], и как та сфера, где «пространственность» находит себе все новые и новые отражения и образы. Весьма показательно, что через категорию пространства, через «пространственность» текст выходит за пределы самого себя, вовлекая в сложный комплекс и чита-

теля. В этом контексте чтение текста может быть представлено как замыкание того, что было (тогда — там — он), с *теперь* — *здесь* — *Я* (это совмещение, в основе которого лежит своего рода подыскивание себе, своему *Я* парадигмы, генеалогии, причины, обладает важной психотерапевтической функцией), а интерпретация текста литературоведом — как построение промежуточных (ср. *inter-pret-*) пространств, включая и потенциально мыслимые.

Подобно тому как мифопоэтическое пространство «сильнее» пространства профанического (будь оно бытовым, геометрическим, физическим и т. п.), так и внутреннее пространство художественного текста «сильнее» любого внешнего пространства. В этом смысле такой текст выступает как некое экспериментальное устройство, на котором конструируются, опробуются, проверяются нигде более не мыслимые возможности. Поэтому не случайно, что «сильные» тексты характеризуются, как мифопоэтическое пространство, присутствием в них эстетического начала, логосных потенций, внутренней свободы (ср. «внешнюю» свободу внетекстового пространства). Внутреннее (текстовое) пространство свободы неизмеримо сложнее, насыщеннее и энергичнее внешнего пространства. Оно таит в себе разного рода суммации сил, неожиданности, парадоксы; оно взрывчато и принципиально эктропично. В нем снимается проблема размерности и отделенности пространства и времени. Оно есть чистое творчество как преодоление всего пространственно-временнóго, как достижение высшей свободы. Именно поэтому с таким пространством «великого» текста связывается бесконечное множество интерпретаций, которыми этот текст живет «вечно» и всюду. Разница между текстом обычного типа и «великим» текстом не количественна, а качественна: «великий» текст ни в каком случае не определяется занимаемым им внешним пространством. Создание «великих» текстов есть осуществление права на ту внутреннюю свободу, которая и создает «новое пространство и новое время», т. е. новую сферу бытия, понимаемую как преодоление тварности и смерти, как образ вечной жизни и бессмертия.

Тема пространства и текста имеет органическое продолжение в другой, более интенсивно формулируемой теме соотнесенности пространства и тела (→ *Я*), которое выступает не только как его часть, но и (в известных пределах) как *преформирующий* пространство смысл. Речь идет о выработке в пространстве все более сгущающейся, драматизирующейся и проникающейся личными и личностными началами части этого пространства, которая выступает как субстрат будущего непространственного *Я*, воспринимающего свое «материнское» пространство, оценивающего его и создающего новые пространства. Но и в соотношении *Я* — *пространство* особую роль играет

т е л о. Оно не только то средостение-матрица, которое позволяет судить о пространстве: обратным образом оно дает пространству «язык», чтобы говорить о самом *Я* — о его целостности, соподчиненности ему частей, как бы не замечаемых в этом целом (идеальное состояние, здоровье), связях с тем, что вне *Я*, — о внешнем пространстве и внешне-внутреннем пространстве, т. е. о самом себе, о т е л е. «Quand on est enfant on se découvre, on découvre lentement l'espace de son corps, on exprime la particularité de son corps par une série d'efforts...», — но это в детстве, при возрастании. В старости, при болезни и распаде, проводником *Я* в его теле-носителе становится б о л ь: «Il y a des instants où mon corps s'illumine... J'y vois tout à coup en moi... je distingue les profondeurs des couches de ma chair; et je sens des zones de douleur, des anneaux, des pôles, des aigrettes de douleur. Voyez-vous ces figures vives? cette géométrie de ma souffrance? Il y a des ces éclairs qui ressemblent tout à fait des idées» (*P. Valéry*. Soirée avec monsieur Teste) или: «In dieser Periode kam mir mehr und mehr zu Bewußtsein, daß die Krankheit dieses Leidenden nicht auf irgendwelchen Mängeln seiner Natur beruhe, sondern im Gegenteil nur auf dem nicht zur Harmonie gelangten großen Reichtum seiner Gaben und Kräfte. Ich erkannte, daß Haller ein Genie des Leidens sei, da er... in sich eine geniale, eine unbegrenzte furchtbare Leidensfähigkeit herangebildet habe... "hören Sie einmal den Satz: 'Man sollte stolz auf den Schmerz sein — jeder Schmerz ist eine Erinnerung unsres hohen Ranges'. Fein! Achtzig Jahre von Nietzsche!"» (*H. Hesse*. Der Steppenwolf; фраза — цитата из «Фрагментов» Новалиса); «frate mio asino» — назовет св. Франциск свое тело, продолжая длительную традицию противопоставления души и тела. Ср. также глубокие мысли Валери в его «Réflexions simples sur le corps», 1943 (Œuvres, I. Paris, 1957, p. 923—930).

П р и м е ч а н и я

[1] См.: *N. Hartmann*. Philosophie der Natur. Berlin, 1950, S. 15. О категории пространства в этом учении ср.: *Т. Н. Горнштейн*. Философия Николая Гартмана. Л., 1969, с. 208—216.

[2] Эта связь, естественно, может быть выражена и корректнее, что, впрочем, в данном случае не является необходимостью.

[3] Ср.: *Н. Бор*. Атомная физика и человеческое познание. М., 1960.

[4] См.: *M. Heidegger*. Die Kunst und der Raum. Sankt Gallen, 1969 (не говоря о других исследованиях этого автора, ср. особенно: *Idem*. Holzwege. Frankfurt am Main, 1963). — В высшей степени характерно, что в искусстве идея овладения пространством отчетливо обозначилась д о Галилея и Ньютона. Один из основных мифов Ренессанса — миф о том, как Deus artifex (summus artifex) побеждает пространство, подчиняет его себе путем последовательного наложения форм и образов, усваиваю-

щих пространство Великому Художнику — будь то Бог или человек (см.: *А. Chastel*. Le mythe de la Renaissance. 1422—1520. Genève, 1969; а также: *А. Ф. Лосев*. Эстетика Возрождения. М., 1978, с. 73—76). Отсюда стремление к идеальным, совершенным (абсолютным) формам как знакам завоеванного (или отвоеванного) пространства — от набросков идеального города у Пьеро делла Франческа до реального купола Санта Мария дель Фьоре и даже до попыток осмысления и планирования пространственных искусств (ср. метод моделей Альберти, в частности интерес к членению человеческого тела). Во всех этих случаях принципиально меняется само отношение к пространству: человек берет на себя задачу, которая раньше была уделом Бога или даже превышала божественные возможности.

[5] См.: *В. И. Вернадский*. Размышления натуралиста: Пространство и время в неживой и живой природе. М., 1975 (особенно: «На грани науки. Пространство естественных наук и пространство философии и математики», с. 15—19; «О состояниях физического пространства», с. 50—63 и др.); *M. Jammer*. Concepts of Space: The History of Theories of Space in Physics. Cambridge, Massachusetts, 1954; Problems of Space and Time / Ed. by J. J. C. Smart. N. Y.—London, 1964; *A. Einstein*. Space // Encyclopaedia Britannica, v. 20, 1968, p. 1070 и сл. и др. Из других работ ср.: *J. J. C. Smart*. Spatialising Time // Mind, 1955, April, v. 64, p. 239—241; *E. Borél*. Space and Time. N. Y., 1960; *O. Bollnow*. Mensch und Raum. Stuttgart, 1963; *K. Kannegiesser*. Raum, Zeit und Unendlichkeit. Berlin, 1966; *Р. Я. Штейнман*. Пространство и время. М., 1962; *А. Н. Вяльцев*. Дискретное пространство-время. М., 1965; *А. Фридман*. Мир как пространство и время. М., 1965; *А. М. Мостепаненко, М. В. Мостепаненко*. Четырехмерность пространства и времени. М.—Л., 1966 и др. Из старых работ ср.: Новые идеи в математике. Сб. 2: Пространство и время. 1. СПб., 1913 (В. Вундт, Э. Мах, А. Пуанкаре и др.).

[6] Если принять за точку отсчета мифопоэтические представления о пространстве, то даже кантовское определение пространства как в н е ш н е г о априорного созерцания (при том что время — внутреннее), как того, что не воспринимается извне, а налагается познающим субъектом на данные чувственных восприятий, что «идеально», «субъективно», предшествует вещи в пространстве и т. п., — обнаруживает ряд недостатков и неясностей, некоторую содержательную бедность, которую нужно понимать в том плане, что многие утверждения о мифопоэтическом пространстве не находят себе эквивалента у Канта, не могут быть переведены на язык его теории пространства (и времени). Кант работает как бы с наиболее нейтральной и семантически бедной частью того пространства, которое знала мифопоэтическая традиция.

[7] Жизнь, по А. Бергсону, была «как бы огромной волной, которая распространяется от одного центра и которая по всей окружности останавливается и превращается в колебание на месте; в одной только точке препятствие было побеждено, толчок прошел свободно. Этой свободой отмечена человеческая форма».

[8] К этому же и.-евр. **ten-* восходят и другие обозначения времени, ср. др.-ирл. *tan* 'время' (*in tain* 'когда').

[9] Ср. также *orbis* как обозначение человеческого рода, человечества, равно отсылающее и к временнóй (возраст, век, поколение), и к пространственной (земля) мотивировкам.

[10] Ср. нередкие языковые мифологемы типа др.-инд. *sat-* (*sant-*) 'сущий' при *satya-* 'истина' — оба слова от корня *as-* 'быть'.

4. Заказ № 695.

[11] Ср., с одной стороны, представление о годе как о гнезде Брахмана («Поистине год — это образ состоящего из частей. Поистине от года рождаются эти существа. Поистине с годом возрастают рожденные; в году они исчезают. Поистине поэтому год — Праджапати, время, пища, гнездо Брахмана — *brahma-nīḍam…*» Maitrī-Upan. VI, 15, ср. также Chānd.-Upan. III, 19, 1; Kauṣ-Upan. I, 6 и др.), а с другой стороны, такие загадки о времени, в которых год уподобляется образам пространства, в частности колесу (RV I, 404, 11) или дереву (или столбу, брусу) с гнездами: *Стоит дуб, на дубу двенадцать сучьев, на каждом сучке по четыре гнезда…* или *Стоит столб до небес, на нем двенадцать гнезд, в каждом гнезде по четыре яйца, в каждом яйце по семь зародышей* и т. п. О совмещении пространственных и временны́х структур в образе мирового дерева (по сути дела, оно и «годовое» дерево, что подтверждается и языковыми данными ряда традиций) писалось уже раньше. Ср. также круглые бубны шаманов, по которым происходит ориентация в пространстве («карта») и во времени («календарь»). Наконец, и космическое яйцо реализует единую пространственно-временну́ю тему.

[12] Противопоставление профанического и сакрального (абсолютного) времени не могло, строго говоря, не иметь и своего пространственного аналога. Известно, что для архаичного мифопоэтического мышления пространство неоднородно: оно состоит из сакрального центра, обладающего абсолютной реальностью, и профанического периферийного пространства, примыкающего к «un chaos périmetrique». См.: *M. Eliade*. Le Sacré et le Profane. Paris, 1965, p. 21; *A.-Ph. Lagopoulos*. L'orientation des monuments des cultures de mentalité archaïque, I. Paris, 1969, p. 13—14; *E. Cassirer*. The Philosophy of Symbolic Forms, v. 2: Mythical Thought. Yale Univ. Press, 1955, p. 103—104 и др. («выражение временны́х отношений развертывается только через пространственные отношения… Всякая ориентация во времени предполагает ориентацию в пространстве… Членение пространства на направления и зоны идет параллельно членению времени на фазы»). Тот же стимул, который лежит в основе идеи абсолютного времени, обнаруживается и в связи с абсолютным пространством, космизированным и сакрализованным уже в силу того, что только в нем есть устойчивая точка для ориентации. Поэтому, когда Кассирер (указ. соч., с. 104) говорит о пространстве как о структуре, в которой, хотя «целое (всё) и не выводится из части его на основе детерминированных законов, но каждая часть отражает структуру целого», по сути дела, имеется в виду именно абсолютное пространство, соотнесенное в своей глубине с абсолютным временем.

[13] Ср.: «Простор, продуманный до его собственного существа, есть высвобождение мест… Простор есть высвобождение мест, вмещающих явление бога, мест, покинутых богами, мест, в которых божественное долго медлит с появлением. Простирание простора несет с собой местность, готовую для того или иного обитания. Профанные пространства — это всегда провалы сакральных пространств, часто оставшихся уже в далеком прошлом… В просторе и дает о себе знать, и вместе таится событие. Эту черту пространства слишком часто просматривают. И когда ее удается разглядеть, она все равно остается еще трудноопределимой, особенно пока физически-техническое пространство считается тем единственным, к которому заранее должна ожидать привязки всякая пространственная характеристика. — Как происходит событие простора? Не есть ли оно вмещение, причем опять же в двояком смысле

допущения и устроения? Во-первых, простор уступает чему-то. Он дает править открытости, допускающей, среди прочего, явиться и присутствовать вещам, от которых оказывается зависимым человеческое обитание. Во-вторых, простор приготовляет вещам возможность принадлежать каждая своему «для чего», и исходя из этого друг другу. — В двусложном простирании — допущении и приготовлении — происходит осуществление мест... Место открывает всякий раз ту или иную область, собирая вещи для их взаимопринадлежности в ней. В месте играет собирание вещей — в смысле высвобождающего укрывания — в их области...» *M. Heidegger*. Op. cit. (перевод В. В. Бибихина, см.: *Мартин Хайдеггер*. Время и бытие. М., 1993, 314; — «Каждая вещь существует как бы в пространстве возможных атомарных фактов. Это пространство я могу мыслить пустым, но не могу мыслить предмет без пространства» (см.: *Л. Витгенштейн*. Логико-философский трактат. М., 1958, 2.013). — К теме взаимопринадлежности во временнóм плане ср. у Баратынского: *Мгновенье мне принадлежит, | Как я принадлежу мгновенью...*

[14] См.: *А. В. Лебедев*. Ψυχῆς πείρατα (О денотате термина ψυχή в космологических фрагментах Гераклита 66—67 Mch) // Структура текста. М., 1980, с. 129 и сл.; ср. также: *M. L. West*. Early Greek Philosophy and the Orient. Oxford, 1971.

[15] Наряду с тождественной идеей, нерожденной и негибнущей, ничего не воспринимающей в себя и ни во что не входящей (во-первых), и чем-то подобным этой идее и носящим то же имя — ощутимым, рожденным, вечно движущимся, возникающим и вновь исчезающим, воспринимаемым посредством мнения, соединенного с ощущением (во-вторых) (см.: Timaeus 52a).

[16] О платоновском понимании пространства ср., в частности: *A. Manson*. Die Spuren der platonischen Dialektik der Eins und der Zwei im platonischen Timaios. Heidelberg, 1967, S. 61 и сл. («Der platonische Raum als anschauliche Vermittlung der Seinsbereiche»).

[17] Ср.: «Подобно этому и начало, назначение которого состоит в том, чтобы во всем объеме хорошо воспринимать отпечатки (ἀφομοιώματα καλῶς μέλλοντι δέχεσθαι) всех вечно сущих вещей, само должно быть по природе своей чуждо каким бы то ни было формам. А потому мы не скажем, будто мать и восприемница (μητέρα καὶ ὑποδοχήν) всего, что рождено видимым и вообще чувственным, — это земля, воздух, огонь, вода... Напротив, обозначив его как незримый, бесформенный и всевосприемлющий вид (ἀνόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές), чрезвычайно странным путем участвующий в мыслимом и до крайности неуловимый, мы не очень ошибемся» (Timaeus 51a).

[18] См.: *Платон*. Соч.: В 3 т., т. 3, ч. 1. М., 1971, с. 656 (комментарии).

[19] Ср. во второй части гетевского «Фауста» мотив Матерей в связи с пустым пространством. С темой матери-материи и Матери-Земли связана, конечно, и тема матери-города, столицы, страны (ср. μητρό-πολις) как воплощения женского варианта Пуруши, о чем см.: *В. Н. Топоров*. Текст города-девы и города-блудницы в мифологическом аспекте // Исследования по структуре текста. М., 1987, с. 99—132).

[20] И здесь возникает ситуация, которую применительно к несколько иному материалу описал Сепир: «Язык есть средство литературы... Литература, отлитая по форме и субстанции данного языка, отвечает свойствам и строению своей матрицы. Писатель может вовсе не осознавать, в какой мере он ограничивается или стимулируется, или вообще зависит от этой матрицы, но как только ставится вопрос о переводе его про-

изведения на другой язык, природа оригинальной матрицы сразу дает себя почувствовать. Все его достижения рассчитаны или интуитивно обусловлены в зависимости от формального "гения" его родного языка; они не могут быть выражены средствами другого языка, не претерпев соответствующего ущерба или изменения» (см.: *Э. Сепир.* Язык. Введение в изучение речи. М.—Л., 1934, с. 174 [ср. *Э. Сэпир.* Избранные труды по языкознанию и культурологии. М., 1993, с. 196]; позже к этим мыслям снова привлек внимание Р. О. Якобсон). Не случайно, что в опыте больших писателей известны примеры борьбы с этой диктатурой родной языковой матрицы — вплоть до сознательного нарушения ее правил или даже перехода на другой язык (с другой матрицей).

[21] Др.-греч. χώρα обозначает пространство (ср. ἐν χώρᾳ κινεῖσθαι. Plat., о движении в пространстве), промежуток, расстояние, место, область, край, страну, деревню и т. п. Ср. χωρέω 'отступать, уходить, идти', но особенно — 'принимать, содержать, вмещать' [к паре χώρα 'страна' — χωρέω 'отступать', 'уходить', ср. точное семантическое соответствие *страна/сторона — сторониться* (устраняться)]. С семантической точки зрения существенны и такие примеры, как χωρίς 'отдельно, порознь, врозь'; 'кроме того, не считая, за исключением, иначе' (ср. платоновскую материю как аналог и н о г о); 'без'; χωρισμός 'отделение, разделение, разобщение', χωρίζω 'отделять, разобщать' и т. п. В связи с идеей «вмещения» ср. параллель между «пространством мест» (например, в переводе сонета XXXV Петрарки, сделанном Державиным: *Задумчиво, один, широкими шагами | Хожу, и меряю пустых п р о с т р а н с т в о м е с т* как переинтерпретация стихов *Solo e pensoso i più deserti campi | vo mesurando a passi tardi e lenti*...) и «временем лет» (ср. «Повесть в р е м е н н ы х л е т»).

[22] В этой связи тема пространства рассматривается в контексте проблемы скульптурного тела: «Нам следовало бы научиться сознавать, что вещи сами суть местá, а не только принадлежат определенному месту. — В таком случае мы на долгое время были бы вынуждены допустить странное положение вещей: — Место не находится в заранее заданном пространстве наподобие физически-технического пространства. Последнее впервые только и развертывается под влиянием мест определенной области. — О взаимодействии искусства и пространства пришлось бы думать, исходя из понимания места и области. Искусство как скульптура: вовсе не овладение пространством. — Скульптура была бы не противоборством с пространством. — Скульптура была бы телесным воплощением мест, которые, открывая каждый раз свою область и храня ее, собирают вокруг себя свободный простор, дающий вещам пребывать в нем, и человеку обитать среди вещей... По-видимому, объем уже не будет отграничивать друг от друга пространства, в которых поверхности облекают что-то внутреннее, противопоставляя его внешнему. То, что получило название объема, должно было бы утратить свое имя, значение которого лишь столь же старо, как техническое естествознание Нового времени... А что стало бы с пустотой пространства? ...возможно, как раз пустота сродни собственной сути места и поэтому есть вовсе не отсутствие, а произведение... Пустота не ничто. Она также и не отсутствие. В скульптурном воплощении пустота вступает в игру как ищуще-проектирующее вы-пускание, создание мест... Скульптура: телесно-воплощающее про-изведение мест и посредством этих последних — открытие областей возможного человеческого обитания, возможного пребывания окружающих человека, касающихся его вещей. — Скульптура: телесное воплощение истины бытия в ее создающем местá про-из-ведении» (*M. Heidegger.* Op. cit.).

[23] При др.-инд. *rájas* 'пространство', и обозначение творческого женского принципа (ср. платоновскую материю с ее становлением) *Vi-rāj*, букв. '*раз- & простор/ пространство*'. Ср. мотив взаимопорождения Пуруши и Вирадж, а также историю создания Вирадж из разделенного пополам тела Брахмы. Можно напомнить, что Единое неоплатоников (ср. у Прокла) развертывает свое содержание в виде расчлененной и «едино-раздельной» (по терминологии перевода А. Ф. Лосева) формы всякого бытия (ум, душа, тело, т. е. Космос). Ср. в коптском тексте Евангелия от Филиппа: «Евхаристия — это Иисус, ибо его называют по-сирийски Фарисатха, т. е. тот, кто распространился. Действительно, Иисус пришел, распяв на кресте мир». См.: *М. К. Трофимова*. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979, с. 176.

[24] См.: *M. Heidegger*. Op. cit. — В традиционной русской модели мира с пространством связывалась именно воля (а не свобода!), предполагающая экстенсивную идею, лишенную целенаправленности и конкретного оформления (туда! прочь! вовне!) — как варианты одного мотива «лишь бы уйти, вырваться отсюда»; ср. державинский вариант: *Зачем же в Петрополь на вольну ехать страсть, | С пространства в тесноту, с свободы за затворы...* («Евгению. Жизнь Званская»). Свобода, напротив, понятие интенсивное и предполагающее целенаправленное и хорошо оформленное самоуглубляющееся движение. Если волю ищут вовне, то свободу обретают внутри себя, через серию последовательных ограничений, повторных возвращений к своему *Я* — в том локусе, где свобода и необходимость лишь ипостаси друг друга (ср. выше о мотиве взаимопорождения Вирадж и Пуруши). При таком понимании свободы ей соответствовало бы некое внутреннее, самосвертывающееся, сгущающееся пространство, которое можно было бы сопоставить с лат. *in-volutio* (: *in-volvo*) или с чем-то вроде русск. *внутрь-идéние* (: **внутрить*), ср. *утрóба*, ст.-слав. **жтроба** как обозначение этого внутреннего пространства («чревное», «родимое» пространство, ср. противопоставление *родная сторона — чужая* [*лихая*] *сторона*). Чудовищная сгущенность состояния свободы сродни сверхплотной материи или ядерным синтезам. — Ср. гностический образ пространства-свободы: «Когда вы сделаете двоих одним, и когда вы сделаете внутреннюю сторону как внешнюю сторону и внешнюю сторону как внутреннюю сторону и верхнюю сторону как нижнюю сторону... образ вместо образа, — тогда вы войдете [в царствие]» (Евангелие от Фомы. См.: *М. К. Трофимова*. Указ. соч., с. 162—163).

[25] Т. е. нового пространства и нового времени, ставших новой мифологемой в русской литературе начала XX в. Ср.: Это будут новые времена и новые пространства (*Андрей Белый*. Драматическая симфония); — *Словно мы — в пространстве новом, | Словно в новых временах* (*Блок*. Милый брат, завечерело...; ср. в письме к матери от 1 апреля 1910 г.: «Там есть такое место: "Будто я в пространствах новых, будто в новых временах", — вспоминает Дарьяльский слова когда-то любимого им поэта... И невольно слова любимого поэта напоминают другие слова, дорогие и страшные: В бесконечных временах...»); — *Как вы были в пространстве новом, | Как вне времени были вы...* (*Ахматова*. Поэма без героя). В неполном виде ср.: *Что селения наши убогие, | Все пространства и все времена!..* (*Сологуб*); — *Все времена и все пространства | ... Ты преломил сквозь хрустали* (*Зенкевич*); — *Я вижу — вне времени и расстояния — | Над бедной землей неземное сия-*

ние... (*Г. Иванов*) и др., в конце концов связанные с пророчеством о том, «что времени уже не будет» (Откр. X, 6), и с видéнием нового мира: *И увидел я новое небо и новую землю, ибо прежнее небо и прежняя земля миновали...* (Там же, XXI, 1).

[26] Аналог новой жизни, т. е. жизни после смерти, в бессмертии.

[27] Характерно, что большинство обозначений пространства или пространства-времени (т. е. мира) так или иначе связано с положительной в оценочном плане мотивировкой. Обычно подчеркиваются такие особенности пространства, как его просторность, открытость (и, следовательно, обозримость, воспринимаемость чувствами, без чего невозможна сама категория «эстетического», ср. αἰσθητός или αἴσθησιν ἔχειν...; в частности, у Платона), ровность, вместительность, свободность, соответствие мере и через нее приятность, приемлемость, положительность. Уместно указать вкратце на ряд примеров. Ср.: слав. **mirъ* : **měra* : **milъ* и т. п.; — авест. *ravah-* 'пространство' (ср. *ravas-čarāt-* 'was sich im Freien bewegt'), лит. *erdvẽ*, то же : слав. **orvьnъ* 'равный, ровный', ср.-ирл. *róe*, *rói* 'ровное поле' : готск. *rūms* 'широкий, просторный' : тох. АВ. *ru-* 'открывать'; — лат. *spatium* 'пространство' (и 'время') : *spēs* 'надежда', *pro-sperus* 'процветающий, счастливый, благоприятный', слав. **sporъ* 'богатый' (но и 'долго длящийся, быстрый' и т. д.), др.-инд. *sphāta-* 'большой, сильный', *sphīti-* 'процветание' и т. п.

[28] И следовательно, в тексте. Эта возможность открывается только в силу того, что Слово (и текст) обладают некиими общими с пространством чертами. Прежде всего Слово (и текст) пространственно и постольку открыто, свободно. Оно принципиально может быть образом самого пространства, его про-из-ведением (если обратиться к гейдеггеровской манере выражения). В этом смысле можно говорить о пространстве, описывающем само себя, о части, которая говорит про целое, к которому она принадлежит, т. е. о метонимии, понимаемой в спациальном ракурсе как описание одной единицы пространства с помощью другой, т. е. такое описание, которое предполагает в своих истоках соотнесение части пространства со своей собственной частью или смежной частью того же пространства. И в том и в другом случае речь идет о «сгущенном» и по необходимости «драматизированном» пространстве, которое как раз и является основной темой поэзии, решаемой с помощью метонимии: в первом случае одно место как бы «несет» в себе более чем один «местообразующий» объект (ср.: «Две неподвижные идеи не могут вместе существовать в нравственной природе, так же как два тела не могут в физическом мире занимать одно и то же место» [«Пиковая дама»] или в «Двойнике»: «...странная претензия их и неблагородное фантастическое желание вытеснять других из пределов, занимаемых сими другими, своим бытием в этом мире, и занять их место, заслуживают изумления, презрения, сожаления... ибо всякий должен быть доволен своим собственным местом...» и другие вариации своего, предназначенного только для одного человека места), а во втором — одно место примкнуто плотно и принудительно к другому, между ними нет прослойки пустоты, зоны разреженности. Об этой ситуации писалось раньше: «Только явлениям смежности присуща та черта принадлежности и душевного драматизма, которая может быть оправдана метафорически. Самостоятельная потребность в сближении по сходству просто немыслима» (*Б. Пастернак*. Вассерманова реакция).

[29] Так, в частности, понимал пространство Декарт, отрицавший атомистическое понятие пустоты.

[30] См. *В. Мочульский.* Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге. Варшава, 1887; *И. Франк-Каменецкий.* Адам и Пуруша: Макрокосм и микрокосм в иудейской и индийской космогонии // Памяти акад. Н. Я. Марра (1864—1934). М.—Л., 1938, с. 458—476; *В. Н. Топоров.* О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией мирового дерева // Тр. по знаковым системам, V. Тарту, 1971, с. 9—62 (см. перепечатку этой статьи в настоящем сборнике); *Он же.* О двух типах древнеиндийских текстов, трактующих отношение целостности—расчлененности и спасения // Переднеазиатский сборник, III. М., 1979, с. 215—228; *A. Weber.* Über Menschenopfer bei den Indern der vedischen Zeit // Indische Streifen. Berlin, 1868, S. 54 и сл.; *H. H. Schaeder.* Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung // ZDMG, 1925, Bd. 79, S. 192—268; *G. Krahmer.* Figur und Raum in der ägyptischen und griechisch-archaischen Kunst. Halle, 1931; *A. A. Esser.* Die theoretischen Grundlagen der altindischen Medizin und ihre Beziehung zur griechischen // Deutsche medizinische Wochenschrift, 1935, № 15; *S. Schayer.* A Note on the Old Russian Variant of the Purushasūkta // Archiv Orientální, 1935, R. 7, p. 319—323; *W. Kirfel.* Der Aśvamedha und der Puruṣamedha // Alt- und Neu-Indische Studien, 1951, Bd. 7, S. 39 и сл.; *S. Hartmann.* Gayomart. Uppsala, 1953; *M. Molé.* Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien. Paris, 1963 и др. В общем плане ср.: *D. Maclagan.* Creation Myths. Man's Introduction to the World. London, 1977 (особенно главу: Earth-body and Sacrifice, с. 25—27).

[31] Индейцы, обращаясь к тотемному столбу, призывают: «Расти, толстое дерево рода!»

[32] В более поздних индивидуальных концепциях продолжает развиваться идея связи Первочеловека с миром, взятым уже как духовное метафизическое начало. У Филона (De confusione linguarum, 11), например, «небесный Адам» приравнивается к Логосу, т. е. к смысловой наполненности бытия. Разительная параллель содержится в древнеиндийском мифологическом мотиве супружеской связи Праджапати, сотворившего все, что есть в мире (иногда он сам выступает как Первочеловек), со Словом — *Vāc* и рождения ими богов, олицетворявших элементы Космоса. Учение о «трех телах» Будды (*Trikāya*) отсылает как к физическим, так и духовным аспектам бытия (ср. христианское учение о Троице). Заслуживают внимания и философизированные мифологемы гностицизма о плероме (πλήρωμα), абсолютной полноте бытия, о том, как Праотец (он же Глубина), обладающий высшей потенцией и стоящий выше всякого бытия, открывает цепь развития, в результате которого появляются Ум, Истина, Логос, Жизнь и т. д. — вплоть до 30 эонов, образующих полноту абсолютного бытия. Последний эон — София, стремящаяся познать Праотца (ср. учение Валентина, II в. н. э.).

[33] Ср. «очеловечение» вселенского пространства через его связь с членами тела в таких примерах, как *подножье горы*, *горный хребет*, *устье реки*, *глава горы*, *горловина* и т. п. С некоторым основанием человека, из себя производящего мир, можно уподобить известному мифопоэтическому образу паука, испускающего из себя паутину, из которой и формируется основа мира — праматерия (ср. уподобление творца мира Брахмы такому пауку). Все это естественно соотносится со структурой системы предлогов-превербов в языке, задающей основные пространственно-временны́е координаты мира в терминах отношений, ориентированных на некий центр (*Я*, человек), при том что по происхождению многие предлоги-превербы вос-

ходят к обозначению частей человеческого тела. Тем самым многие предлоги могут рассматриваться как своего рода отражения человека и его частей в сфере языка, грамматики. Можно пойти еще дальше, выдвинув тему «антропоцентричности» языка и, в частности, его грамматики, о чем см. в другом месте.

[34] Особая роль категории цвета в связи с темой пространства видна уже из того, что цвет неотъемлем от пространства (во многих классификациях существуют стандартные соответствия между цветами и разными частями пространства, иногда представляемого в виде элементов; такие схемы существуют как в архаичных традициях, так и в опытах Нового времени, ср. у Альберти: серый — земля, зеленый — вода, синий — воздух, красный — огонь), что для зрительно-цветовых знаков важнее пространственное измерение, чем временнóе, особенно существенное для знаков слухового типа. Уже этим определяется универсальное значение категории цвета в природе и в человеческой культуре, что подтверждается самыми разнообразными фактами. В. У. Тернер, исследовавший проблему цветовой классификации у африканских ндембу, показал, что в их языке только белый, красный и черный цвета обозначаются особыми самостоятельными словами, все же другие цвета передаются производными терминами или «подверстываются» к одному из трех основных цветов. Цветовой символизм ндембу отличается исключительной детализацией и полнотой. Он реализуется и в особом ритуале, начинающемся с «тайны трех рек»: белизны, красноты и черноты; главная, или старшая, — река белизны, младшая — река черноты; река красноты (реально канавка с водой, подкрашенной кровью или краской) символизирует мужчину и женщину, слитие, смешение крови, порождающее ребенка, — и в специальном учении о цветовой символике, излагаемом инициируемым в виде наставлений. См. *В. У. Тернер*. Проблема цветовой классификации в примитивных культурах (на материале ритуала ндембу) // Семиотика и искусствометрия. М., 1972, с. 50—81; ново издание: *В. Тэрнер*. Цветовая классификация в ритуале ндембу. Проблема первобытной классификации // *В. Тэрнер*. Символ и ритуал. М., 1983. — «Пространство, время и цвет (цветность) есть формы объектов», — скажет Л. Витгенштейн (Указ. соч., 2.0251).

[35] Ср.: *E. H. Lenneberg*. Biological Foundations of Language. New York, 1967; см. также: *E. H. Lenneberg, J. M. Roberts*. The Language of Experience. Indian University Press, 1956 и др.

[36] См.: *N. Fodor*. The Search for the Beloved: A Clinical Investigation of the Trauma of Birth and Prenatal Conditioning. New York, 1949. К идее родовой травмы, послужившей исходным пунктом концепции Нандора Фодора, см.: *O. Rank*. Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse // Internationalle psychoanalytische Bibliothek, 1924, Bd. 14.

[37] Эту память, способность к воспоминанию связывают с яйцом (а не со сперматозоидом). См.: *M. L. Peerbolte*. Prenatal Dynamics. Leiden, 1954, с. 176; *Idem*. The Orgastical Experience of Space and Metapsychologic Psychagogy. Leiden, 1955, с. 18 и сл.

[38] См.: *F. B. J. Kuiper*. Cosmogony and Conception: A Query // History of Religions, 1970, v. 10, p. 91—138 (большое количество материала и ценные идеи).

[39] См.: *M. L. Peerbolte*. Op. cit., p. 176; *F. B. J. Kuiper*. Op. cit., p. 114.

[40] Наконец, «пренатальная» память могла, возможно, фиксировать различие двух «пространств — внешнего и внутреннего» — и иначе, через актуализацию идеи тела (зародыша) как границы, отделяющей внутреннее, «чревное», пространство

(внутренние полости тела) от внешнего (то, что вне тела). При этом отрицательные или положительные внешние и внутренние импульсы (раздражения, воздействия) и соответствующие им внешние и внутренние реакции организма как бы дополнительно удостоверяли пограничную функцию тела, предполагающую наличие двух разных пространств. Естественно, эта схема могла экстраполироваться и вовне — в космологическую сферу. По сути дела те же два пространства неизбежно возникают в процессе той ориентации, которая приводит как к своему следствию к регулярности пространственной картины мира. Не случайно в ориентации иногда видят выражение религиозных концепций (ср.: *P. Lavedan.* Histoire de L'Urbanisme: Antiquité — Moyen Age. Paris, 1926, p. 34—35, 157—159). А.-Ф. Лагопулос, специально исследовавший проблему ориентации архаичных памятников, говорит о двух типах: в первом из них точка ориентации находится вовне (в этом случае памятник входит в связь с внешними элементами; сам же он трактуется как занимающий центральную позицию и образующий точку конвергенции для всего, что вовне), во втором — точка ориентации находится внутри (в этом случае памятник в целом входит в связь со своими внутренними элементами; сам же он трактуется как занимающий периферийную позицию и происходящий, выводимый, из центра мира при движении из него вовне). Реально оба типа могут сосуществовать. Более того, противоборство этих двух принципов нередко определяет специфику наиболее интересных систем «двойной» ориентации (см.: *A.-Ph. Lagopoulos.* Op. cit., p. 17—18). Потребность в соотнесении себя и своей жизни с целым некиих абсолютных ценностей делает человека чутким к космическому ритму и заботливым в отношении всего того, что может рассматриваться как эталон ориентации в пространстве и времени. Поэтому «ориентированные» монументы (образ мирового дерева, храма, дольмена и т. п.) выступают как удобные посредники между абсолютным пространством (и временем) и человеком в его стремлении быть причастным этому пространству. Следует, однако, заметить, что тяга к ориентации несравненно глубже, чем человеческая природа; она заложена в самом психизме феномена жизни (начиная с его одноклеточных форм, ср. разного рода тропизмы и родственные явления). Ср.: *P. Jaccard.* Le Sens de la Direction et l'Orientation Lointaine chez l'Homme. Paris, 1932, и др.

[41] См.: *B. H. Stricker.* De Geboorte van Horus. Leiden, 1968, p. 11, 139, 155.

[42] См.: *J. Gonda.* The Vedic Concept of *aṃhas* // IIJ, 1957, v. 1, p. 33—60.

[43] Ср. выше о «новых» временах и «новых» пространствах.

[44] Ср. описание смерти Андрея Болконского: «Он видел во сне... Понемногу, незаметно все эти лица начинают исчезать, и все заменяется одним вопросом о затворенной двери. Он встает и идет к двери, чтобы задвинуть задвижку и запереть ее. Оттого, что он успеет или не успеет запереть ее, зависит все. Он идет, спешит, ноги его не двигаются, и он знает, что не успеет запереть дверь, но все-таки болезненно напрягает все свои силы. И мучительный страх охватывает его. И этот страх есть страх смерти: за дверью стоит *оно.* Но в то же время как он бессильно-неловко подползает к двери, это что-то ужасное, с другой стороны уже, надавливая, ломится в нее. Что-то не человеческое — смерть — ломится в дверь... Он... напрягает последние усилия — запереть уже нельзя — хоть удержать ее; но силы его слабы, неловки, и, надавливаемая ужасным, дверь отворяется и опять затворяется. Еще раз оно надавило оттуда. Последние, сверхъестественные усилия тщетны, и обе половинки отво-

рились беззвучно. *Оно* вошло, и оно есть *смерть*. И князь Андрей умер... "Да, это была смерть. Я умер — я проснулся. Да, смерть — пробуждение", — вдруг просветлело в его душе... Он почувствовал как бы освобождение прежде связанной в нем силы и ту странную легкость, которая с тех пор не оставляла его...» (Война и мир).

[45] Ср. экзистенциальный *Angst*, возникающий в «пограничных» ситуациях (переход из пространства в пространство также предполагает преодоление границы), не поддающихся разгадке-решению. Ср. мысли Киркегора о соотношении страха и свободы (ср. выше о связанности пространства и свободы). Об этимологической и смысловой связи *узости* (ср. об *aṃhas*) и *ужаса* у Достоевского (ср. *eng—Angst* у Рильке) см. в статье автора «О структуре романа Достоевского в связи с архаическими схемами мифологического мышления («Преступление и наказание»)» // Structure of Texts and Semiotics of Culture. The Hague—Paris, 1973, с. 246—249, 280—282. Здесь же о соотношении простор — свобода (с. 250—251). О категории страха у Софокла см.: *В. Н. Топоров*. О структуре «Царя Эдипа» Софокла // Славянское и балканское языкознание. М., 1977, с. 240—242.

[46] В этих случаях пространство как бы утрачивает свой язык. О соответствующем понятии см.: *E. T. Hall*. The Language of Space // Journal of the American Institute of Architects, 1961, February.

[47] Восстановление гармонии (*Уверенность. Уверенность. Чувство. Радость. Мир*... Отречение полное и сладостное — из записи о тех великих двух часах нового познания — 23 ноября 1654 г.) стало возможным на совсем иных путях.

[48] Эти слова Паскаля вспомнил П. П. Муратов, описывая кризис Боттичелли: «Его беспокойная душа утратила простую гармонию мира так же, как утратили ее мы. Она так же скиталась бесприютно в тех же надзвездных и холодных пространствах. Он был одним из первых художников нового человеческого сознания, выраженного в словах Паскаля...» (см.: *П. П. Муратов*. Образы Италии. 3-е изд., т. I. М., 1916, с. 173).

[49] См.: *C. Lévi-Strauss*. Mythologiques, IV: L'homme nu. Paris, 1971, p. 608 (перевод С. С. Неретиной).

[50] *«Αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινὶ νόθῳ, μόλις πιστόν»*.

[51] См.: *Т. А. Пасто*. Заметки о пространственном опыте в искусстве // Семиотика и искусствометрия. М., 1972, с. 164. Ср. также: *K. von Fieandt*. Form Perception and Modeling of Patients without Sight // Confinia Psychiatrica, 1959, II, с. 205—210 и, конечно: *А. Гильдебрандт*. Проблема формы в изобразительном искусстве. М., 1914.

[52] См.: *Т. А. Пасто*. Указ. соч., с: 164—165.

[53] В настоящее время проблема связи «надфизиологического» с физиологическим может быть введена в новый контекст, связанный с исследованиями функций полушарий мозга. См.: *К. Прибрам*. Языки мозга. М., 1975; *В. В. Иванов*. Чет и нечет: Асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978 и др. (здесь же литература вопроса).

[54] Тем не менее одно принципиально важное подобие в структуре верха и низа подтверждается материалом мифов и ритуалов, мифопоэтической биологии, анатомии и медицины, данными языка. Речь идет о соотнесении головы и testicula, о церебро-сперматическом единстве и т. д. (ср. такие инверсии, как рождение из головы, с одной стороны, и, с другой, testicula как носители мудрости, ср. русск. *мудѐ*, ст.-слав. мѫдѣ — из и.-евр. **men-dh-* : **mon-dh-*, об особом роде духовного, умст-

венного напряжения, возбуждения). У бурят почиталось небо (тэнгэри) в персонифицированном образе Эсэгэ Малана, т. е. мудрого (или плешивого) отца. Небо обладало двумя основными характеристиками: оно было наделено мудростью и способностью творить, рождать, т. е. мудростью в том объеме этого понятия, который был актуален для мифопоэтического сознания (см. *Т. М. Михайлов*. Из истории бурятского шаманизма с древнейших времен по XVIII в. Новосибирск, 1980, с. 104).

[55] См.: *E. Mach*. Space and Geometry in the Light of Physiological and Physical Inquiry. Chicago, 1906; *А. Пуанкаре*. Почему пространство имеет 3 измерения // А. Пуанкаре. Последние мысли. Пг., 1923, с. 43—47 и др.

[56] Возможно, что и некоторые другие попытки объяснения трехмерности пространства, например, аристотелевская ссылка на «совершенство», «завершенность» и «самодовлеющую полноту» трех измерений, так или иначе подхваченная в позднейшей «физической» эстетике (ср. Августина, Фому Аквинского: *claritas, integritas, consonantia*, Буонавентуру: *similitudo* и др.), могли бы быть переформулированы или в конечном счете сведены к феномену тела. То же, видимо, относится и к еще более поздней философско-умозрительной традиции объяснения трехмерности пространства (Шеллинг, Гегель и др.). См.: *S. Alexander*. Space, Time and Deity, v. 1. London, 1947; *A. Grünbaum*. Philosophical Problems of Space and Time. N. Y., 1963 и др. — Впрочем, и те опыты, в которых свойства пространства рассматриваются как вторичные по отношению к некиим физическим реальностям и, следовательно, зависимые от них (в начале этой традиции стоит Кант, который еще в 1746 г. в «Мыслях об истинной оценке живых сил» объяснял трехмерность пространства тем, что «субстанции в существующем мире действуют друг на друга таким образом, что сила действия обратно пропорциональна квадрату расстояния»), исходят из некоей физической конструкции, с которой в конечном счете могло соотноситься и космическое тело (Первочеловек) мифопоэтической традиции. Другая аналогия заключается в том, что структура космического тела (ср. мифы о Первочеловеке) как бы задает причинную матрицу мифопоэтического пространства, подобно тому как топологические свойства пространства (а трехмерность как раз и относится к его топологической структуре) связаны с проблемой причинности. Ср.: *H. Weyl*. Philosophy of Mathematics and Natural Science. Princeton, 1949; *H. Reichenbach*. The Philosophy of Space and Time. N. Y., 1958; *G. J. Whitrow*. Why Physical Space Has Three Dimensions? // British Journal of Philosophical Science, 1955, v. 6, p. 13—31; *Idem*. The Structure and Evolution of the Universe. London, 1959, и др.

[57] См.: *W. D'Arcy Thompson*. On Growth and Form. 2nd edit. Cambridge, 1952, v. 1, p. 15.

[58] «Бесконечность возможных форм, всегда ограниченная, может быть еще более ограничена и при дополнительных условиях вызвать прерывные величины... так, что параметры соотносились бы друг с другом как целые числа или, как говорят физики, квантами». Ibid., v. 2, p. 1094.

[59] Представление о человеческом теле как аггрегате (собрании) членов обнаруживается и в некоторых мифопоэтических текстах (даже у Гомера), и в особенностях изображения человека в архаическом искусстве (потенциальная «разъятость» фигуры), и в «языковой» мифологии; ср. внутреннюю форму ряда обозначений тела по принципу «аггрегатности, соединенности, совокупности», а также — в более общем плане — наличие грамматической категории целостности-расчлененности, которая

имеет своим субстратом общесемиотическое противопоставление целого (единого) и расчлененного (множественного). См.: *G. Kramer*. Op. cit.; *B. Snell*. The Discovery of the Mind. The Greek Origins of European Thought. N. Y., 1960, p. 5—6, 83; *А. Ф. Лосев*. Эстетика хороводов в «Законах» Платона // Античность и современность. М., 1972, с. 142 (об ориентации эстетического объекта в концепции Платона на опыт древнеегипетского искусства), 152 (о человеческом теле как основе художественного произведения у греков); *В. В. Иванов*. Структура гомеровских текстов, описывающих психические состояния // Структура текста. М., 1980, с. 113—114. — Архаичные варианты народной медицины разрабатывали учение о частях тела в соответствии с их мифопоэтической семантикой, определяемой системой отождествлений и мифом о Первочеловеке и космическом теле. Разъятость частей тела, их состав и иерархия особенно ясно демонстрируются в медицинских заговорах от болезней. Путь «выведения» («отсылки») болезни из человека (изнутри) в мир, на природу, во внешнее пространство вполне соответствует той экстериоризации внутренне-телесного в сферу внешне-вселенского, о которой говорилось выше (в черных заговорах и заклятиях при насылании болезней актуализируется противоположный путь — интериоризации внешнего во внутреннее, человеческо-телесное). Представление об «аггрегатности» человека и его психического аспекта отразилось в раннебуддийском психологическом трактате «Дхаммасангани» (здесь, между прочим, по отношению к ряду психических комплексов применяется понятие «кучи», которое в других традициях может обозначать и тело). — К этой же теме в конечном счете имеют отношение и такие обычаи, как разбивание посуды на могиле умершего, крошение пищи и т. п., и последующие процедуры типа обмывания костей, собирания их воедино, украшения их и т. д. — Необходимо уточнить, что в ряде случаев актуализируется отдельная часть целого, например, л и ц о, характеризующееся открытостью, способностью видеть (т. е. вбирать в себя пространство), слышать, говорить. Таково лицо поэта:

Die, so ihn leben sahen, wußten nicht,
wie sehr er *eines* war mit allem diesen,
denn dieses: diese Tiefen, diese Wiesen
und diese Wasser *waren* sein G e s i c h t.

O sein G e s i c h t war diese g a n z e W e i t e,
die jetzt noch zu ihm will und um ihn wirbt.
(Der Tod des Dichters)

Ср. образ *просторного лица* в русском стихотворении Рильке «Лицо». В связь с «аггрегатностью» в изображении человека можно поставить и отсутствие единого пространства в некоторых ранних представлениях о космосе (ср. учение Анаксимандра с его автономными κόσμοι) и в геометрической вазописи с ее членением пространства на зоны-полосы. См.: *А. В. Лебедев*. Геометрический стиль и космология Анаксимандра // Культура и искусство античного мира. М., 1980, с. 110—111 (ср. также роль μυχοί 'недра' в ферекидовом космосе). О л и ц е как сгущенном образе пространства-тела, основанном на интериоризации *Я* в его сердцевину, см.: *В. Н. Топоров*. К предистории «портрета» и хеттск. *tárpalli-* // Структура текста—81, с. 173—179 (расширенный вариант — Тезисы к предистории «портрета» как особого класса текстов // Исследования по структуре текста. М., 1987, с. 278—288).

[60] Ср.: *W. Bogoras*. Ideas of Space and Time in the Conception of Primitive Religion // American Anthropologist. New Series, 1925, v. 27; *E. Burrows*. Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion // The Labyrinth: Further Studies in the Relation between Myth and Ritual in the Ancient World. London, 1935; *A. K. Coomaraswamy*. Symbolism of the Dome // IHQ 1938, v. 14; *W. Müller*. Kreis und Kreuz: Untersuchungen zur sakralen Siedlung bei Italikern und Germanen. Berlin, 1938; *Idem*. Die heilige Stadt: Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und die Mythe vom Weltnabel. Stuttgart, 1961; *A. Parrot*. Ziggurats et Tour de Babel. Paris, 1949; *M. Eliade*. Traité d'histoire des religions. Paris, 1949; *Idem*. Images et symboles: Essais sur le symbolisme magico-religieux. Paris, 1952; *Idem*. Le Sacré et le Profane. Paris, 1957; *Idem*. Centre du Monde, Temple, Maison // Le Symbolisme des Monuments Religieux, Serie Orientale, XIV. Roma, 1957; *C. T. Bertling*. Vierzahl, Kreuz und Mandala in Asien. Amsterdam, 1954; *R. J. C. Atkinson*. Stonehedge. Harmondsworth, 1956 (1960); *J. Danilélou*. La Symbolique du Temple de Jérusalem chez Philon et Joseph // Le Symbolisme Cosmique... 1957, XIV; *R. Heine-Geldern*. Weltbild und Bauform in Südostasien // Beiträge für Kunst- und Kulturgeschichte Asiens. Wien, 1930; *I. E. S. Edwards*. The Pyramids of Egypt. Harmondsworth, 1961; *F. Niel*. Dolmens et Menhirs. Paris, 1961; *J. N. Lockyer*. Dawn of Astronomy: A Study of the Temple Worship and Mythology of the Ancient Egyptians. Cambridge, Mass., 1964 (1894); *G. de Champeaux*. Introduction au Monde des Symboles. Paris, 1966; *A. Thom*. Megalithic Sites in Britain. Oxford, 1967; *J. Nicolle, M. Morisset*. Pour comprendre aujourd'hui rites et symboles de l'Eglise. Paris, 1968; *A.-Ph. Lagopoulos*. The Symbolisme of the Pyramid of Cheops. Athènes, 1966; *Idem*. Op. cit.; *V. N. Toporov*. L'albero universale: Saggio d'interpretazione semiotica // Ricerche semiotiche. Torino, 1973, p. 148–209 и другие исследования по символизму центра. Специально в связи с аспектом пространственной ориентации ср.: *H. Nissen*. Orientation. Studien zur Geschichte der Religion. Hf. 1—3. Berlin, 1906—1910; *B. Somerville*. Orientation // Antiquity, 1927, v. 1; *A.-Ph. Lagopoulos*. Op. cit. и др. — Особо нужно отметить древнегреческую концепцию центра (круг с выделенным центром) в широком контексте трансформации категории пространства в точных науках и даже политических теориях, с одной стороны, и формирования городского поселения вокруг агоры — с другой. Ср.: *J.-P. Vernant*. Mythe et pensée chez les grecs. Paris, 1968; *L. Gernet*. Anthropologie de la Grèce antique. Paris, 1968 и др.

[61] Хотя ведущим принципом, определяющим количество вселенских пространств, является к р а т н о с т ь т р е м, на некотором метауровне существенно, что это количество в с е г д а н е ч е т н о (здесь не рассматриваются очень немногочисленные вырожденные случаи, когда число членений по вертикали четно, — 4, 8, 12 и т. д.; все такие примеры объясняются перенесением на вертикаль обычных горизонтальных структур, кратных четырем). Если учесть, что существуют некоторые основания связывать каждый из трех миров мифопоэтической космологии с одной из пространственных координат (средний мир — горизонтальная протяженность: справа налево, изблизи вдаль; верхний мир — вертикальная протяженность: сверху вниз; нижний мир: снизу вверх, издали вблизь) и, следовательно, допускать, что трехчленная структура Вселенной может представлять собой некую приблизительную проекцию трехмерного пространства, — то напрашиваются некоторые аналогии с принципом нечетномерности пространства Гюйгенса.

[62] Ср. и несколько иные ситуации — совмещение основания Креста с головой (черепом) Адама и т. п.

[63] Целью может являться сам центр пространства (в таком случае предполагается прогрессивно-восходящее движение) или, наоборот, некая предельно отдаленная, самая опасная и плохая точка пространства, например, нижний мир, царство смерти, жилище злого существа и т. п. (в этом случае нисходящее движение к отрицательной точке сразу же «перебрасывает» героя в центр, если только ему удалось успешно решить задачу, связанную с указанным «дурным» местом).

[64] Впрочем, иногда конечная точка локально неясна (по крайней мере, в начале пути) или семантически неопределенна, но главная ее черта — нечто противоположное началу — обычно сохраняется во всех вариантах.

[65] Иногда у него есть друзья-спутники, разделяющие подвиг пути, или случайные попутчики, которые, как правило, появляются на наименее важных и наиболее легких, простых участках пути и поэтому обычно не связаны с подвигом преодоления пути и вытекающими из этого преимуществами.

[66] Точнее — пространство, взятое в максимуме связанных с ним трудностей и испытаний: «непройденного» пространства как бы и нет, поскольку все уже пройдено в описанном пути; путь «впитывает» в себя пространство, забирает его (*Прямая дорога, большая дорога! | Простору немало взяла ты у Бога.* И. Аксаков). Пространство, которое не описано, оказывается неинформативным.

[67] Впрочем уже в раннефилософской, хотя и сильно мифологизированной традиции подчеркивается тождественность этих двух путей: ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡυτή. *Гераклит*. Фрагм. 60 (= *Hippol*. Refut. IX, 10).

[68] В ряде шаманских традиций, прежде всего в Сибири, существуют представления об особом водном пути — о космической (или родовой, или шаманской) реке, которая проходит через все три вертикальных мира: с неба через землю в Нижний мир.

[69] Ср. державинского «Лебедя»: *Необычайным я пареньем | От тленна мира отделюсь. | С душой бессмертною и пеньем, | Как лебедь, в воздух поднимусь. | В двояком образе нетленный, | Не задержусь в вратах мытарств...*

[70] Не случайно в этом месте путник обнаруживает не только отсутствие нормального пути (например, огненная река), но и активных своих противников — дракона, змея, хищного зверя, злого духа, демона, разбойника и т. п.

[71] Отсюда нередкие обозначения моста как пути, ср. лат. *pons* (*pontis*) 'мост' при ст.-слав. **пѫть**, др.-инд. *pántha-* и т. п. 'путь' — из и.-евр. **pont-*. О переправе см.: *В. Я. Пропп*. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946, с. 184 и сл.

[72] Ср. отзвуки этих функций у древнеримского жреца *ponti-fex*'а, букв. 'делающий мост' или в индоевропейской перспективе 'делающий путь'. Ср. концепцию Хокарта о функции «открывателя путей» (ср. мифопоэтическое амплуа «открывателя врат»), из которой позже развились функции ведущего жреца и главного военачальника, еще не утративших связей с образом пути. См.: *A. M. Hocart*. Kings and Councillors. Chicago—London, 1970 (1st edit. — Cairo, 1936). Ср. также *F. Lenormant*. Monographie de la voie sacrée. Paris, 1864 (об элевсинской процессии Иакха и ее пути, описанном еще Павсанием I, 36, 3—38, 5, ср.: *L. Preller*. De via sacra Eleusinia, I—II. Dorpat, 1841).

[73] См.: *П. А. Флоренский*. Иконостас. М., 1972, с. 83—149.

[74] См.: *S. Kramrisch*. Pūṣan // JAOS, 1961, v. 81.

[75] К двум полупутям Пушана — вниз и вверх — ср. приведенную выше мифопоэтическую по своему характеру формулу Гераклита.

[76] Тот же Пушан называется «мастером пути» и «охранителем путей», он «искусен в путях», приготовляет их, проводит хороший путь, очищает пути и т. д. Богиня утренней зари Ушас озирает пути людей, приготовляет их для людей, освещает их, всегда следует правильным путем. С путем связаны Сурья, Ашвины, Митра, Адити и др. Более того, связь с путем, наличие своего пути становится важной характеристикой и других богов — Варуны, Индры, Агни, Сомы, Адитьев в целом, не говоря уж о подвижных Марутах. В соответствующих мифах формируется самостоятельный мотив пути: указываются его начало и конец, его открывают, приготавливают, очищают, его ищут и находят, по нему идут и его проходят (ср. о пути Солнца — RV X, 189, 1 и др.). Два пути ожидают умерших в мифологизированной космологии древних индийцев — путь богов (*devayāna*) и путь предков (*pitṛyāna*). Очень характерно, что в ведийском языке слово для пути может выступать в мужском роде, но иногда и в среднем (тогда оно обозначает не только небесный путь, но и небесное пространство как жилище богов). В ряде более поздних философизированных концепций (как, например, у Нагарджуны) идущий /субъект/, проходимое, т. е. путь /объект/, и самое идение /предикат/ неразрывно связаны друг с другом, и эти их свойства используются для дискредитации логической доказуемости идеи движения вообще (ср. сходные парадоксы движения у элеатов и, в частности, трактовку самого пути в апориях Зенона).

[77] См.: *А. К. Байбурин*. Обряды при переходе в новый дом у восточных славян // СЭ, 1976, № 5, с. 81—87. Промежуточная операция между освоением нового пространства и переходом в новый дом — установление места для нового поселения с помощью ритуальных измерений (ср. *Roma Quadrata*) и определения благоприятного момента. Уместно напомнить, что для ряда мифопоэтических традиций актуально представление о доме как о некоем внешнем отчуждаемом теле владельца дома, продолжающем свое неотчуждаемое тело. Особенно отчетливо такие представления связываются с царем: по отношению к нему его собственностью, его «плотью» является и супруга, и дом (дворец), и все царство, которому, в частности, могли приписываться телесные характеристики. Любопытно, что в Древней Индии само жилище строилось как бы по чертежу вселенского тела первочеловека Пуруши: моделью являлась мандала («Васту—Пуруша»), расчлененная на пады (64 или 81), соотносившиеся с частями тела Пуруши. Точки пересечения диагоналей мандалы и «малых квадратов» (пад) — «мармы» — понимались как жизненно важные части тела Пуруши и соответственно жилища; считалось, что они особенно ранимы и им нельзя причинять вреда (например, вбивать колышки, устанавливать опорные столбы), так как это могло бы отрицательно отразиться на самом хозяине дома. См. *В. В. Вертоградова*. Архитектура // Культура Древней Индии. М., 1975, с. 302; *В. Н. Романов*. Древнеиндийские представления о царе и царстве // ВДИ, 1978, № 4.

[78] Ср. мифологические фигуры богов стран света, охранителей-стражей границ пространства и ключевых точек пути и т. п.

[79] Ср. также радугу как небесный путь, но синтезирующий горизонтальные и вертикальные свойства.

[80] Ср. обычай обозначения улиц города по названиям объектов, находящихся во внешнем пространстве (в частности, по названиям других городов, в направлении которых ориентированы улицы данного города).

[81] «В человеке важно то, что он мост, а не цель: в человеке можно любить только то, что он переход и уничтожение», — скажет позже Ницше в «Так говорил Заратустра»; ср. там же главу «О пути созидающего».

[82] Одна из ведущих школ буддизма, подчеркивающая идею Срединного пути, носила соответствующее название — *мадхьямики*.

[83] Ср. восьмеричные и четверичные пространственные структуры. См.: *Е. С. Семека*. Типологические схемы четырех- и восьмичленных моделей мира // III Летняя школа по вторичным моделирующим системам: Тезисы. Тарту, 1968, с. 137—147. — Характерно, что духовные учителя джайнов назывались *tīrthaṁkara-*, т. е. 'творящий п у т ь, переход (мост)' через поток существования.

[84] Как вариация темы соотношения простоты и сложности: *Она* [простота. — *В. Т.*] *всего нужнее людям,* | *Но сложное понятней им*. Отсюда — и тема соблазна, искушения при определении истинного пути, осваивающего и усваивающего субъекту пути и с т и н н о е пространство.

[85] Ср. Правду и Кривду и соответствующие два пути в русской фольклорно-мифологической традиции, которая в учении о пути могла не только сохранять исконную индоевропейскую мифологему о двух путях (как и об открытии-рождении истинного пути, ср. индо-иранскую формулу, отраженную в вед. *panthām* & *rad-*, др.-перс. *paϑim* & *rad-*), но и отражать сложные влияния иудаизма, гностицизма, манихейства и т. п. Ср. также в кумранских рукописях «Комментарий на книгу Хаваккука», где противопоставлены Учитель праведности и Нечестивый священник как возглавители двух разных путей. Но уже гораздо раньше в хеттской литературе был известен заимствованный рассказ о двух сыновьях Аппу — Дурном и Истинном, чьи имена выводятся из мотивов дурного и истинного пути богов.

[86] Путь и субъект пути сопоставимы в том отношении, что в пути не все ясно и предопределено с самого начала (в пределе — не всякий путь может быть пройден, не на всяком пути цель достижима) и не всякий субъект пути способен к преодолению пути. Отсюда — разные пути для разных людей. Помимо общего противопоставления «широкого» и «узкого» пути в разных религиях (или пути для всех и индивидуальных частных путей) существуют и иные principia divisionis пути. Так, в Индии издавна различались три пути, ведущих человека к богу: путь исполнения долга (бескорыстный труд, обряды и т. п.), путь знания (знание обретается в напряженной сосредоточенности медитации, и лишь немногие могут следовать по этому пути), путь преданной любви, сопричастности божеству (ср. бхакти; достаточно иметь любящее сердце, чтобы вступить на этот путь). В гностицизме путь есть не только цель гносиса, но и сам гносис, причем на этом пути снимается противопоставление субъекта и объекта познания. См.: *М. К. Трофимова*. Указ. соч., с. 7, 204 и др.; *H. Jonas*. The Gnostic Religion. Boston, 1958; Gnosticism: An Anthology / Ed. by R. Ch. Grant. London, 1961; *H.-M. Schenke*. Die Gnosis // Umwelt des Urchristentums, Bd. 1. Berlin, 1965 и т. п.

[87] См. об этом: *М. М. Бахтин*. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975 (глава «Формы времени и хронотопа в романе»).

[88] Об образе пути в поэзии Блока см.: *Д. Е. Максимов*. Идея пути в поэтическом сознании Ал. Блока // Д. Е. Максимов. Поэзия и проза Ал. Блока. Л., 1975. — О символике пути в сказках (приключение, подвиг, трудность, опыт, познание, учение, движение вперед и т. п.) см.: *H. von Beit*. Symbolik des Märchens: Versuch einer Deu-

tung, Bd. 1—3. Bern, 1952—1957 (ср. индекс — Bd. III, S. 250). Разнообразна символика пути и в сновидениях (широкий путь — счастье, узкий путь — обман, изрезанный колеей путь — разногласия и т. п.).

[89] Ср. также: *В. Н. Топоров.* О структуре романа Достоевского в связи с архаическими схемами мифологического мышления (Преступление и наказание) // Structure of Texts and Semiotics of Culture. The Hague—Paris, 1973, с. 225—302.

[90] Ср. у Пастернака: «В Чернышевском он нашел бы ее обязательно, если бы только было мыслимо, чтобы живая Анна своей управою и сама была в том месте, куда ее еще только хотелось (и как хотелось!) поместить. Уверенный в неуспехе, он бежал взглянуть глазами на несужденную возможность... Разумеется, весь переулок в его сплошной сумрачности был кругóм и целиком Анною. Тут Сережа был не одинок и знал это... Он видел, как больно и трудно Анне быть городским утром, т. е. во что обходится ей сверхчеловеческое достоинство природы...» («Повесть»; ср.: *Надо быть в бреду по крайней мере, | Чтобы дать согласье быть землей*). Выше указывались близкие по своей сути примеры из поэзии Рильке. Ср. также такие пастернаковские образы, как *Пространство спит, влюбленное в пространство*; *...скользят виденьями влюбленного пространства...* («Спекторский»); *Известно ли, как влюбчиво | Бездомное пространство?* («Лейтенант Шмидт»); *...Привлечь к себе любовь пространства, | Услышать будущего зов...* («Быть знаменитым...») или целые конструкции, как стихотворение «Пространство». Особая тема — пространство в поздней прозе Пастернака (ср. соотнесение случая и пространства). К субъективизации пространства со стороны *Я* ср.: «Ночь кончалась. Но до рассвета было далеко. Земля, как стогами, была уставлена формами, ошеломленными тишиной. Они отдыхали. Расстоянья между ними увеличились против дня; точно для того, чтобы лучше отдохнуть, формы разошлись и удалились... Редко какая из форм оказывалась деревом, облаком или чем знакомым. Больше же это были неясные нагромождения без имен. Их слегка кружило, и в этом полуобмороке едва ли бы сумели они сказать, был ли только что дождь и перестал или же он собирается и вот-вот начнет накрапывать...» (*Б. Пастернак.* Воздушные пути; ср.: «Улицы опустели. На них было небезопасно соваться. Бледные ряды зданий в крышах, подъездах и чердаках стояли как отсутствующие, точно пространство отступило от них и повернулось к ним спиною»).

[91] См.: *H. A. Wolfson.* Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam. Cambridge, Massachusetts, 1947, v. 1, p. 247; *M. Jammer.* Op. cit., p. 26 и сл. Следует напомнить и о специально серединном положении божества в мифопоэтической традиции, ср.: *Gott ist g e g e n w ä r t i g; lasset uns anbeten | Und in Ehrfurcht von Ihn treten. | Gott ist i n d e n M i t t e n. Alles in uns schweige | Und sich innigst vor Ihm beuge* (*Герхард Терстееген*, XVIII в.; ср. еще в коптском тексте Евангелия от Фомы: Иисус сказал: *Я встал п о с р е д и мира, и я явился во плоти*, перевод М. К. Трофимовой) или разные вариации темы — *Я в боге и бог во мне.* Эта же взаиморефлексивная структура используется и в связи со смертью («Der Tod ist groß» Рильке): *Wenn wir uns m i t t e n im Leben meinen, | wagt er zu weinen | m i t t e n in uns.* Противопоставление внутреннего внешнему и разные возможности определения того, что находится внутри или вовне, предполагаются в двух концепциях соотношения поэзии и «жизни»: поэзия как то, что в п и т ы в а е т в себя все, что вне ее (*Поэзия! Греческой губкой в присосках! | Будь ты...* или: «Современные течения вообра-

зили, что искусство — как фонтан, тогда как оно — губка... оно должно всасывать и насыщаться». *Б. Пастернак*), и поэзия как то, что иррадиирует в мир, наполняет и насыщает его. Нужно подчеркнуть, что эти две позиции соответствуют двум концепциям пространства.

[92] Среди разветвленной схемы типов особенно существенны три категории случаев взаимоотношения пространства, которое в н е ш н е по отношению к тексту, и пространства самого текста («текстовое пространство»). Наряду с естественной (хотя и не всегда легко достигаемой) соразмерностью этих двух пространств (*Целый мир уложить на с т р а н и ц е, | Уместиться в границах строфы | ...Море крыш возвести на бумаге, | Целый мир, целый город в снегу* — «После вьюги» или *Die Landschaft, wie ein Vers im Psalter, | Ist Ernst und Wucht und Ewigkeit* — «Der Schauende» Рильке, ср. в переводе Пастернака: *и даль пространства — как стих псалма*), выделяются два крайних случая — с у ж и в а ю щ е е с я ·п р о с т р а н с т в о текста, в которое «перескочевывает» внешнее пространство («Он чувствовал, как вокруг него с каждым днем все р е д е е т. Им описанные места превращались для него в пустыри, люди, с которыми он был знаком, теряли для него всякий интерес. — Каждый его герой тянул за собой целые разряды людей, каждое описание становилось как бы идеей целого ряда местностей. — Чем больше он раздумывал над вышедшим из печати романом, тем большая р а з р е ж е н н о с т ь, тем большая пустота образовывалась вокруг него. — Наконец он почувствовал, что он окончательно з а п е р т в с в о е м р о м а н е. — Где бы Свистонов ни появлялся, всюду он видел своих героев. У них были другие фамилии, другие тела, другие волосы, другие манеры, но он сейчас же узнавал их. — Таким образом Свистонов целиком перешел в свое произведение» — *К. Вагинов*. Труды и дни Свистонова), и р а с ш и р я ю щ е е с я п р о с т р а н с т в о текста, как бы раздвигаемое вмещением в него внешнего пространства (ср. психотерапевтическую функцию текста, ш и р о к о е пространство которого избавляет создателя текста от фобий, связанных с внетекстовой действительностью, пространство которой ощущается как узкое, — случаи Гете, Достоевского, Нерваля и многих других писателей); ср. отчасти у Рильке *Wie ist das klein, womit wir ringen, | was mit uns ringt, wie ist das groß; | ließen wir, ähnlicher den Dingen, | uns s o vom großen Sturm bezwingen, — | wir würden weit und namenlos* («Der Schauende»; ср. перевод второй половины строфы Пастернаком: *Когда б мы поддались напору | стихии, ищущей п р о с т о р а, | мы выросли бы во сто раз*).

[93] «Необъективное игровое пространство» понимается как вторая реальность, некое идеальное измерение, которое, входя в сознание читателя, начинает «вибрировать в нем как некий внутренний голос», помогая преодолению противопоставленности субъекта и объекта и созданию текста как результата сотворчества автора и читателя. См.: *A. Lopez-Quintas*. Die eigene Rationalität der Kunst // XVI Weltkongreß für Philosophie. Sektions-Vorträge. Düsseldorf, 1978, S. 401—404.

[94] См.: *E. Panofsky*. Die Perspektive als «Symbolische Form» // Vorträge der Bibliothek Warburg, 1924—1925. Leipzig—Berlin, 1927, S. 258—330; *M. Bunim*. Space in Medieval Painting and the Forerunners of Perspective. New York, 1940 и др. В ином плане ср.: *Л. Ф. Жегин*. Язык живописного произведения. М., 1970 и ряд других исследований пространства в русской иконописи. Ср. также: *G. Collier*. Form, Space and Vision: Discovering Design through Drawing. 2nd edit. Prentice-Hall, 1967.

[95] Впрочем, тема деформации пространства в живописи начинается, конечно, раньше. Для развития живописи и скульптуры Нового времени особое значение имели опыты маньеристов. Именно у них деформация пространства отчетливо понималась как результат вхождения в него некоей с и л ы (ср. «возмущенное» пространство воды). Отсюда — напряженность фигур, их вибрирование, выход из статуарности и равновесия в динамическое пульсирование (ср. Микеланджело, Понтормо и др.). Но если у маньеристов вошедшая в изображение сила обычно не выходит за пределы данного локуса, то в искусстве барокко эти выходы за пределы («перехлестывания») становятся уже осознанным приемом. Особая тема — *барочное пространство* в его теоретическом и практическом воплощениях. Его происхождение неотделимо от реального опыта европейской культуры с конца XV в.: от этапов завоевания пространства, начиная с великих географических открытий, вплоть до создания первых летательных аппаратов в начале XVIII в., от изобретения инструментов для проникновения в макрокосм и микрокосм (телескоп, микроскоп) и соответствующих опытов в области астрономии (Коперник, Тихо Браге, Кеплер и др.) и биологии, от развития картографии — как земной, так и лунной (ср. открытие Галилеем лунного рельефа и создание первой лунной карты, ср.: «Amalgestum Novum» Дж. Б. Риччоли, *1651*), от конструирования математического понятия о бесконечности до принципа моделирования в научной методологии и т. п. См.: *R. H. Foerster*. Die Welt des Barock. München, 1970, S. 21—64 и др. О пространстве барокко см.: *Г. Вёльфлин*. Барокко и Ренессанс. СПб., 1913; *P. Hofer*. Der barocke Raum in der Plastik // Die Kunstformen der Barockzeitalters. Bern, 1956 и др.

[96] Не случайно этот же вопрос является ключевым и в фольклорных текстах, поскольку они отражают институализированные бытовые ситуации. См.: *Т. В. Цивьян*. О некоторых способах отражения в языке оппозиции *внутренний* | *внешний* // Структурно-типологические исследования: Сб. статей. М., 1973, с. 242—261; *Она же*. К семантике пространственных элементов в волшебной сказке // Типологические исследования по фольклору: Сб. статей памяти В. Я. Проппа. М., 1975, с. 191—213. Ср. также: *С. Ю. Неклюдов*. Время и пространство в былине // Славянский фольклор. М., 1972, с. 18—45; *Он же*. Статические и динамические начала в пространственно-временнóй организации повествовательного фольклора // Типологические исследования... с. 182—190 и др. — Стóит подчеркнуть, что неумение отвечать на вопросы *где* и *когда* представляет собой или признак патологического состояния, или временное состояние потери ориентации как некий кризис, иногда влекущий за собой серьезные последствия. Наконец, с этими вопросами связаны в языке так называемые «шифтеры», делающие возможным постоянное слежение во время речи за динамикой изменения пространственно-временнЫх координат. См.: *Р. О. Якобсон*. Шифтеры, глагольные категории и русский глагол // Принципы типологического анализа языков различного строя. М., 1975, с. 95—113; *Р. Том*. Топология и лингвистика // Успехи математических наук, 1975, т. XXX, с. 215; *В. В. Иванов*. Чет и нечет, с. 130 и сл.

[97] См.: *Р. Том*. Указ. соч., с. 205. Последний вывод Р. Тома о воспроизведении «подобия» по сути дела перекликается с наиболее естественным выводом из платоновского учения о материи и пространстве, развитого в «Тимее». Ср. также: *R. Thom*. Modèles mathématiques de la morphogénèse: Recueil de textes sur la théorie des catastrophes et ses applications. Paris, 1974.

[98] См.: *R. Thom*. Topological model in biology, p. 89. — Здесь же отмечается глубинная аналогия между этой проблемой теоретической биологии и проблемой реконструкции глобальной формы топологического пространства из всех его пространственных свойств (local properties), рассматриваемой в математической топологии.

[99] См.: *K. Zeeman*. Topology of the Brain // Mathematics and Computer Science in Biology and Medicine. Medical Research Council, 1965. — Эта топологическая модель мозга предлагает описание нейрофизиологических процессов, исходя из того, что пространство расстояний нейронной сети представлено кубом I^N огромной размерности, а эволюция психического состояния (точки в пространстве) описывается векторным полем X, которое медленно меняется во времени: «Идея», понимаемая как «мгновенное психическое состояние», описывается в этой модели структурно стабильным аттрактором A поля X, который остается изоморфным по отношению к самому себе в течение определенного времени. При достаточно с и л ь н о м изменении поля X аттрактор A разрушается, уступая место новому аттрактору. См. также: *Р. Том*. Топология и лингвистика, с. 203 («Значение» в применении к пространственно-временным процессам).

[100] Особая тема — пространство в гештальтистской психологии: от поля и фазного пространства (ср.: *K. Lewin*. Defining the «Field at a Given Time» // Psychological Review, 1943, v. 50) до «жизненного пространства», т. е. личности и ее психологического контекста, как он воспринимается личностью.

[101] Помимо ранее указанных свидетельств подобных переживаний ср. у Новалиса: «...стóит ему всецело погрузиться в *созерцание* этого первоявления, как перед нами развертывается история созидания природы в нововозникших временах и пространствах и как некое безмерное зрелище...» («Ученики в Саисе»). Еще более обнаженные формулировки сходных состояний известны из шаманской традиции (Сибирь) и из мистического опыта индийских бхактов.

[102] Уместно напомнить, что Хаос не может пониматься как текст.

[103] Следовательно, при таком «переводе» одни деформации неизбежны, вынужденны, абсолютно (при данном языке) детерминированы, а другие факультативны, свободно выбраны.

[104] Особая проблема — языковая отмеченность пространственных параметров. О некоторых существенных особенностях, на поверхностный взгляд случайных, ср.: *R. Jakobson*. Spatial Relationships in Slavic Adjectives // Scritti in onore di G. Bonfante, 1. Brescia, 1976, p. 377—382; *P. Colaclidès*. Les adjectifs désignants des relations spatiales en grec moderne // Glotta, 1977, Bd. 55, S. 156—158. Из работ, посвященных проблеме пространства художественного текста, уместно назвать прежде всего исследования последних 20—30 лет (с небольшими исключениями). Ср.: *M. Blanchot*. L'espace littéraire. Paris, 1955; *G. Poulet*. Proustian Space / Transl. by E. Coleman. Baltimore, 1956; *Idem*. The Interior Distance. Ann Arbor, 1964; *I. R. Pereira*. The Nature of Space: A Metaphysical and Aesthetic Inquiry. Washington, 1968; *R. Bourneuf*. L'organisation de l'espace dans le roman // Etudes littéraires, 1960, t. 3, p. 77—94; *J. Frank*. Spatial Form in Modern Literature // The Widening Gyre. New Brunswick—New York, 1963, p. 3—62; *Idem*. Spatial Form: An Answer to Critics // Critical Inquiry, 1977, v. 4, p. 231—252; *G. Bachelard*. The Poetics of Space. Boston, 1969 (= La poétique de l'espace. Paris, 1968); *W. Booth*. Distance and Point of View // The Theory of the Novel / Ed. by Philip Stevick. New York,

1967; *Sh. Sh. Spencer*. Space, Time and Structure in the Modern Novel. Chicago, 1971; *J. A. Kestner*. Jane Austin: Spatial Structure of Thematic Variations. Salzburg, 1974; *Idem*. Keats: The Solace of Space // Illinois Quarterly, 1972, November, v. 35, p. 59—64; *Idem*. Pindar and Saint-Exupéry: The Heroic Form of Space // Modern Fiction Studies, 1973—1974, v. 19, p. 507—516; *Idem*. The Spatiality of Pasternak's *Aerial Ways* // Studies in Short Fiction, 1973, v. 10, p. 243—251; *Idem*. The Spatiality of the Novel. Detroit, 1978; *W. Holtz*. Field Theory and Literature // Centennial Review, 1967, v. 2, p. 532—548; *Idem*. Spatial Form in Modern Literature: A Reconsideration // Critical Inquiry, 1977, v 4 p. 271—283; *М. М. Бахтин*. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963; *Он же*. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975 («Формы времени и хронотопа в романе»); *Д. С. Лихачев*. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1967, с. 288—291; *Ю. М. Лотман*. Проблема художественного пространства в прозе Гоголя // Тр. по русской и славянской филологии. Тарту, 1968, вып. 11, с. 5—50; Ритм, пространство и время в литературе и искусстве. Л., 1974; *Т. В. Цивьян*. О структуре времени и пространства в романе Достоевского «Подросток» // Russian Literature, 1976, July. IV—3, p. 203—256 (ср.: *Г. Волошин*. Пространство и время у Достоевского // Slavia, 1933, ročn. 12, № 1—2); *Б. Арутюнова*. Земля и Небо: Наблюдения над категориями пространства и времени в ранней лирике Пастернака // Boris Pasternak. 1890—1960. Colloque de Cerisy—La-Salle. Paris, 1979, p. 196—224; *С. А. Ошеров*. Географическое пространство в римской эпопее // Материалы научной конференции. 1979: Культура и искусство античного мира. М., 1980, с. 367—384 (две концепции — вергилианская и овидианская) и др. Об опытах соединения живописи с временем-пространством см.: *А. Архипенко*. «Архипентура» (Меняющаяся живопись) // Из архива ГМИИ, вып. 2. М., 1978, с. 377—384. В связи с «архитектурной» моделью пространства в художественных текстах ср.: *B. Zevi*. Architecture as Space. New York, 1974; *З. Гидион*. Пространство, время, архитектура. М., 1977. Особого внимания заслуживает старая статья В. С. Соловьева о пространстве (см. Собр. соч., т. 10. СПб., 1914, с. 268—272). К мифологическим представлениям о пространстве ср.: *G. Jobes, J. Jobes*. Outer Space: Myths, Name Meanings, Calendars. From the Emergence of History to the Present Day. New York — London, 1964.

[105] Ср. примыкающие сюда опыты в мифологизированной географии, отразившиеся и на ранней космографической и картографической практике. См.: *Vicont de Santarem*. Essai sur l'histoire de la cosmographie et de la cartographie pendant le Moyen-Age, t. 1. Paris, 1849; *M. Eliade*. Paradis et utopie: géographie mythique et eschatologie // Eranos-Jahrbuch, 1964, Bd. 32 и др.

[106] Несомненно, что «разыгрывание» темы города в художественной литературе (как и в живописи) Нового времени нередко выводит наружу те скрытые мотивы, которые осознавались первыми творцами города как модели космоса (ср. соотнесения типа дом—вселенная, поселение—вселенная). См. об этом: *A.-Ph. Lagopoulos*. Op. cit.; *Idem*. L'influence des conceptions cosmiques sur l'urbanisme africain traditionnel. Athènes, 1970; *Idem*. Ἡ ἐπιρροή τῶν κοσμικῶν ἀντιληψεῶν ἐπὶ τῆς παραδοσιακῆς μεσογειακῆς καὶ ἰνδοευρωπαϊκῆς πολεοδομίας. Αθῆναι, 1970; *Idem*. Δομικὴ Πολεοδομία. Ὁ οἰκισμός ὡς σύστεμα. Αθῆναι, 1973; *Idem*. L'image mentale de l'agglomération // Communication, 1977, t. 27 и др. Из других работ о пространственной структуре города см.: *P. Lavedan*. Op. cit.; *P. Lavedan, J. Hugueney*. Histoire de l'Urbanisme: Antiquité. Paris, 1966; *M. Poëte*. Introduction à l'Urbanisme: L'évolution des villes. Paris, 1929; *H. W. Fairman*. Town

Planning in Pharaonic Egypt // The Town Planning Review, 1949, v. 20; *H. P. L'Orange*. Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World. Oslo, 1953; *R. Martin*. L'Urbanisme dans la Grèce Antique. Paris, 1956; *J. F. S. A. Walton*. African Village. Pretoria, 1956; *E. Egli*. Geschichte des Städtebaus. Bd. 1: Die Alte Welt. Erlenbach—Zürich, 1959; *A. Badawy*. Orthogonal and Axial Town Planning in Egypt // Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde. 1960, Bd. 85; City Invincible: A Symposium on Urbanization and Cultural Development in the Ancient Near East. Chicago, 1960; *L. Mumford*. The City in History. New York, 1961; *W. R. Lethaby*. Architecture, Nature and Magic. London, 1965; *K. Lynch*. The Image of the City. Cambridge, Mass., 1965; *R. Ledrut*. Les images de la ville. Paris, 1973 и др. К семиотике пространства в более широком плане ср.: Grouppe 107: Sémiotique de l'espace. Paris, 1973; *P. Boudon*. Recherches sémiologiques: le phénomène urbain. Paris, 1968; *Idem*. Recherches sémiotiques sur le lieu // Semiotica, 1973, t. 7; *A.-Ph. Lagopoulos*. L'image mentale... и др.

[107] Ср. мотив побега из темницы с помощью нарисованной на бумаге или на стене лодки, поезда и т. д. (Стенька Разин в преданиях, герой «Краткого жизнеописания» Гессе и т. п.), предполагающий необычную мерность пространства. Другой пример — пространство сновидений: «...совершалось все так, как всегда во сне, когда перескакиваешь через пространство и время и через законы бытия и рассудка, и останавливаешься лишь на точках, о которых грезит сердце» (*Достоевский*. Сон смешного человека).

[108] «However, it is important to recognize... that the novel relies on spatiality for its operative secondary illusion to elaborate this temporal essence. Therefore, a study of the novel must account for several relations, including the relation of the novel as a temporal art to other temporal arts like music, and the relation of the novel, through its spatial secondary illusion, to space in science and in the arts. The idea of spatial secondary illusion in the temporal art of the novel becomes the foundation of a spatial methodology» (см.: *J. A. Kestner*. The Spatiality of the Novel, p. 10). Ср. также: *H. Meyerhoff*. Time in Literature. Berkeley, 1968; *A. A. Mendilow*. Time and the Novel. New York, 1972.

[109] «Существуют, следовательно, четыре функции пространства в романе. Во-первых, пространство функционирует как оперативная вторичная иллюзия в тексте, то, посредством чего пространственные свойства реализуются в темпоральном искусстве. Вторая функция пространства раскрывается через геометрические категории, как-то: точка, прямая, плоскость и расстояние. Отношение романа к пространственным искусствам (живопись, скульптура, архитектура) образует третью функцию пространства... Наконец, пространственность влияет на акт интерпретации, так как текст создает «генидентичное» поле («genidentic», термин, заимствованный из гештальт-психологической концепции К. Левина. — *В. Т.*), инкорпорирующие читателя в динамическое отношение с ним» (см.: *J. A. Kestner*. Op. cit., p. 21—22).

О КАТЕГОРИИ ПРИТЯЖАТЕЛЬНОСТИ

(I. К проблеме становления. II. Древнеиндийский ракурс)

Я принадлежит к числу ключевых понятий человеческой культуры. Без него невозможно понять ни сам ее механизм, ни направление ее развития, ни ее суть. Более того, без *Я* нет культуры вообще, и степень глубины данной культуры в значительной мере определяется богатством и глубиной смыслов, выработанных этой культурой и введенных в объем понятия *Я*. Оно находится в самом центре языка как главный его нерв, как тот фермент, который определяет формирование языка нашего лингвистического эона, как лучший залог осуществимости духовного возрастания языка в будущем. Однако *Я* не только лингвистическая проблема, но и проблема философии, религии, нравственности. *Я* именно тот элемент, который связывает воедино столь разные аспекты человеческого существования, что есть все основания говорить об особой *Я*(«эго»)-сфере, через которую можно увидеть и описать суть и назначение жизни человека, ее телеологическую доминанту. В таких ситуациях естественно возникает вопрос о корнях, истоках этого понятия, о той мотивационной схеме, из которой его можно правдоподобно объяснить, о первообразном виде (слое) субстрата этого *Я*.

Проблема происхождения элементов языка, относящихся к плану содержания, по-разному оценивалась в разные периоды в зависимости от того, насколько реальным представлялось ее решение. В творческие эпохи теоретического языкознания не только склонялись к положительному ответу на вопрос о возможностях науки в этом направлении, но и выдвигали более или менее аргументированные теории о генезисе языка и отдельных его элементов, считая, что соответствующая проблематика стоит в самом центре лин-

гвистических исследований. В эпохи, характеризующиеся более позитивистским уклоном и преимущественным вниманием к элементам плана выражения, интерес к происхождению языка и его ключевых элементов сильно отступал на периферию, становясь достоянием исследований, не пользовавшихся популярностью у современников, или вовсе исчезал, а сама проблема выводилась за пределы языкознания или по принципиальным соображениям, или из-за отсутствия у лингвистов средств для ее решения.

В настоящее время, видимо, не приходится сомневаться в сугубой важности изучения этой проблемы и в том, что даже при ограниченности имеющихся возможностей уже сейчас могут быть получены как некоторые важные результаты в отдельных направлениях, так и гипотезы общего характера, возможно, не поддающиеся непосредственной проверке, но, несомненно, вводящие исследователя в более конкретную и лучше членимую ситуацию. Можно даже высказать мнение, которое некоторым покажется слишком оптимистичным или даже легковесным, об относительной простоте (иногда вплоть до автоматичности) достижения целого ряда результатов в этой области. Тема происхождения языка и его основных элементов теснейшим образом связана (как зависимая и как обусловливающая одновременно) с самой теорией языка (и — шире — знаковых систем) в их истории, с одной стороны, и с такими проблемами, как антропогенез и развитие человеческого менталитета в процессе освоения им мира, — с другой. Приходится констатировать, что науки этой «другой стороны» во многих отношениях добились существенно бóльшего в приближении к решению указанной проблемы, нежели языкознание. Отсутствие серьезных попыток лингвистического синтеза проблемы играет в данном случае роковую роль, и оно живо ощущается прежде всего исследователями-нелингвистами, предъявляющими лингвистам требования о возвращении долга и призывающими их к совместным исследованиям [1].

Одним из наиболее ощутимых упущений лингвистики приходится признать явно недостаточную разработанность понятия грамматической категории — и в теоретическом плане (проблема семантического членения /«картирования»/ мира, его моделирования языком /«linguistic patterning»/ и, следовательно, проблема взаимоотношения языка и мира /тема реалий sub specie разрешающей силы семантической структуры языка/), и в плане типологии самих языковых категорий, и даже с точки зрения способов их выражения в языке. Последняя задача предполагает не только указание фрагментов языка, например, классов слов, в которых отражается данная категория, и не только инвентарь формальных элементов, служащих для выражения ее, но и идентификацию этих элементов в более широком контексте, учитывая их возможное функционирование в языке (полное или частичное) в связи с передачей

других грамматических значений, нежели исследуемое; разумеется, в этой связи должен приветствоваться и выход за пределы синхронии в историческое прошлое. Исследователь, реконструирующий прошлое языка, в значительно большей степени (а иногда и исключительно) ориентируется на форму, чем на содержание. *И глагольных окончаний колокол | Мне вдали указывает путь* равно описывает поэта и языковеда-компаративиста. Причины такой ориентации очевидны, но, надежный проводник на пути в прошлое, форма на определенном уровне реконструкции начинает все хуже справляться с задачей отсылки (связи) к стоящей за ней семантической реальности, а в конце концов и вовсе становится бесполезной с этой точки зрения. Компенсировать этот разрыв можно в первую очередь за счет восстановления исторической последовательности эволюции элементов плана содержания. И в этом отношении грамматические категории и их составляющие (например, граммемы) оказываются наиболее подходящим материалом для исследования исторического характера (вплоть до решения некоторых задач реконструкции). Историчность грамматических категорий проявляется, в частности, в том, что каждая из них не просто «категоризует» внеположенный мир некиим свободным образом, но осуществляет это в соответствии с предисторией данной категории (как и в соотнесении с общей структурой категориального пространства конкретного языка), в ходе которой сложился субстрат этой категории, в той или иной мере детерминирующей ее. Следовательно, грамматическая категория не просто тень (как иконический образ) соответствующего аспекта действительности, жестко связанная с ним и автоматически определяемая им, но такой языковой образ этого аспекта, который детерминируется субстратом данной категории. Сам же субстрат может принадлежать как к категориальной сфере, так и к элементам языка, находящимся вне категориального уровня[2]. Во всяком случае неавтоматичность связи грамматических категорий с внеязыковым миром, как и сложность и многообразие этих связей, обнаруживаемые типологическими исследованиями, позволяют выявить те зазоры, которые тоже предполагают те или иные перипетии исторического развития.

Помимо исследований, ограниченных данными одного языка, одной группы родственных языков или же ограниченных лишь возможностями наличного материала по типологии самых разных языков, «историческое» в составе грамматических категорий может быть обнаружено и на иных путях — как в пределах языка, так и вне его. Первые связаны прежде всего с некоторыми экстремальными ситуациями, в которых используется язык в его «неполном» виде, причем неполнота, проявляющаяся в частичной неразвернутости или, напротив, свернутости (редуцированности) языковых элементов и/или их узуса, распространяется и на исследуемые грамматические категории. В данном случае «историческое» выявляется из двух пар соотноше-

ний — нормы и отклонений от нее (например, при овладении языком в детском возрасте или разрушении, утрате языка при афазиях) и онтогенеза и филогенеза в их языковом преломлении. Связь двух последних планов развития дает возможность проецировать на историческую ось некоторые явления, свойственные языку «в действии». Другие пути обеспечивают исследователя существенно менее конкретными, но зато более многообразными данными о сфере «исторического» (точнее — предисторического) в связи с проблемой генезиса языковых категорий или соответствующего субстрата. Речь идет о данных, которые относятся к доисторическому человеку (например, верхнепалеолитическая настенная живопись, позволяющая говорить о разного рода знаках и о некоторых упорядоченных семантических комплексах /типа оппозиций/, так или иначе связанных с менталитетом первобытного человека и его поведением) или к животным (прежде всего, конечно, к приматам), поведение которых позволяет предполагать наличие языкового субстрата более поздних языковых категорий. Ценность тех и других данных, в частности, состоит в том, что они позволяют взглянуть на формирование этих категорий или еще их субстрата, так сказать, снизу — в отличие от любой языковой реконструкции (внутренней или обычного сравнительно-исторического типа), выстраивающей последовательности стадий в конечном счете начиная сверху. Разумеется, последнее приносит более обильные результаты и более надежно и доказательно уже в силу особенностей исследуемого материала и используемых методов его анализа. Но взгляд снизу, по крайней мере — теоретически, дает возможность увидеть историческую цепь с другой («невидимой») стороны и тем преодолеть односторонность описания, как в ситуациях, в которых применим принцип дополнительности. Именно снизу видны те «черешки» (пользуясь терминологией Тейяр де Шардена), которые при взгляде сверху всегда оказываются перекрытыми тем, что из них выросло. Более конкретно, взгляд снизу открывает само ядро, т. е. первый по времени из субстратов рассматриваемого явления, и те наросты, которые в ходе эволюции выступали за пределы пространства, занятого как самим ядром, так и его более поздними трансформациями, и локализовались как периферия по отношению к ядру или его продолжениям. Характерно, что во многих случаях именно с периферией связывались прорывы к новому состоянию, т. е. инновации, которые при взгляде сверху, напротив, нередко квалифицируются как архаизмы. При некоторой теоретичности самой этой возможности дополнительного взгляда на результаты языковой эволюции было бы ошибкой пренебрегать им — тем более что такой взгляд из прошлого в направлении к настоящему способен восстановить хотя бы некоторые важные ориентиры и более или менее правдоподобно определить, на скрещении каких эволюционных линий они находятся.

Неразработанность исторического плана в исследовании грамматических категорий не единственная статья в том долге, который есть у языкознания перед теми, кто изучает глоттогенетические проблемы. Не менее серьезны упущения в анализе логических аспектов этих категорий, особая важность которых осознается все более и более[3]. Существенно подчеркнуть два обстоятельства: первое — речь идет не об определении того, насколько естественный язык адекватен формальной (или какой-либо еще) логике или — при несколько ином подходе — насколько «логическое» находит себе отражение в языке, но о логике самого языка, в данном случае об идее каждой из грамматических категорий, понимаемой как предел ее становления и как принцип ее смысловой структуры[4]; второе — выводы из анализа логических аспектов грамматических категорий имеют отношение не только к синхронической плоскости, но и к диахронии, поскольку логико-языковой анализ выявляет такую иерархию элементов языка, которая позволяет определять хотя бы некоторые направления развития и, следовательно, догадываться о более ранних (а в ряде случаев и более поздних) состояниях.

Сказанное до сих пор полностью относится и к такой важной и, можно сказать, особо выделенной и даже уникальной категории, как категория притяжательности (КП). Во всяком случае пренебрежение данными, относящимися к изменчивости КП во времени, ее «историческому» дрейфу, как и данными, связанными с исследованием логических аспектов этой категории, едва ли может быть компенсировано обилием моделей разных типов выражения КП. Линнеевские классификации приобрели свой особый смысл, более интенсивный, чем идея любой таксономии, только тогда, когда они были осмыслены в историческом плане (сравнительно-морфологический аспект относится сюда же). К сожалению, разработка типологии КП (как, впрочем, и большинства других категорий) во многих отношениях находится на долиннеевском уровне. Тем не менее уже сейчас любое исследование в этой области, преследующее типологические и таксономические задачи, будет нести на себе отпечаток односторонности, если только оно не сопровождается дополнительной ориентацией на изучение исторических и логических аспектов КП. Об этом важно помнить и сейчас, после выхода в свет ряда исследований о КП[5].

Несколько соображений о специфике КП при подходе к ней извне и изнутри. Особая отмеченность КП по сравнению с другими категориями языка определяется, в частности, наличием и у языка в целом и у КП некоего общего ядра. Благодаря ему КП в наиболее важном для нее аспекте изоморфна языку, как бы дублирует с усилением (ср. наличие особых формантов, выступающих в рамках специализированной подсистемы) одну из общеязыковых функций, «оплотняя» ее до уровня конкретных элементов семантической структуры. Этим общим ядром является идея притяжательности. В самом де-

ле, одна из основных функций языка — освоение им мира и усвоение его себе, т. е. тот процесс, который в самом языке передается разными средствами, в совокупности составляющими КП. Освоение-усвоение мира языком происходит таким образом, что в конечном счете миром считается то и только то, что освоено-усвоено себе языком; мира вне языка и вне конкретного семантического «картирования» не существует для того, кто пользуется данным языком, или, точнее говоря, такой «внеязыковый» мир не осознаваем, невидим и во всяком случае нерелевантен (это, однако, не означает, что язык не может освоить-усвоить некоторые новые фрагменты мира, хотя для этого всегда необходимы особые условия). «*Границы моего языка* означают границы моего мира», — сформулирует эту идею Витгенштейн [6].

К указанной формулировке могли бы присоединиться и носители архаичных культур, сохраняющие не только эту языковую функцию, но и сознающие ее назначение. Как правило, такое положение сохраняется в тех культурах, где еще не полностью утрачена ритуальная функция языка (в данном случае имеется в виду, разумеется, не возможность использования языка в ритуале, составления ритуальных текстов и т. п., а приравнивание самого речевого акта к ритуалу и связанная с ним ситуация полной исчерпанности этого акта ритуальным заданием) и где, следовательно, каждое высказывание с ритуальной функцией по идее является перформативным (словом-делом или даже в первую очередь делом, а не словом). Можно думать, что наиболее полно эти черты проявлялись в ту эпоху, когда сам язык, видимо, не образовывал еще самостоятельной и самодовлеющей «языковой» сферы, а выступал лишь как средство выражения, форма поведенчески-ритуальной сферы; что возможности языка «описать» мир, т. е. создать некоторый языковой образ мира, были слишком ничтожны; что основное назначение языка могло состоять именно в императивном отношении к миру, в «захвате» его языком (поначалу, видимо, приблизительном, грубом, неэкономном), своего рода непереработанном вполне присвоении. Вероятно, что «языку» на этой стадии развития были свойственны иные принципы общей организации. Скорее всего применительно к этой стадии нельзя говорить о фундаментальном принципе double articulation, связанном с выделением плана выражения и плана содержания, организованных таким образом, чтобы обеспечить известную экономность в использовании языковых средств. Возможно, что отсутствие этого принципа частично компенсировалось, с одной стороны, особым видом гиперсемантизации (ср. предположение, по которому каждый согласный звук был носителем особого значения [7]), с другой же стороны, наличием дублирующих средств передачи того же самого содержания (жесты).

Но и в более позднее время язык архаичных коллективов сохраняет многочисленные следы функции освоения-усвоения мира. Эта функция отража-

ется и в чисто языковой сфере и в ритуально-языковом поведении. В первом случае речь идет об особом характере отношения между миром и «описывающим» его языком: мир как бы разрешает языку фиксировать («захватывать») в себе лишь то содержание, которое в нем есть, более того — которое видимо, проверяемо, соответствует некоему опыту и им разрешено. Все, что вне этого (например, вся сфера потенциального, мыслимого, ненаблюдаемого, противоречащего опыту), оказывается не освоенным и не усвоенным языком (ср. многочисленные примеры из этнографических и лингвистических описаний такого языкового поведения, при котором содержание высказывания детерминируется и контролируется логикой и/или возможностями внеязыкового мира, взятого с точки зрения его событийной структуры). В этом смысле в таком языке «не все можно» сказать [8]. В конечном счете с этой особенностью связано и то, что характер языковых (грамматических) категорий в языках этого типа существенно отличается от известного положения вещей в современных (или вообще достаточно развитых) языках. Эти «категории» оказываются в несравненно большей степени мотивированными внеязыковыми реалиями, причем эта связь обычно довольно проста и в ряде случаев тяготеет к сфере иконического. Сами «категории» не достигают статуса универсальности и обязательности, они не самодовлеющи и чаще всего представляют собой слепок некиих внеязыковых отношений, не порвавший связей со своим источником, продолжающим более или менее непосредственно контролировать свой языковой образ. Сказанное в особенно большой степени относится к КП как в так называемых «примитивных» языках, так и — в виде следов — в целом ряде вполне развитых языков. Во втором случае, связанном уже с ритуально-языковым поведением, идея освоения-усвоения языком мира выступает и более конкретно и в более разнообразных ситуациях. Сама деятельность жреца, шамана, поэта (иногда и «грамматика», как в ведийской традиции) в отмеченные моменты осознается как освоение мира словом: через имянаречение элементы мира вызываются из небытия к бытию, из хаоса в космос и усваиваются (становятся «своими») коллективом. Тем самым язык, слово, имя как бы вторично творят мир в самих себе, обезвреживают его от всего опасного и деструктивного, переводят его из царства природы в сферу культуры, делают незнаковое (и внезнаковое) знаковым и, следовательно, отмеченно воспринимаемым и по идее сакрализованным (во всяком случае, это предположение правдоподобно для ранних этапов в развитии языка и может быть частично подтверждено данными архаичных мифопоэтических традиций).

Освоению-усвоению словом мира посвящены особые обряды, совершающиеся в ключевые моменты жизни человека или коллектива. Достаточно напомнить здесь о ритуале установления имен, отмеченном для многих тра-

диций (как непосредственно, так и в мифах и этиологических легендах) и приурочиваемом обычно к главному годовому празднику на стыке Старого и Нового года, когда из распавшихся элементов Космоса в подражание тому, что имело место «в начале» (в «первый раз»), синтезируется новый Космос. При этом элементы старого обезвреживаются, получают свое имя (оно «устанавливается» и через этот предикат соотносится с другими важнейшими элементами и стадиями творения мира) и, следовательно, становятся «своими» (акт «притяжания»). Другой не менее известный ритуал — наречение именем ребенка вскоре после его рождения [9]. Имя, таким образом, становится собственностью человека, его явным или тайным достоянием-наследием, подлежащим заботе и охране (в ряде случаев включая своевременную мену имени) [10]. Смерть человека, изгнание его из коллектива, некоторые тяжкие преступления могут иметь следствием лишение человека имени. Оно в прямом или переносном смысле зачеркивается, стирается, предается забвению, т. е. отчуждается. Иначе говоря, имевшее некогда место усвоение, «притяжание» аннулируется, а сам носитель имени как бы возвращается в небытие. Смысл этого отчуждения в известной степени проясняется некоторыми дополнительными особенностями, связанными с противоположным ритуалом — имяположением. Речь идет прежде всего о том, что имя становится своим в силу сакрального ономатотетического акта, но в самом акте нередко учитывается или актуальное соответствие нарекаемого именем и самого имени (степень «подходящести»), или чаемое соответствие в будущем (ср. наречение именем с положительной семантикой, в чем можно видеть указание на программирующую функцию имяположения) [11]. И в том и в другом случае можно усмотреть признаки тенденции к иконичности отношений между именуемым и именем, вполне объясняемой представлением об имени как о чем-то внутреннем (ср. и.-евр. **n̥-men* 'в', 'внутри'), отражающем не случайное и поверхностное, но глубинно сущностное. С этой точки зрения имя — внутреннее достояние человека (нередко при рождении ребенка суть имяположения заключается в том, что жрец отгадывает, «открывает» имя ребенка, присущее ему, но недоступное профаническому знанию), оно своего рода вклад (имя в-кладывается, на-лагается и т. п.), несомый человеком, его имение. И хотя этимологическая связь слов для *имени* и *имения* (: *иметь*) в индоевропейских языках ставится под сомнение, бесспорны многочисленные случаи тяготения этих слов и понятий друг к другу (ср. слав. **jьmę* & **jьměti* и т. п.). С точки зрения семантики и мифопоэтической логики взаимное притяжение этих элементов должно рассматриваться как вполне естественное и органичное.

Приведенные выше соображения о параллелизме между языковой функцией освоения-усвоения мира («притяжание») и семантикой КП могут быть

продолжены, но в этом, видимо, нет необходимости, поскольку, во-первых, отношение, квалифицируемое как параллелизм, может быть выражено более сильным образом (актуальность общей идеи обладания, объединяющей такие разноприродные образования, как языковая функция и языковая категория) и, во-вторых, разбираемое здесь отношение дает основание утверждать, что чисто языковой КП в ходе исторического развития предшествовала идея притяжательности, обнаруживавшая себя в профаническом и сакральном, в частности в ритуальном поведении, и оформленная как категория, описывающая космологическое устройство и социальную организацию и как стабилизированную данность, и как некий процесс. Разумеется, эта идея должна была иметь свое отражение и в языке, но сам характер языкового образа этой идеи был принципиально иным, чем в случае грамматической КП (о чем см. выше). Тем не менее в данном случае важнее другое, а именно сам принцип «переписывания» семантической информации с функции на грамматическую категорию. В действии этого принципа можно увидеть своего рода телеологическую провиденциальность: развитие языка в сторону имманентной знаковой системы привело к формированию новых языковых функций, получивших преобладание над функцией освоения мира, которая перестала со временем осознаваться как таковая; однако развертывавшееся в ней содержание (освоение-притяжание) было своевременно перенесено в пределы формирующегося категориального уровня, где оно оказалось еще глубже, органичнее и прочнее укорененным в КП.

До сих пор КП здесь рассматривалась с внешней и к тому же более широкой точки зрения. При этом в центре внимания оказался диахронический аспект проблемы, фиксируемый как языковыми, так и (главным образом) внеязыковыми данными. Не менее необходим при исследовании КП и другой подход, который можно считать дополнительным по отношению к данному. Этот подход предполагает взгляд на КП изнутри и такую точку зрения, которая не позволяет выходить за пределы самой КП. Анализ ориентирован на синхронический аспект проблемы и опирается на языковые данные, имея своею целью вскрытие языковой логики в устройстве этой категории. Понятно, что здесь могут быть лишь обозначены отдельные контуры всей проблемы.

При первом приближении к ситуации, в которой выступает КП, и при установке на эксплицитность максимум того, что можно сказать об этой ситуации на естественном языке, выступающем в данном случае в метаязыковой функции, состоит в признании отношения притяжания (*r*) при условии, что нечто, в дальнейшем трактуемое как объект «притяжания» (обладания) R, «включается» в P (обладатель), т. е. «принадлежит» этому P, составляет его часть, так или иначе связано с ним; притом *r* для P является извне и/или изнутри воспринимаемым, верифицируемым (в частности, на уровне внеязыко-

вого поведения) и даже — в принципе — проверяемым в эксперименте. Формула P*r*R точнее всего переводится на естественный язык (в данном случае — на русский) как «Обладатель обладает обладаемым». Каждый из членов формулы объясняется кратчайшим и наиболее точным образом с помощью двух других. Так, «Обладатель — тот, кто обладает обладаемым»; «обладаемое — то, чем обладает Обладатель»; «обладает — то, что связывает Обладателя с обладаемым» (логическая связка, или функция связи). Эти рекурсивные определения, каждое из которых образует логический круг, как и сама исходная формула, в высшей степени показательны. Прежде всего, кажется, ни одна из известных грамматических категорий не описывается схемой подобного типа. Разумеется, существует немало аналогий на «грамматическом» уровне двухместному предикату *r*(PR), т. е. «обладать (Обладатель; обладаемое)», но аналогии абсолютной «лексической» монотонности этой формулы, по-видимому, отсутствуют. Тавтологическая структура формулы ценна также тем, что демонстрирует сплошное (не знающее исключений) и обязательное распространение семантического признака «обладание» («притяжательность») на все три члена схемы, которые тем самым оказываются неразрывно взаимосвязанными (любой член схемы позволяет автоматически восстановить два других члена). Вместе с тем эта тавтология скрывает иерархическую структуру отношения, лежащего в основе КП, и в той или иной степени вуалирует другие связи и аспекты этой категории.

Констатация лексической нерасчлененности (аморфности) приведенной выше формулы и вытекающие из этого выводы об экстенсивных характеристиках идеи обладания, не могут считаться пределом в исследовании самой этой формулы и соответствующего языкового отношения. Потребности исторического и логико-лингвистического исследования КП объясняют необходимость более углубленного анализа этой схемы «притяжания». Несомненно, что логическим и языковым центром схемы является идея (смысл) о б л а д а н и я («обладать»). Этот член схемы («обладание») — единственное необходимое в ней звено, тогда как другие члены при легкости их экспликации могут в известных случаях редуцироваться (ср. «обладание Обладателя», т. е. Gen. subject. /«Обладатель обладает»/; «обладание обладаемым», т. е. «обладать обладаемым»). В силу этого только этот член выступает как подлинная связь между членами схемы. Сама идея «обладания» логически первична; до фиксации акта обладания нет ни Обладателя, ни обладаемого, ни (что очень важно) даже соответствующих субстратов (при том что субстрат идеи «обладания» существует до становления самой этой идеи, см. ниже). Напротив, идея «обладания» вызывает к жизни и Обладателя и обладаемое, и потерять свой статус они не могут иначе, чем при упразднении идеи «обладания». Наконец, процессуальный характер этой идеи (ср. ее глагольность — *обладать*)

позволяет считать именно этот центральный член схемы ее нервом. Идея «обладания» отсылает к динамическому аспекту проблемы, к сфере действия, мотива (микросюжета), к элементарной ситуации во внеположенном мире, которая и фиксируется этой идеей и соответственно КП. Поэтому исходным пунктом анализа схемы и одновременно ее ядром нужно считать именно идею «обладания».

Если отвлечься от многочисленных, но в целом второстепенных и к тому же более или менее удовлетворительно объясняемых деталей и сосредоточиться на главном, то «обладать» для «Обладателя» (P) «обладаемым» (R) значит и м е т ь (занимать) м е с т о R и д о м и н и р о в а т ь (т. е., пользуясь основным элементом метаописания КП на русском языке, соответственно — *обладать*, *владеть* и *преобладать*, *властвовать*, все из праслав. **vold-*). «P имеет место R» предполагает, что P, имея свое собственное место, получает дополнительно и место R, причем последнее по отношению к месту P выступает как ч а с т ь. «P доминирует в месте R» означает, что в данном месте определяющей ситуацию является точка зрения P, а не R[12]. В более глубокой перспективе эти два признака («иметь место» и «доминировать») выступают как нечто единое: для P «иметь место R» предполагает его приобретение, занятие, захват, т. е. ситуацию, объясняющую и предопределяющую первенство, доминирование. О связи этих двух понятий свидетельствуют и многочисленные языковые данные; ср. хотя бы русск. *володеть*, *владеть* 'иметь' и 'властвовать'; *волость*, *область* как обозначение места и *власть*, *владение* как обозначение доминирования; франц. *domaine* (из лат. *dominium*), но *dominer* (из лат. *dominare*) и т. п. Подобные примеры раскрывают смысл «местничества» (в разных конкретно-исторических вариантах) как борьбы за такое место, обладание которым само по себе обеспечивает власть (как воплощение преобладания в том или ином отношении). В социально-экономической сфере это обладание местом и властью обычно реализуется в «и м е н и и», в частности, в имуществе, в достоянии, богатстве — как недвижимом (земля, дом, т. е. м е с т о в довольно непосредственном виде), так и движимом. И в этом случае нередко выступает тот же корень, который обозначает место и власть; ср. словен. *lâst* 'владение', 'собственность', с.-хорв. *зȁдружно влáдāње*, перекликающееся с прусск. *draugiwaldūnen* 'сонаследник', и т. п. Обладание имением-имуществом достигается обычно или захватом, предполагающим насилие, или куплей, обменом, получением по наследству, в основе которых лежит некий узус, правило, договор, или, наконец, получением дара в чистом виде как проявлением доброй воли. В конце концов все эти формы имущественного (в широком понимании) обладания имеют своим началом систему универсального о б м е н а, значение которого в настоящее время выявлено с необходимой полнотой[13], и в дальнейшем определяются и

контролируются ею. Вступление в обладание (приобретение-присвоение, притяжание-стяжание) и отказ от него (лишение, отчуждение) не только непременное условие подобного обмена, но и те основные операции во внеязыковом мире, которые проверяют и удостоверяют логико-языковую схему обладания, введенную ранее, выступая как субстрат языковой ситуации, достаточно точно соотнесенный с нею (ср. присвоение-отчуждение при *свой-чужой /не свой/*). Причем эта проверка носит операционный характер и ориентируется на динамику, на перемены в составе или заполнении членов схемы в данный момент по сравнению с предыдущим. Тем самым обозначается особая актуальность и подчеркнутость динамического аспекта отношений, описываемых схемой (так сказать, «притяжание» в действии); то притяжание-обладание, которое не несет на себе живых следов действия (чаще всего в случае неотчуждаемой принадлежности), приведших к данному состоянию, поневоле квалифицируется как явление логико-языковой периферии с ее ориентацией на застывшие формы, на аспект неподвижности, стабильности [14].

В связи с этой установкой на динамический аспект обладания в субстрате не приходится удивляться, что и на языковом уровне место наибольшей выявленности сути КП находится не в «неподвижном» центре, монолитном и свободном от «возмущающих» влияний, а, напротив, на периферии, на той грани, где ситуация наиболее неустойчива, динамична. Грамматическая КП живет переменами обладаемого в отношении к Обладателю, т. е. связью с аспектом относительности, но не абсолютности. Неразработанность типологии КП в плане содержания не дает возможности определить набор релевантных точек зрения грамматического выражения оппозиций с нужной полнотой (ср. в связи с «обладать»: единолично—неединолично, полностью—частично, органично—неорганично /случайно/, постоянно—временно и т. п.), но все-таки уже здесь уместно подчеркнуть существенность «количественного» аспекта, особенно в отнесении к Обладателю (опосредованно и к обладаемому). Универсальный Обладатель (абсолютное обладание — всем и всегда, исключающее возможность появления других обладателей), как и его противоположность, так сказать, абсолютный «лишенец», ни при каких условиях не становящийся Обладателем, строго говоря, подрывают идею обладания. Ни тот ни другой не могут ни брать, ни давать без того, чтобы не войти в противоречие со своей сутью; следовательно, исключается сам обмен и связанный с ним аспект относительности: корни КП оказываются оторванными от питающей их почвы. Эта несколько абстрактная (и во всяком случае предельная) ситуация, если относить ее к языку, оказывается достаточно конкретной для мифопоэтического сознания и отражена в целом ряде соответствующих текстов [15], о чем будет говориться в другом месте.

Роль операций присвоения-отчуждения в рамках универсального обмена, подчеркиваемая и многочисленными специальными ритуалами освоения-присвоения или отчуждения (и даже уничтожения собственности) или — подчеркнуто — именно о б м е н а, предполагающего, по меньшей мере, двусторонность (причем ритуалы нередко носят исключительно символический характер), с еще большей наглядностью выявляет стержневую роль идеи о б л а д а н и я («обладать» в схеме), втягивающей в свое «разыгрывание» почти все, что существенно для архаичного коллектива, и генерирующей этой игрой объекты класса P и класса R, которые сами вступают в ту же игру. Вместе с тем указанные операции, имеющие место в н е языка, обнаруживают и подчеркивают н е п о л н о т у схемы P *r* R и в самом языке. Эта неполнота связана с сугубой ориентированностью на «приобретающую» сторону (P), в результате чего остается вне сферы внимания «теряющая» сторона (P_1), т. е. прежний обладатель R[16], и, следовательно, искажается целое схемы присвоения-отчуждения. При учете P_1 (вводящем, кстати, «исторический» параметр в схему) прежняя схема P*r*R включается в качестве фрагмента в схему $Pr(R) \rightarrow P_1r(R)$ или — точнее и еще более полно — $Pr(R)$ & $P_1r(R) \rightarrow P_1r(R)$. Эта последняя схема обнаруживает с особой отчетливостью две взаимосвязанные особенности — двоякое «направление» обладания (существенно, что эта двоякость основана на противоположности результатов операции и на взаимоисключаемости P или P_1 при группе *r*(R), т. е. на своего рода «уравнивании» P и P_1 в схеме обладания) и, следовательно, появление оппозиции присвоения-отчуждения и — автоматически — присваивающего и теряющего, причем в пределах схемы эти роли меняются (исходное положение — P «обладает», P_1 «не обладает», заключительное положение — P «не обладает», P_1 «обладает»). В этих условиях идея «обладания», которая с точки зрения языка и КП представляется п р е д е л ь н о й в смысле ее доведенности до последней глубины логико-языкового анализа (ср. также «элементарность» этой идеи), оказывается, может быть переформулирована в более общем плане, предполагающем учет еще более глубоких и фундаментальных категорий. Речь идет об интерпретации указанной схемы без использования понятия «обладание», но с учетом теории «проникновения» (*vyāpti-vāda*, ср. *vyāpti* 'проникновение' при *vyāpnoti* 'з а п о л н я т ь целиком', 'пропитывать' и т. д.), выдвинутой в XIII в. Гангешей, наиболее авторитетным представителем логической школы навья-ньяя[17], или аналогов этой теории в современной логике отношений. Различение двух состояний по отношению к действию проникновения-заполнения (ср. *vyāpya* 'проникаемое' как 'нечто целиком содержащее в себе что-либо' и *vyāpaka* 'проникающее') позволяет рассматривать P и R (если пользоваться принятой ранее символикой) в о д н о м и т о м ж е плане, различая их лишь по объему проникновения и проникаемости, и, сле-

довательно, конструировать монолитное понятие проникновения («проникать»), фактически устранив двойственность, присущую понятию обладания («Обладатель обладает обладаемым», но «обладаемое обладаемо Обладателем»). Благодаря этому возможна логически более точная трансформация схемы в виде конъюнкции P ∨ R & R ∨ P (где ∨ — 'проникать' как замена *r* — 'обладать') или, учитывая, что R теперь тоже находится в том же классе явлений, что и P, еще проще: $P \vee P_1$ & $P_1 \vee P$. Принимая же во внимание рефлексивность отношения *v*, проявляющуюся в ее двунаправленности, схему можно свести к совсем простому ядру — $P \vee P_1$, помня, однако, при этом, что P и P_1 обладают (характеризуются) разным объемом проникновения (одинаковость объема приводит к разным парадоксальным ситуациям в решении проблемы тождества). P проникает P_1 настолько, насколько P_1 «включено» в P, но и P_1 также проникает P в той мере, в какой оно совпадает с ним (с P). См. схемы 1 и 2, где изображены два типа отношения проникновения (*vyāpti*). Но достоинство схемы не только в ее логических преимуществах. Она, видимо, соответствует и некоторым языковым реалиям, подтверждаясь и на интуитивно-языковом уровне. Во всяком случае при отсутствии в языке категории «проникновения», несомненно, существует «подъязыковой» субстрат для ее формирования в сфере пространственных (по меньшей мере) отношений, и, видимо, в самом языке могут быть обнаружены как в парадигматике, так и в синтагматике тенденции к объединению в некие классы и к выражению их с помощью особых маркеров, фиксирующих отнесенность («проникновение») данного элемента к «полю» другого элемента. Иначе говоря, речь может идти о предрасположенности (и возможности) использования отдельных элементов языка как средств для выражения идеи «проникновения». Еще одним достоинством теории «проникновения» следует считать четкую выявленность в ее схемах пространственного плана, о чем, впрочем, здесь не удается говорить с должной подробностью [18].

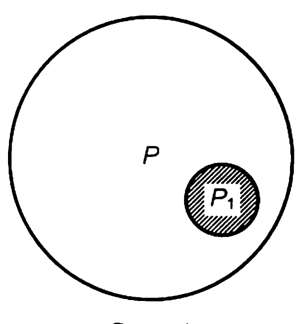


Схема 1

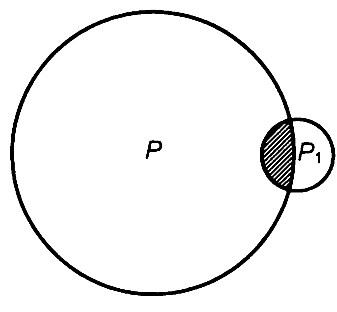


Схема 2

Но зато без темы пространства не обойтись при рассмотрении предыстории идеи «притяжания» (так или иначе фиксируемой уже в мире животных) и генезиса самой КП[19]. Сама проблема генезиса КП существенно осложняется не только докатегориальным и доязыковым прошлым этого явления, но и тем, что для ее удовлетворительного решения необходимо знание конфигурации наличествовавших в языке в данный момент форм выражения и, главное, ведущих идей плана содержания. Без ясности в этом отношении идея «притяжания», бесспорная для уровня субстрата, остается, строго говоря, не интерпретированной в пределах языкового целого. Выяснение вопросов предистории и генезиса КП требует исследований в ряде направлений. Как указывалось ранее, особую важность приобретают такие аспекты, как: 1) физиологические основы идеи «притяжания» и КП; 2) связь с некиими более фундаментальными (или, по меньшей мере, более архаичными) категориями, которые, принадлежа к надфизиологической сфере, своими корнями (через субстрат) уходят в «физиологическое» прошлое этих категорий; 3) связь КП с некоей ситуацией языка в действии, предполагающей определенную схему отношений между элементами, «разыгрывающими» тему притяжательности; 4) связи КП с некоторыми чисто языковыми категориями, в частности и с определенной формой выражения этих категорий или образующих их граммем; 5) соотнесенность идеи «притяжания» и через нее КП с той мифопоэтической схемой, которая могла бы рассматриваться как мотивирующая по отношению к самой КП или лежащим в ее основе идеям. Понятно, что здесь эти циклы тем не могут быть рассмотрены. Поэтому придется ограничиться наметкой некоторых основных этапов, усматриваемых в ходе развития идеи «притяжания» и КП и так или иначе соотнесенных с эволюцией сознания и выработкой им ряда ключевых понятий. В самой широкой перспективе историю становления этой идеи и КП можно рассматривать как последовательное продвижение от полюса объектности к полюсу субъектности. С этим для КП связаны и другие важные следствия.

Фундаментальным и наиболее архаичным субстратом КП, несомненно, следует считать пространство, что и подтверждается весьма многочисленными примерами на разных уровнях, хотя сама «зависимость» КП от пространства в разные эпохи реализуется по-разному. Исходный характер пространственных отношений для становления КП естественно вытекает уже из того факта, что отношение притяжания предполагает включение R в P, некую близость, смежность, с одной стороны, и мыслимое противоположное отношение разъединенности, отчужденности, с другой. И в том и в другом случае ареной, где «разыгрываются» названные отношения, оказывается пространство. Существенно, что идея притяжания в своем становлении не только материально коренится в пространственной сфере, но и использует ее в качест-

ве модели (т. е. конструкции знакового характера) самой схемы притяжания-отчуждения. Следовательно, по отношению к идее притяжания пространственное выступает и как субстрат, и как суперстрат, формирующий язык описания этой идеи[20]. Нередко «естественность» связи понятий притяжания-отчуждения с пространственными отношениями как сферой своей реализации оставляет в тени как раз наиболее тонкие ситуации, описываемые в мифопоэтических текстах и даже анализируемые в некоторых философизированных вариантах мифопоэтических схем, как, например, у Платона[21]. Обладатель и обладаемое (P и R) мыслятся, разумеется, только в пространстве, и (что более важно) во многих случаях именно из локализации P в определенном месте пространства вытекает его конкретная связь с R. Но в архаичных системах сознания само пространство никогда не понималось как универсальное, абсолютное и нейтральное начало. Оно само возникло из предыдущего состояния (хаос), где его не было, как результат некоего волеполагающего акта, направленного вперед, в будущее, вовне, т. е. своего рода захвата и присвоения (слав. **pro-storъ*, **pro-storn-*, **pro-storn-iti* при **storna* в этом смысле очень показательны). Таким образом, идеи притяжания не могло быть до возникновения пространства, и в самом пространстве она возникает не сама по себе, из ничего, а как результат проявления воли к становлению-захвату. Можно думать, что лучшее описание этой ситуации как раз и дано в «Тимее», где Платон различает материю как чисто становление и пространство как некое оформление.

Связь самой идеи захвата, держания-обладания с оформлением должна быть отнесена к числу принципиальных, поскольку каждый захват и последующее его (у)держание есть не просто и не только акт выхода за пределы первоначальных границ, но и акт ограничения, хотя и в новых по сравнению с исходными условиях. Держание-обладание представляет собой оформление того, что отныне трактуется как status quo держателя-обладателя и им держимого-обладаемого, которое и образует отныне форму (ср. др.-греч. σχῆμα 'форма', в частности и грамматическая /ср. σχῆμα τῆς λέξεως. Арист./, 'вид', 'внешность', 'наружность', 'фигура', 'поза'; 'схема', 'эскиз', 'план', 'очерк' и т. п. при этимологически связанном с этим словом др.-греч. ἔχω 'иметь', 'обладать', 'держать', 'хватать', 'владеть', но и 'соприкасаться', 'примыкать', 'быть в тесной связи' и т. п., ср. σχεῖν, inf. aor. 2 от ἔχω; ἴσχω из *ἴ-σχ-ω, *σί-σχ-ω, ср. ἰσχύς 'сила', 'мощь' при др.-инд. *sáhate* 'побеждать', 'овладевать', гот. *sigis* 'победа' и т. п., из и.-евр. **seg'h-* — Pokorny, I, 888—889)[22]. Эта форма и есть результат твердо-строгого очерчивания границ и стабильного удерживания их, т. е. ограничения сферы своей власти-обладания. И напротив, форма — это держание-обладание того, что внутри этой сферы. Когда не было акта строгого ограничения, нет ни формы, ни, по

сути дела, того, что ею оформляется, но только «ноздревская» аморфность и волюнтаризм: «Вот граница! — сказал Ноздрев. — Все, что ни видишь по эту сторону, все это мое, и даже по ту сторону, весь этот лес, который вон синеет, и все, что за лесом, все мое». Форма не может быть безмерной, т. е. неограниченной.

Еще показательнее и конкретнее связь идеи притяжания и разных форм выражения самой КП проявляется в языке — как в норме, так и в некоторых экстремальных случаях, в частности, связанных с речевыми расстройствами (например, при семантической афазии). Среди последних особый интерес представляют те случаи, где наглядно отражается то, каким образом мозг перерабатывает данные о пространственных (и «квазипространственных») признаках объектов. Наиболее показательная ситуация — нарушение анализа и синтеза конструкций Gen. poss. в так называемых «коммуникациях отношений», изучавшееся рядом специалистов, и, в частности, А. Р. Лурия[23]. Суть таких нарушений состоит в неумении разместить соответствующие элементы конструкции в пространстве (тип «брат отца») при возможности сохранения анализа и синтеза других типов генитивных конструкций (в частности, Gen. part. — тип «кусок хлеба»). Само же это неумение объясняют психологической сложностью именно этого типа конструкций с Gen. «Первая трудность данной конструкции в том, что в ней четко выражены иерархические, парадигматические компоненты: “брат отца” — это вовсе не два существительных, это вовсе не “брат + отец”; эта структура выражает *отношение* брата к отцу, причем второе существительное, стоящее в род. п. (“отца”), выражает вовсе не объект, а лишь качество, которое семантически несет функцию прилагательного (“отцовский” брат)… Следующая трудность заключается в том, что эта конструкция является “обратимой”. Можно сказать “брат отца” (и это будет дядя), а можно изменить порядок этих двух существительных и сказать “отец брата”, но это будет уже не дядя, “отец” (отец моего брата — мой отец). Совершенно иное мы имеем в “необратимых конструкциях”...»[24]. Языковой нерв этих трудностей — в непервичности этих конструкций с Gen. poss.: центром является элемент, определяемый через другой элемент, который выступает как первичный (в сочетании *брат отца* первичным оказывается слово *отец*, по крайней мере в силу своей соотнесенности с субъектом речи — «сыном»). Указанная непервичность двояка. С одной стороны: 1) «отец» → 2) «брат отца»; с другой стороны: 1) глагольная синтагма → 2) именная синтагма («у отца есть брат» → «брат отца»). Иначе говоря, конструкция Gen. poss. выступает как такая транспозиция глагольной синтагмы в именную, при которой Gen. как бы нейтрализует противопоставленные друг другу в глагольной синтагме Nom. и Acc. («отец имеет брата» → «брат отца…»)[25], что в точности повторяется и в более показательных ситуациях Gen.

subject. и Gen. object., где лучше сохраняются следы глагольных истоков («отец любит» → «любовь отца»; «[некто] любит отца» → «любовь отца»). Эта особенность конструкций с Gen. poss. в ее «транспозиционной» перспективе многое объясняет в самой глубокой истории этого падежа и в характере его функционирования в языке (ср. восходящую к раннему ван Вейку идею первоначального единства Nom. и Gen. в индоевропейском; связь Gen. poss. с Adj. poss.; формирование на основе Gen. в ряде языков /енисейские, ряд алтайских и др./ «локативных» и вообще «пространственных падежей»; сочетание в Gen. «грамматических» и «локальных» функций и т. п.). В ряде языков выделенность Gen. poss. на фоне других типов Gen. проявляется в различии между непременным непосредственным соседством элементов в конструкции с Gen. poss. и отсутствием этого требования в других случаях. Характерно, что эта особенность Gen. poss. иконически отражает отношение в пространственном субстрате притяжательности. Следовательно, именно пространственная смежность оказывается общим источником притяжательности и метонимии (ср. идеи Пастернака о том типе метаморфической образности, которая имеет своим основанием не связь по сходству или по противопоставленности, но связь, осуществляемую пространственно, по близости, по смежности).

При всей несомненности связей идеи притяжания и исторической КП с пространственными отношениями они в целом оказываются достаточно экстенсивными. Более того, есть основания полагать, что экстенсивному (слабо дифференцированному, семантически бедному) пространству может соответствовать столь же экстенсивная идея притяжания, ориентирующаяся прежде всего на механическую близость-смежность и соответственно мало зависящая от волеполагающих актов. История развития представлений о пространстве, как указывалось раньше, тесно связана с выработкой более дифференцированных и семантически богатых образов пространства, в частности и таких, которые выступают не только как часть этого пространства, но и как (хотя бы отчасти) преформирующий пространство смысл, так или иначе учитываемый и в ходе развития идеи притяжания. Экстенсивность примитивного чисто пространственного истолкования этой идеи в известной степени преодолевается в тех мифопоэтических концепциях, которые развивают тему происхождения мирового пространства из некоего изначального тела (Первочеловека, ср. Пурушу в ведийской традиции). Первоначально единое, целостное и самодостаточное, оно становится строительным материалом всего, что есть в мире («объективное» пространство), и, следовательно, все вещи принадлежат уже не всему пространству, а только его ядру — вселенскому телу, которое, собственно, и произвело операцию отчуждения как жертву внешнему миру. По сути дела, та же идея лежит в основе инвертированного варианта мифа о творении мира: из элементов мира создается первое тело,

Первочеловек, и на этом основании он выступает «вторичным» образом как обладатель и/или повелитель мира. И в этом варианте при противоположном направлении творения существенно, что при наличии общих элементов у мира и тела производное (тело) семантически богаче и потенциально более концентрированно, чем производящее, и этот неожиданный «прибыток» внутренне как раз и связан с волеполагающим актом выхода за свои собственные пределы, каковым и является творение. Необходимо еще раз подчеркнуть: независимо от того, что первично (тело или пространство, микрокосм или макрокосм), в обоих случаях актуализируются два круга идей — исходное и производное (мать и ее порождение, целое и его часть и т. п.) и притяжание и отчуждение, высветляемое и контролируемое мотивом перехода (перемены для обладаемого в его обладателе). Тем самым задается один из ранних вариантов схемы притяжания, уже, по сути дела, предполагающий задание направления отношения *r* и границы между его элементами (R и P). Эти два мотива и вытекающий из их соединения мотив перехода-перемены постоянно воспроизводятся в истории КП. Так, обращает на себя внимание асимметричность схемы *r*, связанная, в частности, с тенденцией к возрастанию противопоставленности между P и R и в значительной степени объясняемая общей антропоцентричной (а далее и глубже — Ego-центричной) установкой языка, структурой акта коммуникации, особенностями текста с точки зрения его авторства и т. п. Тем не менее, несмотря на регулярно-грамматический характер КП и установку на универсальность, несмотря на логическую симметричность *r* в целом ряде ситуаций взаимопринадлежности (я — твой ⊃ ты — мой), причем нередко совпадает и объем притяжаемого, оказывается, что, как правило, P и R различаются в языке как общее и частное, целое и его часть, постоянное и временное, раннее и позднее, исходное и производное, главное и второстепенное, большое и малое, живое и мертвое, одухотворенное и неодухотворенное, сознательное и бессознательное, управляющее и управляемое и т. п. (здесь не рассматривается вопрос о другой асимметричности отношения между P и R, связанной с возможностями разной степени дифференцированности этих членов).

Связь притяжания (и притяжения /ср. закон всемирного тяготения, земного притяжения и т. п./, которое является частным, сугубо физическим вариантом идеи притяжания) с пространством представляется мотивированной в свете самых общих представлений о структуре мира, и в этом отношении чисто физические аналогии в известном смысле могли бы объяснить и те явления, которые рассматриваются здесь. Во всяком случае роль геометрии пространства, на независимых основаниях обнаруживающая себя при исследовании становления идеи притяжания и языковой категории притяжательности, кажется, вполне укладывается в смысл основной идеи теории Вейля,

согласно которой все свойства материи (электромагнитные процессы) выводимы из геометрии мира, из геометрических свойств его. Осторожнее можно было бы сказать применительно к притяжанию-притяжению, что эта категория, по меньшей мере, выступает как наиболее естественная интерпретация пространственных отношений, точнее и проще — соотношений двух (но есть и более сложные ситуации) подпространств и их заполнений. В самом общем виде, по аналогии с физической механикой, как она трактует проблему взаимодействия двух тел, начиная с Ньютона, можно предположить, что большее в большей степени обладает-владеет меньшим, чем последнее (меньшее) бóльшим. Равная степень обладания-владения предполагалась бы при равновеликих пространственно объектах. Но и меньшее, будучи целиком обладаемым большего, в свою очередь mutatis mutandis обладает соответствующей долей большего: большее «захватывает» меньшее, делает его своим («присваивает»), но и меньшее до тех пор, пока оно еще различается как таковое и не стерлось окончательно, может считаться обладателем, держателем той части большего, пространство которого оно, меньшее, занимает, или, выражаясь языком навья-ньяиков (наяиков), «пропитывает», «проницает».

Однако такая трактовка предельно огрублена и имеет силу лишь в особых условиях, когда все свойства вступивших в игру объектов (кроме величины пространства, соответственно — его заполнения) оказываются нейтрализованными. Легко заметить, что в одних ситуациях два взаимодействующих объекта в определенных ситуациях выступают то как «обладатель», то как «обладаемое» (конь принадлежит всаднику, когда он им управляем и ему служит, но всадник, потерявший управление, принадлежит коню в тех случаях, когда конь и только он решает свою задачу, из собственных потребностей вытекающую, а всадник пассивен и заботится единственно о том, чтобы удержаться на коне). В других ситуациях очевидно, что ножки стола принадлежат столешнице не потому, что она пространственно больше, но потому, что она главная часть стола, в ней идея стола, ради нее создан сам стол, и его функцию определяет именно столешница. Очевидно, что «большее—меньшее» в подобных случаях определяет не столько пространство (два подпространства), сколько отношение соответствующих масс, энергетических потенциалов или некоей знаковой, сакральной и иной отмеченности. Не пассивная огромная страна обладает царем, но активный, знаково отмеченный царь обладает страной, неизмеримо более обширной, чем царь и царское место. Функция данного места определяет степень отмеченности, яркость выражения того, кто это место представляет. Мысль Эддингтона о светимости звезд как функции массы также вовлекает в «аналогическое» поле и — в известных пределах — также объясняет отмеченность некоторых позиций — например, царской, — выражающейся, кстати, в близком эффекте свече-

ния, блеска, сияния (ср. золото, бриллианты, интенсивные цвета с особыми физическими характеристиками[26] и т. п. как атрибуты царского достоинства).

В этом контексте можно сформулировать несколько тезисов, обсуждение которых (с оглядкой на физические аналогии) могло бы оказаться небесполезным и небеспоследственным в связи с проблемой становления идеи притяжания и соответствующих способов ее выражения в языке.

1. Субстратом идеи притяжания является геометрическая структура пространства, предполагающая как минимум его членимость и неоднородность.

2. Власть-обладание есть функция двух (минимально) смежных или даже просто так или иначе соотносимых подпространств.

3. Само наличие таких двух (или более) подпространств образует естественную основу для их семантизации в терминах власти-обладания.

4. Власть-обладание генетически (по меньшей мере) образует единый комплекс; обладание-имущество-владение непосредственно связаны в своих истоках с пространственными отношениями; власть возникает на основе обладания данным пространством и его наполнением, рассматриваемым как имущество или «имуществообразующее» место.

5. Власть становится самостоятельной функцией «эмического» уровня, когда она получает возможность выступать (хотя и достаточно условно) против той основы, на которой она формируется, — против обладания, имущества (ср. различные акты отчуждения — жертвы, раздачи даров типа потлача, уничтожения имущества и т. п.) и когда она вырабатывает иные, «независимые» мотивировки своего происхождения, своей сути и необходимости, нежели ссылки на обладание имуществом (ср. идею сакральности власти, отсылки к прецеденту, «первособытию» и традиции, к необходимости связи с божественным миром, контроля над целостностью страны, данного социального устройства, безопасности населения, охраны закона и т. п.; «имущественная» сторона в этих условиях практически становится делом людей, не связанных с властью, — третья «производительная» функция, по Дюмезилю, хотя царь сохраняет символическую функцию гаранта процветания и благополучия).

6. Л ю б о в ь образует феномен, «снимающий» (ср. *aufheben*, *Aufhebung distinktiver Gegensätze* в терминологии «пражской» школы, восходящей в данном случае к гегелианской традиции) противопоставление обладателя и обладаемого, присвоения и отчуждения, власти и подчинения.

Последний тезис заслуживает пояснений. Речь идет в данном случае о той идеальной взаимной любви, которая пресуществляет отношения, характеризующие самое основу идеи притяжания, и которая стала моделью, объясняющей не только различные виды самой любви, но и поведение самых разных взаимосвязанных объектов, пространств, стихий, элементов, энергий,

сил, персонификаций (ср. Уран и Гея) и т. п. — земных и небесных, по слову Данте — *l'amor che move il sole e l'altre stelle* (Parad. XXXIII, 145), которые оказываются участниками любви (и.-евр. **leubh-*, откуда русск. *любить*, лат. *lubet*, *lubido/libido*, гот. *liufs*, др.-инд. *lubh-* и т. п., означает при-липание, при-льнутие, как бы склеивание двух объектов в один). Но особое значение имеет любовь двух взаимнолюбящих существ. Она выступает как покрытие-восполнение недостатка, как снятие неравенства, как приобретение и отдача одновременно[27]. Любовь обнаруживает те высшие энергии, действие которых имеет парадоксальные последствия, нарушающие, в частности и прежде всего, обычный смысл акта притяжания. Если L_1 и L_2 — взаимнолюбящие «подлинной» любовью, poss. — «обладает» («приобретая, имеет»), $\overline{\text{poss}}$. — «отчуждает в пользу другого», то схема такой любви под углом зрения (и на языке) идеи притяжания могла бы иметь следующий вид:

L_1 (poss. & – /минус/ poss. L_2) & L_2 (poss. & – /минус/ poss. L_1),

т. е. любовь — это состояние, когда ни обладание, ни отчуждение, одновременно совершаемые, не меняют итога: $1 + 1 = 1$ и $1 - 1 = 1$, иначе говоря, любовь реализует выход за пределы схемы притяжания, она «снимает», нейтрализует, казалось бы, неизбежное противопоставление «обладающий» — «обладаемое», члены которого сливаются воедино, и тем самым упраздняется в духе дифференциация двух подпространств. «И сказал: посему оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью, так что они уже не двое, но одна плоть...» (καὶ κολληθήσεται τῇ γυναικὶ αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς | σάρκα μίαν; ὥστε οὐκέτι εἰσὶν δύο ἀλλὰ σὰρξ μία), — говорит об этом состоянии Евангелие (Мф. 19, 5—6, Мк. 10, 8). «Две неподвижные идеи не могут вместе существовать в нравственной природе, так же, как два тела не могут в физическом мире занимать одно и то же место», — писал Пушкин. Любовь как раз и открывает то нравственное пространство, в котором двое не просто образуют единство, но есть один, и сам этот акт не синтез, но в точном смысле слова пресуществление, органичное и безостаточное растворение одного в другом в жизни, определяемой любовью: *Жизнь ведь тоже только миг, | Только растворенье | Нас самих во всех других | Как бы им в даренье.* В этом контексте главным оказывается не покрытие недостачи и даже не восстановление равенства как результат некоего перераспределения, подобного тому, что имеет место при социальных реформах экономического характера, но именно преодоление самости, закона *Я*, вещественности-овеществленности, тварности и, следовательно, чувства собственника и состояния собственности: любовь исключает возможность и самое потребность быть обладателем или обладаемым. Внутри одного эти категории не имеют силы. Любовь ничего не приобретает и не теряет, потому

что в ее свете и само время и даже смерть, определяющие смену даяний-приобретений и отчуждений-лишений, преходящи, вторичны и неподлинны:

Смерть и время царят на земле, —
Ты владыками их не зови;
Всё, кружась, исчезает во мгле,
Неподвижно лишь солнце л ю б в и.

Но эта ситуация — экстремальная, а идея притяжания нуждается в ином — «подвижном» и гетерогенном пространстве.

Возвращаясь к предыдущему, следует сказать, что выделение двух подпространств в зависимости от направления, которое принято приписывать схеме притяжания, отсылает к следствиям, вытекающим из более общего принципа двойной (эндо- и экзоцентрической) ориентации, обнаруживаемой в сфере органической жизни, в социальных структурах, в расположении сакральных объектов, устройстве поселений, дома и т. п.[28], и из синтезирования обоих направлений, соответственно — пространств. Эти же два подпространства, возникающие в сфере действия отношения *r*, с некоторой общей точки зрения сопоставимы с теми двумя пространствами (внешним и внутренним, пассивным и активным, чужим и своим и т. п.), которые обнаруживаются и в совсем иных сферах, где реальность указанных пространств ставится в зависимость от границы между ними и от возможности ее переходов (ср., например, идею золотого яйца — «хираньягарбха» в мировых водах как аналог зародыша в околоплодной жидкости, находящегося на грани двух пространств; само рождение его может пониматься как целенаправленное движение из внутреннего замкнутого пространства во внешнее разомкнутое, причем это движение могло «запоминаться» в пространственном коде и выступать как образ «притяжания»)[29].

В контексте общей идеи притяжания т е л о оказывается в одном очень важном отношении аналогичным языку и пространству, о котором в этой связи уже писалось. Возникновение языка и пространства само по себе было уже актом освоения-усвоения мира, его захвата-притяжания. Вместе с тем уже в н у т р и языка и в н у т р и пространства сформировались более специальные средства категоризации этой идеи притяжания. Создание тела из элементов мира или — в противоположном варианте — мира из элементов тела предполагает, по сути дела, тоже волеполагающее движение, в результате которого происходит освоение-захват элементов мира. В обоих случаях происходит дифференциация намеченных элементов, связанная с выделением более «богатого» пространства, хотя само это «богатство» должно пониматься по-разному. В первом случае (создание тела) формируется у с и л е н н о е по сравнению с макрокосмом пространство, своего рода квинтэссенция про-

странственности, обеспечивающая введение в число действующих факторов новых сил и энергий, отсутствовавших в исходном пространстве (самососредоточивающееся, интенсифицирующее движение). Во втором случае (создание пространства из тела) формируется принципиально расширенное и диверсифицированное пространство, которое своей разомкнутостью и открытостью, своей свободой и динамизмом богаче замкнутого и статического пространства тела и которое выступает как то место, где создаются и испытываются новые возможности развития идеи притяжания. Говоря в общем, различие между этими двумя вариантами в том, что в первом случае идея притяжания направилась в глубину, к соединению с антропоцентрическими идеями, а во втором случае та же идея притяжания избрала путь вширь, ведущий к универсализации ее, к выражению ее в предельно широком круге грамматических элементов. Но в обоих случаях актуальной оказывается граница между телом (микрокосм) и миром (макрокосм). Фиксация проблемы границы на уровне тела как космического органа отмечает важный этап в развитии идеи притяжания, в частности потому, что через тело удается связать физиологическое с надфизиологическим, природное со знаковым, внутреннее микрокосмическое с внешним макрокосмическим. Тело выступает не только как то средостение-матрица, которое позволяет судить о пространстве, но и — обратным образом — как язык пространства, его мера. В мифопоэтических текстах подчеркивается особая роль тела как границы внутреннего (чревного) и внешнего пространства, через которую и происходит «аналогическое» присвоение (через глаза — свет, через уши — звук, через нос — запах, через кожу — вещи и т. п.) или, наоборот, отчуждение (из глаз — свет и т. п.; ср. мотив отсечения членов тела Адама и разбрасывания их в пространстве в некоторых текстах[30]). Архаичная ветвь медицинского знания, опирающаяся на соответствия между структурой и составом человека и космоса, оставила ценное наследие именно в этой области контактов и взаимопроникновения внутреннего и внешнего. Наиболее интересным с точки зрения идеи притяжания и типологии исторических форм выражения КП следует считать изменчивость этих границ между внешним и внутренним, их динамический характер. Тело, которое современному сознанию рисуется как эталон «притяжания», как идеально единая и полная сфера «подлинно-моего» (*Дано мне тело — что мне делать с ним, | Таким единым и таким моим?*), некогда расценивалось в этой связи иначе. Во всяком случае и мифопоэтические и специально языковые данные (в частности, относящиеся как к составу именного класса «части тела», так и к способам фиксации так называемой неотчуждаемой принадлежности) нередко рисуют довольно отличную от современной картину. Поэтому нет особых оснований удивляться тому, что для архаического сознания относительно и само понятие границы

тела. Некоторые вне тела находящиеся объекты нередко трактуются сознанием и языком как неотчуждаемые, подобно руке или глазу.

В других случаях «свое» неотчуждаемое тело имеет непосредственное продолжение в «своем» же отчуждаемом внешнем теле, границы которого часто определяются в зависимости от сакрального значения персонажа. Так, сакральная фигура царя обладает особенно «мощным» и «богатым» телом. Оно включает помимо самого царя его жену, потомство, дом (дворец), поселение (город), царство (страну), пищу (ср.: *...До того как еду и питье | Называли «моя» и «мое»...*), которая теснейшим образом связана с ростом тела, с наследием, с имуществом (с точки зрения тела пища — «моя», как и дети, потомство, образ тела во времени)[31]. Аналогичные проблемы возникают и в связи с понятием так называемой «своей» территории, актуальным как для животных, так и для архаических человеческих коллективов, в частности, и потому, что такая территория нередко оказывается кормовой базой (пища). Род или племя, принадлежащие к подобным архаическим коллективам, не только иногда осознают себя (например, в автоописаниях, ритуалах, языке и т. п.) как тело или ствол, как некое заполнение (само вед. *puruṣa-* имеет ту же семантическую мотивировку), но и свою пространственную проекцию («свою» территорию) они склонны трактовать как продолжение тела, принадлежащее им. Из этнографических и этнолингвистических исследований хорошо известно, что именно в связи с этой сферой принимаются самые усиленные меры для детального, иногда поражающего скрупулезностью, выражения всех видов и степеней притяжательности как языковыми, так и внеязыковыми средствами. То же относится и к тем ситуациям, когда речь идет об изменении границ «своей» территории, т. е. — чаще всего — об увеличении или об уменьшении «тела», а также об операции перехода от одного обладателя к другому. Смысл «Лесного царя» Гете в известной мере может быть сведен к изображению такого перехода от одного обладателя к другому и о его последствиях (исходная напряженность коллизии объясняется не только резкой противопоставленностью исходного и конечного обладателей, но и крушением иллюзии ребенка о его неотчуждаемой принадлежности отцу; характерно, что на определенной стадии развития ребенок не отделяет себя от матери, включая ее в «свое» пространство; ср. неумение показать, где мать /т. е. выделить ее из «своего» пространства/, при условии нахождения с нею в теснейшем контакте, например, сидя у нее на руках, при том что в других условиях опознавание происходит без каких-либо нарушений). Усвоение правил операций присвоения и отчуждения составляет, как известно, необходимый этап в развитии ребенка, и позднее эти операции неоднократно «проигрываются» как в связи с новыми, непредусмотренными ситуациями, так и в связи с заранее отмеченными ключевыми моментами (ср. ритуа-

лы, связанные с жертвоприношением, где снова выступает уже отмечавшийся мотив обмена).

Использование образа тела в качестве некоей модели, с помощью которой мифопоэтическое сознание формировало идею притяжания, существенно облегчалось тем обстоятельством, что тело (→ человек) выступало как универсальная модель всей Вселенной и, следовательно, связи идеи притяжания с образом тела в принципе осуществлялись по разным направлениям. Можно напомнить лишь некоторые из них: использование образа тела и его функций во всем многообразии жизненного (телесного и духовного) опыта в ядре архаичной классификации элементов мира, на основе которой складывались и собственно грамматические категории (во всяком случае, их остов); усвоение телу вселенского пространства через его связь с обозначениями частей тела (ср., с одной стороны, *глава горы*, *подножье холма*, *горный хребет*, *устье реки*, *горловина озера*, *болотное очко* и т. п. и, с другой стороны, систему предлогов-превербов, восходящих к названиям частей тела и задающих основные пространственно-временные координаты мира в терминах отношений, ориентированных на некий центр, в котором находится тело); введение названий тела (и его частей) в качестве обозначений грамматических категорий, причем прежде всего таких, которые имеют самое непосредственное отношение к теме (ср. вед. *puruṣa* как Первочеловек, первотело и как обозначение грамматического лица /ср. *prathamapuruṣa* в применении к 3-му лицу, букв. 'первое лицо'; *madhyamapuruṣa*, о 2-м лице; *uttamapuruṣa*, о 1-м лице/ или вед. *tanū́-* 'тело', но и 'особа', 'лицо', 'сам' /почти исключительно к 1-му лицу/; ср. *śárīra-* и т. п.) и др., ср. Pāṇini I, 4, 101, с отсылкой к III, 4, 78.

Но параллельно присвоению внешнего пространства тела, т. е. строимого из элементов тела и описываемого ими мира, происходит аналогичный процесс и в его внутреннем пространстве, но суть этого процесса, состоящего в выработке все более интенсивно-субъективных ипостасей тела, в углублении внутрь с целью обнаружения некоего ядра, по отношению к которому само тело могло бы рассматриваться как внешняя и даже в акте смерти отчуждаемая оболочка, оказывается совершенно иной. Можно полагать, что в условиях все прогрессирующей экспансии тела вовне, приводящей ко все более полному захвату-освоению внешнего мира, единственным (или во всяком случае наиболее эффективным) способом сохранения единства микрокосма (тела, человека) и макрокосма (мира), которому грозил распад, было открытие некоего противоположного направления движения, которое уравновешивало бы «внешние» устремления тела. Речь идет о движении «от тела» не вовне, а внутрь. И в самом деле, история сознания с бесспорностью фиксирует параллелизм между «внешним» освоением мира и «внутренним» углублением тела в свои собственные бездны. Тело как бы специализирует

некоторые свои части, свою сердцевину (кстати, на первый взгляд она выглядит бесполезной для освоения внешнего мира, поскольку она «бесчувственна», т. е. лишена способностей к восприятию мира через зрение, слух, вкус и т. п.) и превращает ее в орган нового познания, опирающегося на совершенно иные принципы освоения мира в его более тонких и более сложных структурах. Это тело, о котором отныне приходится говорить лишь метонимически, все глубже дифференцирует само себя, выделяя в себе все более сокровенные слои: оно все увереннее постигает искусство сосредоточения на самом себе, поиска своей сердцевины как семантически наиболее богатой части тела, приобретающей способность быть наиболее представительным органом тела в познании и самого мира и самого себя. Теперь освоение мира обретает новый и наиболее могучий инструмент — мысль, рефлексию, познание. Именно на этих путях, в ходе развития сознания и его категорий, возрастает внутреннее содержание идеи притяжания, которое уверенно направляется в сторону антропоцентризма (нельзя считать случайностью то обстоятельство, что ни в одном из известных языков не отмечена ситуация, когда бы идея притяжания и КП имела более полное в формальном и более богатое в семантическом отношении выражение в связи с предметной или животной сферами, а не в связи со сферой человека)[32]. Продолжением пути в этом направлении служит та сфера, где формируется личное (а затем и личностное) начало, ориентированное на максимум субъективности, т. е. на предельную удаленность от сферы объективного и объектного с ее внешними пространствами. В этой функции как раз и обнаруживает себя *Я* как «сокровеннейшая часть каждой души». Верх отъединенности и субъективности, только оно и обеспечивает во всей глубине связь с полюсом объективности, с миром. Предельный синтез двух этих начал, осуществляемый как прорыв между двумя до отказа разведенными явлениями (*Я* как транспозицией тела, микрокосма в сторону субъективности и миром, макрокосмом), фиксируется словом «мое», сказанным *Я* о мире в его целостности или о его части. Но само это словоупотребление невозможно без уже совершившейся экспансии *Я* на мир и на самого человека — его телесную и духовную структуру. Для угнездившегося во внутреннем глубинном центре *Я* эта структура (пространство — тело) как раз и образует границу, которая, говоря в общем, разделяет неотчуждаемо присвоенное от присвоенного неокончательно и допускающего отчуждение. Во всяком случае исключительно важно учитывать, что структура *Я* не может не быть связана с формированием новых форм притяжания, укорененность которых в *Я* совсем иного (более глубокого) порядка, нежели «неотчуждаемость» руки телу. Но не менее важна и другая (внутренняя) граница между изменчивым и эмпирическим *Я*, выступающим как субъективная ипостась объективного начала, его (*Я*) доля в высшей форме этого

начала. Абсолютное *Я* как сумма всех эмпирических *Я*, взятых в их предельной глубине и широте, в свою очередь формирует новые разновидности идеи притяжания (в частности, связанные с идеей отказа эмпирических *Я* от обладания, от своего *Я*, с тенденцией к деперсонализации, анонимности, к тому, чтобы, по слову поэта, «выписаться из зеркал»).

На этом этапе развития сознания идея субъективности занимает центральное место и определяет те точки, где наиболее напряженно и творчески развертывается смысл идеи притяжания (и в данном случае легко обнаруживается особая предрасположенность языка фиксировать эту идею и проявления соответствующей категории именно в тех позициях, где субъективность обнаруживает себя с наибольшей полнотой). Хотя *Я*, видимо, можно определить через углубляющееся движение во внутреннем пространстве[33], его прямое назначение проявляется в акте речевой коммуникации, где *Я* обозначает автора речи, центр, по отношению к которому ориентирована вся речевая коммуникация. Исторически же, в рамках всей схемы развития, *Я* оказывается крайним этапом развития пространства, тем его пределом, где оно становится подлинным языком (*Язык пространства, сжатого до точки...*) — о мире и о себе. Парадоксальность ситуации, повторяющейся, по сути дела, на всем протяжении развития идеи притяжания (см. выше), и в данном случае состоит в том, что наиболее специфическое, абсолютно единое и центрированное, предельно удаленное от сферы вещно-объектного[34], как раз и оказывается лучшим средством нового захвата-освоения в мире того, что иным образом не могло бы быть присвоено; соответственно и идея притяжания нигде и никогда не становилась содержательно столь богатой и насыщенной, как в связи с предельно «формальным» *Я*. Шеллинг справедливо говорил о *Я* как принципе философии («Vom Ich als Prinzip der Philosophie» — название одного из его сочинений); не случайно, что именно философия становится той областью, где наиболее глубоко и полно разрабатывается структура *Я* в связи с проблемой познания. Как бы то ни было, но отныне бытие не может быть полноценно понято и освоено вне субъектной перспективы; более того, само бытие получает возможность воплощения в качестве субъекта, который определяет все в мире, являясь в нем и для него единственной мерой и определенностью (ср. ницшевского «сверхчеловека» как своего рода Пурушу).

Логически *Я* не предполагает с неизбежностью другого и в известном смысле самодовлеюще (ср., в частности, Ego-центрическую притяжательность). Но, оставаясь в изоляции, отсекая от себя «внешние» выходы, оно не может реализовать наиболее уникальные и сильные из своих возможностей и, осужденное на безответность, замыкается на самом себе. Однако, будучи выведено из чисто пространственного ряда и помещено в контекст коммуника-

ции, *Я* неизбежно вызывает понимание другого именно как другого *Я*, проблеме которого так много внимания уделено в XX в. (Бубер, Мейер, Эбнер, Марсель, Гейдеггер, Сартр и др.). В свою очередь введение в схему другого создает условия для становления уже не Ego-центрической притяжательности, что составляет решающий шаг на пути формирования КП с ее универсальными заданиями, и для дальнейшей субъективизации *Я*, еще более освобождающегося от чисто пространственных характеристик. В этих условиях *Я* окончательно конституируется, осознается и открывает для себя еще более далеко идущие перспективы лишь после того, как появляется другой (ср. уже упоминавшееся «Детство Люверс», где роль другого для становления личности стоит в центре внимания)[35]. Без другого *Я* (человек) не может быть мерой вещей, поскольку они не вызваны к той жизни, которая судит и рядит, и для меры, заданной *Я*, нет еще сферы приложения.

После многочисленных исследований (в частности, Бенвениста) нет необходимости говорить об особенностях каждого из трех элементов в схеме личных местоимений. Достаточно лишь подчеркнуть, что шифтерная природа особенно интенсивно проявляется в личных местоимениях, во-первых, и именно в 1-м лице, во-вторых. «Бедность» 3-го лица (собств. «не-лица») в этом отношении очевидна, и доказательства ее приводились не раз (ни у *Я*, ни у *Ты* в акте коммуникации нет необходимой и непосредственной связи с *Он*; *Он* может входить в контекст с *Я* только через стадию трансформации его в *Ты*; на ранней стадии развития язык мог описывать только некую реальность, но не потенциальность и только в конкретном акте коммуникации; описывая ее с точки зрения *Я*, язык трактовал *Он* как реальность дальнего плана или вовсе ставил его вне реальности). Но и *Ты*, объединяемое с *Он*, как другой, уступает *Я* в интенсивности (в частности, *Ты* может быть одним объектом для многих *Я*, вступающих в коммуникацию с этим *Ты*, тогда как *Я* ни с кем не делит денотата и остается всегда уникальным и абсолютно индивидуальным). Есть основания полагать, что в длинном ряду исторических воплощений идеи притяжания 1-е лицо стало тем локусом, где прежде всего сложились предпосылки для формирования КП и, главное, где она была введена в акт речевой коммуникации (ср. Ego-центрическую ориентацию КП, отчетливо выступающую в любом из известных языков). Действительно, существует достаточное количество примеров, которые свидетельствуют, что «притяжание» в связи с 1-м лицом по своему характеру отличается от такового в связи со 2-м лицом и тем более с 3-м лицом; что первый случай архаичнее второго; что именно из 1-го лица началось распространение идеи притяжательности и генерализирующих тенденций в структуре этой категории; что, наконец, только 1-е лицо (*Я*) органически укоренено в пространственно-временной схеме как ее центр — здесь-теперь (характерно, что эта же

ситуация воспроизводится в центральном годовом ритуале, прообразующем творение в его сакральном максимуме; следовательно, и в акте речи деятель, описываемый знаково отмеченным «здесь—теперь», тоже выступает как своего рода демиург, голос этого места и времени, направленный вовне и «персонализующий» пространственно-временну́ю характеристику). С известной точки зрения само соединение «здесь—теперь» с актом речи как раз и представляет собой порождение *Я*, которое (*Я*) замыкает пространственно-временно́е и языковое. В истории языкознания (как в общих, так и в конкретных исследованиях, посвященных происхождению тех или иных языковых элементов) не раз подчеркивалась связь «здесь—теперь» с категорией 1-го лица (соответственно, «там» — со 2-м лицом и т. п.) и, в частности, то, что «здесь—теперь» выступало в качестве субстрата 1-го лица[36]. Отмеченности *Я* как воплощения центральной точки «здесь—теперь» (ср. правдоподобную точку зрения, согласно которой и.-евр. **Ḫe̯-g’Ḫ-(om)* ‘*Я*’ трактуется как местоименно-указательный элемент со значением ‘вот-здешнесть’, ‘Hierheit’) соответствует и особый характер структуры «притяжания» в связи именно с этим локусом. Во всяком случае здесь его сильная позиция и здесь оно выступает полнее и рельефнее всего. Не случайно, что разные формы «притяжания» становятся основой для развития других элементов языка именно в связи с перволичной формой (ср. развитие в 1-м лице Pron. poss. новых смыслов — близость, интимность, положительность и т. п.). Впрочем, преимущественная важность ориентации на 1-е лицо обнаруживается и в ряде других фрагментов языковой системы (например, в связи с отдельными грамматическими категориями) или в узусе языковых элементов в тексте, не говоря уже о сфере бытия и познания. Что касается последней, то уместно напомнить «онтологическую» этимологию, идущую от Гегеля и не раз использованную Гейдеггером, согласно которой нем. *mein* ‘мой’ на некоей глубине связывается с *meinen* ‘иметь мнение’ (ср. **meinen* как ‘мо́ить’, ‘делать моим’ в экспериментальном языке философии); кажется, не исключены и некоторые сравнительно-исторические основания подобной этимологии. Как бы то ни было, подчеркиваемая в этой этимологии связь *Я*, «мой» и субъектно-ориентированной мысли в высшей степени поучительна. Она объединяет как раз те элементы, которые образуют острие стрелы, направленной человеческим сознанием для освоения-усвоения новых пластов бытия и формирования в будущем на их основе адекватных им форм притяжательности.

* * *

Общие соображения, относящиеся к предпосылкам формирования категории притяжательности и высказанные в предыдущей части, во многих сво-

их частях подтверждаются данными древнеиндийской традиции в разных ее проявлениях. Язык, миф, ритуал, право, обычай, социальная структура, экономические механизмы, наука власти («управления») и т. п. — все они содержат ценные свидетельства о том, как в Древней Индии понималась идея притяжания и как эта идея проецировалась на разные области поведения. Оказывается, что древнеиндийская традиция в своих текстах — как реальных, имевших хождение, так и реконструируемых и/или эксплицируемых на основании разрозненных и нередко разноприродных фактов, — не только сохраняет некоторые архаичные черты, относящиеся к представлениям о притяжательности, но и в значительной степени использует систему, функционирование которой определяет структуру формы и смыслы всей сферы притяжания, правила обладания-приобретения и отчуждения-лишения того, что и образует категорию собственности, принадлежности, без этих операций, строго говоря, не имеющую реального смысла. Несомненно, что и другие культурно-языковые традиции древних индоевропейских народов сохраняют подобные архаизмы в этой сфере, и на это уже обращалось внимание. Но, пожалуй, трудно ставить под сомнение преимущественное значение древнеиндийских данных в отношении обилия примеров, их разнообразия, системности, надежности, наконец, того уровня осознания проблемы, о котором можно судить по этим примерам.

Ниже будут приведены лишь частичные и по отношению к целому немногие данные, но относящиеся к источникам разного рода и находящиеся в очень различных местах на шкале, отмечающей степень осознанности ситуации со стороны «автора» источника или его «пользователя».

Целесообразнее всего начать с языковых данных как наиболее независимых и объективных и прежде всего с тех из них, которые в массе своей не стали предметом лингвистической рефлексии, хотя, как известно, ее уровень в трудах древнеиндийских грамматиков был особенно высок. К этим последним данным нужно отнести факты, касающиеся формы флексий генитива как основного падежа «притяжательности» и на 9/10 объясняемые на более раннем индоевропейском уровне, и факты, относящиеся к структуре падежной парадигмы и месту, занимаемому в ней генитивом, и выявляемые при том типе описания, который не был известен в Древней Индии и связан с методикой, получившей развитие в науке со второй половины XX в.

Индоевропейский горизонт позволяет вскрыть вторичность генитива в тех функциях, которые позже стали главными для этого падежа, и его истоки. Прежде всего обращает на себя внимание то обстоятельство, что разные ветви индоевропейских языков избирают разные флексии для генитива — с элементом *-s-* в разных модификациях (индо-иранский, древнегреческий, армянский, балтийский, германский, хеттский и т. д.), с элементом *-ī* (италийский,

кельтский, венетский, мессапский, тохарский), *-ō* (балтийский, славянский) и др. Наиболее распространенными являются флексии генитива с элементом *-s-* (*-s*, *-es*, *-os*, *-eso*, *-\/o\/s-i̯o* и т. п.)[37], характер которого может быть понят при учете вариативности этих *s*-флексий, во-первых, и при принятии во внимание, что элемент *-s-* характеризует флексию наиболее широко распространенных и стандартных типов номинатива (причем здесь этот элемент обычно выступает без модификаций), во-вторых. В ряде случаев формально сами по себе оба падежа неразличимы, как, например, в хеттск. *attaš* 'отец' и 'отца' (Nom. и Gen.), *annaš* 'мать' и 'матери' (Nom. и Gen.), *antuḫša* 'человек' и 'человека' (Nom. и Gen., но и *antuḫš-an*. Gen.), *arunaš* 'море' и 'мóря' (Nom. и Gen.), но не в среднем роде, где Nom. и Gen. различаются (ср. *pēdan* 'место' Nom. при *pēdaš* 'мéста'. Gen.), не говоря уж о других типах склонения. Эта формальная неразличимость вынуждает решать проблему тождества-различия, обращаясь вовне, — или ко всей парадигме (установление типа основы или к синтагме, т. е. более обширному фрагменту текста, где идентификация падежей осуществима в пределах минимум д в у х м е с т н о г о пространства. Наиболее типичная форма такого двухместного пространства предполагает, во-первых, с м е ж н о с т ь этих частей (ср. выше о смежности двух подпространств в схеме притяжания) и, во-вторых, о т м е ч е н н о с т ь п е р в о й части или места (ср. отмеченность «сильного» подпространства в упомянутой схеме), поскольку именно первое место содержит определяющее (Gen.), тогда как на втором месте находится определяемое (Nom. или какой-либо другой падеж). Ср. *divás nápātā* 'Неба сыновья', *devásya śrávas* 'бога слава', *rā́jñas ráthas* 'царя колесница', *índrasya vájraḥ* 'Индры палица' и т. п.[38] Выделенность первого места в подобных синтагмах вполне может быть поставлена в соответствие «сильному» месту (подпространству) в схеме притяжания. Соображения подобного рода содержат дополнительные аргументы, подтверждающие точку зрения Н. ван Вейка об исконном тождестве форм генитива и номинатива, и позволяют думать о реконструкции синтагмы типа A(*-s*) & B(*-s*) как локусе возникновения генитива. Более того, есть основания думать, что ведийский язык еще сохранял в петрифицированном виде такую синтагму в сложных словах типа *tatpuruṣa*, оба составных члена которых сохраняют свое ударение (!), а первый член — и старую флексию генитива, полностью утраченную в *a*-основах. Ср. *ráthas-pátis* 'господин (обладатель) колесницы' (RV V, 51, 5; X, 64, 10; X, 93, 7), *vánas-pátis* 'большое лесное дерево', букв. 'господин деревьев' (в RV более сорока раз), *bṛ́has-pátis* 'Брихаспати', имя собственное бога, букв. 'господин молитвы' (в RV около 120 раз), ср. позже — *bráhmaṇas-pátis*, то же. В этом контексте порядок элементов в синтагме A(*-s*) & B(*-s*) является определяющим: первое место имплицирует трактовку занимающего его слова как генитива, второе место — соответственно как номи-

натива. Сочетание **ráthas* & **pátis* должно трактоваться как 'колесницы господин', а сочетание **pátis* & **ráthas* — как 'господина колесница'. Обращает на себя внимание иконичность языковой схемы притяжания схеме самого акта притяжания в его пространственной интерпретации. Не менее интересно то, что «персонифицированная» флексия архаичного генитива на *-s-* даже и *a*-основ сохраняется, как правило, лишь в том случае, когда вторым членом выступает элемент *páti-*, сочетающий в себе значения господина, владельца, собственника-обладателя, которые могут воплощаться и в образе главы семьи-дома, супруга. Эти же значения и некоторые другие, теснейшим образом с ними связанные, определяют и семантический диапазон и.-евр. **pot-* : **poti-*, к которому наряду с др.-инд. *páti-*, *pátnī* 'хозяйка', 'супруга' (: *pátyate* 'господствовать') и т. п. восходят авест. *paiti-*, *paθnī-*, *x*ᵛ*aē-pati-* 'он сам' (: др.-инд. *sva-pati-* 'сам себе господин', *índraḥ svápatir*. RV X, 44, 1, *svápatir dámūnā*. X, 31, 4, о господине в доме; ср. еще X, 27, 8); др.-греч. πόσις, πότνια, δεσ-πότης, δέσ-ποινα; лат. *potis* 'могущественный', *potens* 'могущественный', 'владеющий', *potestās* 'сила', 'мощь', 'власть', *potior* 'завладевать', 'захватывать', 'владеть', 'иметь власть', 'господствовать' (ср. *potior summam imperii /rerum/*. Nep. 'иметь высшую власть' при *potior rerum*. Cic. 'овладеть верховной властью', с одной стороны, и *potior aliquā re*. Cic., *rapo potior*. Verg., об овладении, захвате добычи и т. п., с другой), *possum* (*potuī*) 'мочь', 'быть в состоянии', 'быть всемогущим' (*omnia posse*. Cic.), 'иметь значение' и т. п.; сложные по происхождению слова типа *com-pos* 'владеющий', *hos-pes* 'гость', 'чужестранец' (: пелигн. *hospus* < **ghosti-pots*), *hospitālis* и т. д.; гот. *brūþ-faþs* 'жених'; лит. *pàts* (устар. *patìs*) 'сам', 'супруг', *patì* 'супруга' (*viẽšpats*, прусск. *waispattin*, ср. праслав. **gos-podь* и т. п.). лтш. *pats*, *pati*; тох. A *pats* 'супруг'; ср. также служебные элементы типа лит. *pàt*, лтш. *pat* 'же', 'тот же самый', хетт. *-pat* 'же', лат. *-pte* в *suō-pte*, усилит., и т. п. (Pokorny I, 842). Наконец, напрашивается предположение о том, что схеме A(*-s*) & B(*-s*), по сути дела, малоинформативной и в принципе двусмысленной, предшествовала другая схема, где *-s* в членах A и B отсутствовало: A (чистая основа или корень) & B, о чем отчасти можно судить по таким сложным словам типа *tatpuruṣa*, как *nṛ-pati-* 'господин мужей', *bhū-pati-* 'господин земли', т. е. 'царь', *artha-pati-* 'господин вещей', т. е. их обладатель, владелец, и т. п. В известной степени в пользу такой интерпретации говорила бы и правдоподобная реконструкция состава типовой флексии Gen. Sg. *a*-основ *-sya*, в которой *-s-* относится к исходной флексии активного класса (будущая флексия Nom. и Gen.), а *-ya* к энклитической частице местоименного происхождения, к которой восходят относительное (и указательное) местоимение (и.-евр. **i̯os*, др.-инд. *ya-*, авест. *ya-*, др.-греч. ὅς, фриг. -ιος, лит. *jìs*, ст.-слав. и-же и т. п.), союз и усилительная частица (ср. хетт. *-i̯a* 'и', тох. A *yo* 'и', возможно, слав. **i* 'и' и др.) и т. д.

В этом случае др.-инд. *vṛka-sya vāk* 'голос (крик) волка' применительно к более раннему периоду должно было пониматься приблизительно как «волк (тот), который & голос», или «волк, его же голос» (по типу *предел, его же прейдеши* и под.), или даже «волк и (его, которого) голос». Во всяком случае существует достаточное количество типологически точных соответствий указанной структуре[39], в частности и в ранних текстах на индоевропейских языках[40]. Очевидно, что отношения притяжательности до появления Gen. poss. и — шире — до становления падежной системы могли передаваться конструкцией подобной структуры. Как бы ни интерпретировать конкретно элемент *-i̯o-*, вошедший в состав флексии Gen. Sg. *a*-основ в древнеиндийском, в любом случае он имел функцию усиления, выделения, отмеченности, и этот оттенок лучше всего объясним в контексте, где другой, «определяемый» элемент нейтрален.

Анализ флексии Gen. Pl. в древнеиндийском в свою очередь подтверждает реконструкцию без *s*-ового предшественника формы Gen. Sg. В древнеиндийском языке флексии Gen. Pl. не имеют элемента *-s-*, и этой чертой Gen. Pl. отличается от всех других форм Pl., имеющих этот элемент в склонении основ на *-a*, ср.: Nom. Pl. *devā́s, devā́sas*, Acc. Pl. *devā́n* (*-ā́n* из *-āns*, засвидетельствованного как вариант в случае внешнего сандхи в виде *-āṃs*, *-aṃś*), Instr. Pl. *devébhis, devaís*, Dat.-Abl. Pl. *devébhyas*, Loc. *devéṣu*, но Gen. Pl. *devā́nām*. Более ранний вид этой флексии представлен в корневых основах, основах на согласный, в местоименном склонении, ср. *pad-ā́m* (: *pā́d*), *śrávas-ām* (: *śrávas*), *rā́jñ-ām* (: *rā́jā*), *téṣ-ām* (: *sá, sás, tád*) и т. п. Но частое скандирование этого *-ām* в ведийских текстах как *a-am* (ср. др.-греч. *-ῶν*, где облеченное ударение указывает на стяжение более раннего *-o-om*) дает основание думать, что такое стяжение могло иметь место первоначально в основах на гласный и лишь потом было перенесено в основы на согласный. Следовательно, еще более ранний вариант флексии Gen. Pl. в «праведийском» может, видимо, реконструироваться в виде *-am* (*pad-ám*), что вполне соответствовало бы реконструкции этой формы для праславянского (**materŭ* < **mater-om* и под.) и, вероятно, для латинского (*hominum* < **homin-om*). Если вспомнить формы Gen. Pl. типа хетт. *antuḫš-an*, то получается, что именно в Gen. уже на стадии раннеиндоевропейских диалектов существовал вариант неразличения единственного и множественного числа, во-первых, и без *-s*-овой флексии, во-вторых (восстановление для флексии Gen. Pl. **om-s*, где *-s* — показатель множественного числа, который был утрачен в силу чисто фонетических причин, не представляется обязательным и, более того, достаточно оправданным для раннего периода, в отличие от лат. *-ārum* < **-ās-om* или хетт. *-enz*[*an*], ср. *apenzan* 'этих', *šumenzan* 'ваших' и, возможно, лув. *-nzan* в Gen. Pl. при возможной флексии *-nz-aš*, хотя, конечно, нельзя отвергать эвен-

туальных и почти экспериментальных попыток конструирования флексии Gen. Pl. и по этому образцу)[41].

Как бы то ни было, но для определенной эпохи несомненно использование двух флексий в Gen. (как в Sg., так и в Pl.) — **-os* и **-om*, о чем отчасти дают представление тексты на клинописном хеттском, в которых и *-aš* и *-an* выступают и в Gen. Sg. и в Gen. Pl. Эти же тексты указывают и направление дифференциации этих флексий. Замечено, что *-an* выступает в словах общего рода и избегает слов среднего рода, тогда как *-aš* появляется в Gen. слов и среднего и общего рода. Намечающееся противопоставление подобных форм на *-os* и на *-om* не может, конечно, быть отделено от флексий *-os* в Nom. Sg. masc. и *-om* в Nom. Sg. neutr. и Acc. Sg. masc. neutr., что уже вплотную подводит к мысли о связи этих флексий и соответствующих форм с проблемой активности-инактивности. Хеттские данные и в этом отношении могут считаться путеуказующими: соотносимое со словами общего рода *-an* обслуживало класс одушевленных имен, тогда как *-aš*, соотносимое, кажется, только со словами среднего рода, обслуживало класс неодушевленных имен, во всяком случае до тех пор, пока это распределение не было нарушено проникновением флексии *-aš* и в класс одушевленных имен. В силу сказанного и для индоевропейского горизонта реконструируется два типа генитивных флексий: **-os* для имен неодушевленного класса и **-om* для имен одушевленного класса. Это соотношение подверглось перераспределению в ранних индоевропейских диалектах, причем ведущим принципом оказалось размежевание этих флексий Gen. в зависимости от числа (**-os* в Sg., **-om* в Pl.).

Говоря о древнейших этапах эволюции, для индоевропейского восстанавливают бинарное противопоставление имен по активности-инактивности, причем показателями активности выступают **-s*/**-os*, а инактивности — **-m*/-**om* и *-#*. Существенно напомнить, что активность и инактивность определяется не только лексически, но и синтаксической позицией во фразе («структурно-синтаксический» инактив). Касаясь атрибутивных конструкций на **-os* и **-om*, современные исследователи пишут: «Окончания **-os* и **-om* выступали не только в качестве маркеров соответствующих классов активных и инактивных имен, но и по характеру своей функции эти показатели должны были характеризовать и атрибутивные конструкции в синтагме, из которых возникают в дальнейшем посессивные конструкции. При этом определительная синтагма с определяемым словом, относящимся к активному классу, оформляется окончанием **-os* вне зависимости от классной принадлежности определяющего слова, и, наоборот, определительная синтагма с определяемым словом, относимая к инактивному классу, оформляется окончанием **-om* вне зависимости от классной принадлежности определяющего слова:

(1) A — A -[*o*]*s*
(2) A — In -[*o*]*s*
(3) In — In -[*o*]*m*
(4) In — A -[*o*]*m*

(A — актив, In — инактив. — *В. Т.*).

Из конструкций типа (1) и (3) возникают аппозитивные формы, дающие сложные слова типа др.-инд. *rāja-putra-* 'сын царя', 'царевич' […]. С другой стороны, определительные конструкции типа (2) и (4) с окончаниями **-os* и **-om* при соответственно инактивном и активном именах дают начало особым падежным формам, впоследствии развившимся, очевидно уже в индоевропейском языке, в особые формы генитива — определительного и посессивного. При этом в силу характера определяемого слова в синтагме окончание генитива **-os*, совпадающее с маркером активного класса **-os*, закрепляется за именными формами инактивного класса, тогда как окончание генитива **-om*, совпадающее с маркером инактивного класса **-om*, а также с показателем структурно-синтаксического инактива при двухместном предикате, закрепляется за именными формами активного класса. Таким путем возникают генитивные конструкции на **-os* и на **-om*, конструкции как атрибутивные, так и посессивные, закрепленные исключительно за именами соответственно инактивного и активного классов»[42].

С и н х р о н н ы й взгляд на генитив, взятый в ведийском срезе, позволяет уяснить его природу — его место в системе падежей, линии связей, употребления и функции. И, как кажется, этот взгляд на генитив выявляет ряд особенностей, подтверждающих данные сравнительно-исторического характера, в частности результатов реконструкции, и вскрывающих некоторые новые аспекты генитива sub specie его роли в выражении категории притяжательности.

Как известно, в ведийском (и шире — в древнеиндийском) категория падежа образуется противопоставлением семи граммем, расположение которых у древнеиндийских грамматиков, усвоенное и европейской традицией, далеко не случайно: Nom., Acc., Instr., Dat., Abl., Gen., L. (у Панини уже падежи обозначаются порядковыми числительными — от *prathamī* 'первый' до *saptamī* 'седьмой', Gen. — *ṣaṣṭhī*). Эти семь граммем различаются между собой разными наборами трех признаков — направленность, объемность и периферийность, каждый из которых принимает одно из двух значений — присутствие данного признака (+, плюс) или его отсутствие (–, минус). В матрице идентификации граммем падежа Gen. занимает характерное место, определяясь сочетанием ненаправленности (минус-направленности), объемности (плюс-объемности) и непериферийности (минус-периферийности). Только с локативом, следующим в порядке, избранном Панини, за генитивом, генитив

разделяет признак плюс-объемности, что объясняет далеко зашедшую синтаксическую синонимичность этих падежей, отмеченную тем же Панини. Очень существенно, что субстрат объемности — пространственность, касающаяся самого предмета в данной падежной форме, точнее, той части его «пространства»-объема, которая мыслится участвующей в ситуации, описываемой высказыванием. Отложительному падежу, непосредственно предшествующему в «порядке» Панини генитиву и разделяющему с ним во многих типах склонения общую флексию (ср. также так называемый «аблативный» генитив), генитив противопоставлен как ненаправленный (–) направленному (+) и как непериферийный (–) периферийному (+). Наконец, только с номинативом генитив разделяет два общих признака — ненаправленность (–) и непериферийность (–), противостоя, однако, ему по значению признака объемности (генитив +, номинатив –). В этой связи существенно напомнить о двух отмеченных выше особенностях генитива — о его некогда едином с номинативом локусе и о том, что дифференциация генитива впоследствии была непосредственно связана с возможностью понимания этого падежа как места, объема, через который описывается определяемое в высказывании. Так, *mádhor pā́tram* 'меда сосуд' (ср. RV VIII, 103, 6) фиксирует объем меда (сосуд, целый сосуд, всего лишь сосуд и т. п.), т. е. ту его часть, которая имеется в виду в высказывании и отлична как от всей совокупности меда, так и от других его возможных частей. Показательно, что, разделяя с локативом функцию выражения объемности (+), генитив не обозначает места, уступая эту функцию прежде всего локативу, а также и некоторым другим падежам. Основные значения генитива — посессивность, партитивность, субъектность, объектность — прямая (*tásya veda* 'он знает это') и косвенная, время (*aktós* 'ночью'), происхождение, причина, материал и т. п.[43] — также очерчивают связи генитива с другими падежами через разделение общих функций с ними.

В том же контексте существенно, что генитив в ведийском по преимуществу приименной падеж и посессивные употребления его составляют вместе с субъектными (*devásya ślókam savitúr*, букв. 'бога крик Савитара') и объектными (*váruṇasya vratā́ni* 'Варуны обеты', ср. RV I, 24, 10; 91, 3; III, 54, 18; VIII, 42, 1) ядро всех генитивных конструкций. Разумеется, это не противоречит другим употреблениям генитива — как приглагольным, так и «независимым», например, в составе предиката[44]. Нужно отметить, что в посессивном значении Gen. употребляется и при глаголах существования-наличия *as-* и *bhū-* (ср. *agnés tráyo jyā́yāṃso bhrā́tara āsan*. «Тайттирия-самхита» 2, 6, 6, 1), иногда эллипсисом управляющего существительного, и, конечно, при глаголах владения-обладания, господства (над), ср. *īś-*, *irajyati*, *rāj-*, *kṣi-*, классич. санскр. *pra-bhū-*. Приглагольный партитивный генитив образует специфически ведийскую конструкцию. Этот случай особенно показателен при глаголах

давания-взятия, еды-питья, вопрошания и т. п., но также и желания (*nāth-*), мысли и др. Нужно подчеркнуть, что основная часть подобных глаголов имеет непосредственное отношение к выражению категории притяжания, а амбивалентный комплекс 'давать — брать (взять, отнимать)' является как бы ее метаописанием. В высшей степени показательно, что Панини, впервые соотнесший падежные формы (*vibhakti*) с «караками» (*kāraka* 'фактор', 'актант'), функциональными классами, выделяет среди последних такие категории, как *sampradāna* 'давание' и *apādāna* 'отнимание' (в обоих случаях глагол *dā-* 'давать' или, если говорится о глубинном значении его, — 'давать-брать', 'вводить нечто в процесс обмена им между обладателями-отчуждателями', но это *dā-* выступает с приставками, фиксирующими разное направление этого процесса — от субъекта к другому — *sam-pra-* или от другого к субъекту — *apa-*), резко отличающиеся от других «карак», единообразно обозначаемых через элемент *kar-* 'делать', ср. *kartā* 'делатель', *karma* 'дело', 'цель', 'объект', *karaṇa* 'орудие', 'средство', *adhikaraṇa* 'местонахождение' [45] при общем названии того же корня — *kāraka* [46].

В связи с генитивом в грамматике Панини есть ряд разных по своему характеру высказываний. Некоторые из них оригинальны и во всяком случае проливают свет на детали. К метаязыковому уровню относится I, 1, 49: *ṣaṣṭhī sthāneyogā*, смысл чего может быть понят примерно так, что шестой падеж (генитив) в сутре обозначает то, на месте чего должно выступать нечто обозначенное в сутре [47]. Так, генитив *asteḥ* (*aster*) в сутре *aster bhūḥ* (II, 4, 52) обозначает, что здесь, в этом конкретном случае, корень *bhū-* находится на месте *as-*, буквально — 'корня *as-* (Gen.) корень *bhū-*'. Представляется очень существенным, что именно генитивная форма трактуется в связи с местом, заполнение которого может меняться («Петра Иван» — как русский аналог метаязыка грамматики, т. е. «Иван вместо, на месте Петра»); это место лексически выражено словом *sthāna*, обозначающим место стояния (*sthā-* 'стоять'), нахождение, дом (как и сам акт стояния/твердого постоянного закрепления на данном месте), а морфологически — локативом *sthāne* 'в месте', 'на месте', 'вместо'; в целом — «шестая падежная форма связана с "вместо" (замещением ее на другое)». Иначе говоря, не исключено, видимо, что в общей схеме наряду с реальным местом как конкретной реализацией пространственности и языковой формой его выражения (локатив, лексема пространственного значения) нужно учитывать и генитив, увиденный в метаязыковом плане как сочетание пространственности и мены, характеризующее самое суть акта притяжания, как об этом говорилось ранее. В этом же ракурсе нужно (или, по крайней мере, можно) понимать фрагмент II, 3, 38—41, где говорится о семантической дублетности генитива и локатива, т. е. практически об их взаимозаменяемости в разных ситуациях. В этом фрагменте суще-

ственно указание дублетности Gen. и Loc. в связи с абсолютными конструкциями (Gen. absol. 3, 38 при Loc. absol. 3, 37), ср. *rudataḥ / rudati pravrajitavān*), в связи со словами, обозначающими обладателя-повелителя и т. п. (*svāmī, īśvaraḥ, adhipatiḥ, dāyādaḥ, sākṣī, pratibhūḥ, prasūtaḥ*), ср. *gavāṃ / goṣu svāmī* (3, 39), в связи со словами *āyuktaḥ* 'преданный чему', *kuśalaḥ* 'искусный в чем' для выражения прилежания, усердия, ср. *āyukto vihārakaraṇasya/ vihārakaraṇe* (3, 40), в связи с выражением того, по отношению к чему есть выбор (в случае суперлатива), ср. *nṛṇām/nṛṣu kṣatriyaḥ sūratamaḥ* 'кшатрий наиболее доблестный среди мужей' (3, 41). Ср. также II, 3, 50—73, где речь идет фактически о значениях генитива, и II, 2, 8—17 (об оформлении первого члена сложных слов, выступающего в генитивной функции); к сохранению генитивной флексии в первом члене сложного слова ср. также VI, 3, 21—24.

Уже из некоторых приведенных выше фрагментов грамматики Панини следует, что существуют слова, соединение которых с генитивом является отмеченным, вытекающим не из разнообразия конструктивных возможностей, позволяющих ввести форму родительного падежа в соответствующее сочетание, но из внутренней соприродности («симпатии») смысла данных слов и глубинного значения генитива. Особенно показательными в этом отношении нужно считать конструкции типа Vb. & Subst. Gen. и Adj. (Partic.) & Subst. Gen., но не Subst. & Subst. Gen., поскольку последний тип представляет собой открытое множество с минимумом ограничений на порождение примеров, отвечающих этой схеме. Первые же два типа (особенно первый) ограничены в своем составе, и эти ограничения диктуются внутренним смыслом соответствующих глаголов или прилагательных, предопределяющих ситуацию притяжания. Выше указывались примеры таких «генитиво-валентных» слов. Характерно, что они составляют ядро «притяжательного» подсловаря ведийского (и — шире — древнеиндийского) языка. Этот подсловарь для ведийской эпохи очень велик и, более того, допускает относительно легко совершаемые эвентуальные подключения слов, которые, строго говоря, по своим основным значениям не входят в сферу притяжательности. Основу такого подсловаря составляют глаголы со значениями 'давать', 'брать', 'иметь', 'держать', 'нести', 'распределять', 'владеть', 'обладать', 'получать', 'приобретать', 'лишаться', 'отнимать', 'достигать', 'выигрывать', 'хватать', 'занимать', 'властвовать', 'господствовать', 'иметь верх (над)', 'подчинять (своей власти)' и т. п., как и группа глаголов, связанных с идеей обладания-власти или нахождения в определенном пространстве [48]. Ср. *dā-, dhā-, ā-dhā-, vi-dhā-, dhar-, bhar-, āp-, ava-āp, pra-āp-, labh-, upa-labh-, ā-sad-, ā-viś-, adhi-gam-, adhi-ṣṭhā-, pra-bhū-, adhi-kar-, vaśī-kar-, kar-, randh-, av-* и т. п. Типы соотношения значений у некоторых глаголов этой группы характерны для квазиконверсивов, ср. *kar-* 'делать', 'создавать'—'присваивать' (med.), *dā-* 'да-

вать'—'принимать' (med.), *dhā-* 'класть'—'брать' (med.), *bhaj-* 'раздавать'—'получать' (med.), *randh-* 'попадать во власть'—'отдавать во власть', *av-* 'помогать', 'оказывать благодеяние'—'охотно иметь', 'охотно принимать' (с известной натяжкой и т. п.)[49]. Другой характерный случай — антонимия глаголов, описывающих ситуацию притяжания-отчуждения, содержащих общий корень, но отличающихся префиксами (ср. выше о противопоставлении *sam-pra-dā-* и *apa-dā-*). Третий тип примеров заслуживает особого внимания, поскольку он свидетельствует, что в связи с описанием особой ситуации в соответствующих текстах «эвокативного» характера (ср. частые в подобных случаях императивы) силовое поле «притяжания» столь сильно, что оно как бы наслаивается на собственные значения глаголов, сдвигая их в сторону инвариантного «сверх-значения» — 'дай', 'надели', 'снабди'. Было замечено, что, по сути дела, именно это значение перекрывает «словарные» значения таких глаголов, как *stan-* 'греметь', *varṣ-* 'дождить', *vas-* 'светить', 'сиять'. В «Ригведе» в гимнах-вопрошаниях, обращенных к богам с просьбой о дарах, имуществе, потомстве, скоте, благах, выражения типа «прогреми богатство» (к Индре), «продожди богатство» (к Марутам), «воссияй богатство» (к Ушас) значат примерно «дай через гром (в громе)», соответственно — «через дождь», «через сияние» и т. п.[50] Эта ситуация в ряде случаев может осложняться наличием амбивалентных в отношении значения слов, выступающих то в положительном, то в отрицательном плане в зависимости от того, к «благоприятной» или «неблагоприятной» зоне принадлежат описываемые этими словами персонажи (боги, демоны). Так или иначе, но идея дара, приобретения богатства, имущества, собственности (коллективной) настолько пронизывает содержание «Ригведы», что она может быть признана не только определяющей, но и сквозной: за инфинитивами многих самых разных глаголов угадывается единое на потребу — «даруй!» И оно вовсе не признак чистого иждивенчества, поскольку уравновешивается другой частью обмена даров — «контр-даром», приносимым в жертвоприношениях. Но так как люди ж е л а ю т даров, в расчете на которые они д о л ж н ы жертвовать, и так как гимны принадлежат людям и отражают прежде всего их интересы, то просьбы о дарах императивны в отличие от обещаний (будущее время) или констатаций (настоящее и прошедшее времена) совершения жертвоприношений.

Одной из существенных составных частей подсловаря «притяжательности» являются многочисленные глаголы с общим значением 'есть', 'вкушать' и соотносимые с ними обозначения вкушаемого — 'еда', 'пища', 'питье' и т. п. Еда — один из высокоценимых даров, обладающий двумя преимуществами — наглядностью и возможностью быстрого удовлетворения этой потребности. Ряд глагольных квази-синонимов со значением 'есть', 'вкушать' обширен: *ad-* 'есть', 'кушать', *aś-*, то же (часто о жидкой пище), *khād-*

'пожирать', разгрызать', *gir-* 'проглатывать', *gras-* 'съедать', 'пожирать', *ghas-* 'есть', 'пожирать', 'проглатывать', *jakṣ-* 'есть', *pā-* 'есть', *bhaj-* 'принимать пищу', 'вкушать', *bhuj-* 'вкушать', 'пробовать', 'наслаждаться едой', *bharv-* 'жевать', 'пожирать', *bhas-* 'жевать', 'разжевывать' и т. д.[51] Соответствующий ряд существительных с общей идеей пищи, питания, пищевого подкрепления насчитывает более двух десятков элементов: *átra-*, *ádana-*, *ádman-*, *ánna-*, *ávas-*, *avasá-*, *ābhogáya-*, *ābhogi-*, *ghāsi-*, *dhāsi-*, *pitú-*, *pṛ́kṣ-*, *prāśavía-*, *pśur-*, *bhójana-*, *médana-*, *médha-*, *váyas-*, *vayā́-*, *várdhana-*, *vā́ja-*, *sasá-* и др.[52] Важно подчеркнуть, что получение пищи, ее вкушение, усвоение непосредственно и наглядно связывалось с возрастанием (ср. *várdh-* : *várdhana-*) родового тела, плоти вещества жизни, той опоры, без которой невозможно существование и которая наиболее просто, быстро и полно контролирует правильность совершающегося между людьми и богами обмена в звене «получение даров»[53]. Но и звено «отчуждение» в процессе обмена представлено более чем тремя десятками слов. Все они относятся не к случайным, непредусмотренным и не зависящим от воли людей потерям, лишениям и несчастьям, но именно к той институализированной, сознательной, заранее предусмотренной и совершающейся в согласии с ритуальными правилами форме, какой является жертвоприношение. И приобретение и отчуждение в принципе з а к о н о м е р н ы и подчиняются действию мирового закона — риты (*ṛ́ta-*). К «жертвоприносительному» фрагменту словаря «притяжательности» ср. в «Ригведе»: *atharvá-*, *āsíc-*, *āhvana-*, *ā́huti-*, *íḍ-*, *íḍā-*, *íṣṭi-*, *iṣídh-*, *upasécana-*, *óha-*, *gáviṣṭi-*, *kárman-*, *niṣídh-*, *prábhṛti-*, *prabhṛthá-*, *prasavá-*, *práhuti-*, *prahoṣá-*, *balí-*, *yájus-*, *yajñá-*, *rātí-*, *rā́dhas-*, *vayúna-*, *vā́ja-*, *śaktí-*, *śámī-*, *sanítra-*, *suadhvará-*, *hávana-*, *havís-*, *havyá-*, *hotrá-*, *hótrā-*[54].

Выражение идеи притяжания на лексическом уровне, подкрепляемое, кстати, и рядом отчетливо формулируемых представлений ведийских ариев о конкретных видах притяжания и их смысле, продолжается на грамматическом уровне: «генитиво-валентные» глаголы притяжания в наиболее показательных случаях (помимо аккузатива) соединяются со словами, обозначающими притяжаемое и принимающими форму генитива. Синонимия в пределах фрагмента «притяжаемого» весьма велика. Помимо уже приведенных слов целесообразно указать еще две лексико-семантические совокупности: 1) богатство, имущество (т. е. то, что может быть потенциальным даром, но при отсутствии указания на м е с т о этого имущества в акте обмена и на н а п р а в л е н и е его движения остается как бы бесхозным, не имеющим адреса владельца, по крайней мере, в принципе) — *dhána-*, *póṣa-*, *raí-*, *rátna-*, *rayí-*, *réknas-*, *revát-*, *raivatyá-*, *vasavía-*, *vásu-*, *vā́ja-*, *vā́ra-*, *vā́rya-*, *vedátā-*, *védana-*, *védas-*, *śrī́-*, *sā́man-*, *sína-* и 2) дар, подарок, награда (т. е. реализованное притяжаемое, достигшее в принципе своего обладателя или конкретно пред-

полагающее его) — *dákṣiṇa-*, *dattá-*, *dānā-*, *dúvas-*, *pūtá-*, *pūrtí-*, *bali-*, *maṃhánā*, *maghá-*, *rātá-*, *rātí-*, *rādha-*, *rádhas-*, *śaktí-*, *śaní-*, *sātí-*, *sumná-*, *sūnṛ́ta-* и др.[55] Впрочем, было бы неполным утверждение, что в нарисованной здесь в общих чертах картине богочеловеческого обмена «притяжаемым» являются лишь дары богов (или добыча, захваченная у врага), а отчуждаемым лишь приносимые богам жертвы. Разумеется, эти два случая из числа типовых и наиболее распространенных[56]. Но ситуация обмена легко обнаруживает свои полюса, и предусмотрительность толкает к максимализму — главным становится уже не сам дар и не сама жертва, но тот, кто дарит, и тот, кто приносит жертву, в первом случае — бог или боги, во втором — люди. «Ты — наш отец, мы — твои дети» — этот принцип хорошо знаком гимнам «Ригведы». И обе части формулы как бы уравновешивают акт обмена, но на этот раз не частично, не по мелочам, не в связи с ограниченными ценностями, а в главном, на полюсах акта обмена, в максимуме. «Мы — твои», — уверяют адепты, обращаясь к богу, и это значит, что и все остальное, все, что только мыслимо как жертва, — божье («твое»). Но они не забывают и себя: присвоить бога себе (вариант — отдать себя богу) важнее, чем «стяжать» части его целости — отдельные дары, сколь бы ценны они ни были. «Ты должен в битвах помогать и дальше нашим вождям» (...*'smā́kaṃ sénā avatu pra yutsú*. X, 103, 7), — обращаются к Индре. Эта просьба помочь «нашим» внутренне оправдана тем, что Индра мысленно уже «присвоен» — *asmā́kam índraḥ sámṛteṣu dhvajéṣv* 'наш — Индра, когда сходятся (в битве) воинские знаки', а если он — наш, то наши стрелы должны победить (*asmā́kaṃ yā́ íṣavas tā́ jayantu*), наши герои (*asmā́kaṃ vīrā́*) должны одержать верх, при нас, с нами (*asmā́n*) должны стоять боги, когда раздаются боевые клики (11)[57]. В подобных экстремальных ситуациях идея притяжания «работает» уже поверх даров и жертвоприношений, вовлекая в игру фигуры «персонажного» уровня — «дарителя»-бога и «жертвователя»-человека, т. е. именно тех, кто выступает как господин даров, абсолютный «обладатель», и кто выступает как господин жертвы, отчуждения, как лишенец. Индийская религиозная мысль ранневедийской эпохи еще не дошла до того, чтобы увидеть основу всего как лишение, опустошение, абсолютную пустоту. В это время, как и во многих направлениях умозрения в существенно более поздние времена, эта мысль была еще скована мифопоэтическими по своей природе представлениями о максимальном «собственнике»-обладателе, которым мыслился тот, кто создал пространство и его наполнение или в силу традиции владел тем и другим. Бог-демиург, Первочеловек, царь — вот фигуры этого ряда, выражающие и реализующие соответствующую функцию[58].

Сказанное до сих пор еще более полно, надежно и показательно подтверждается при обращении к мифологическим и ритуальным данным, со-

держащимся в Ведах, Брахманах, Упанишадах, в текстах юридического характера, в эпосе и более косвенно в памятниках ряда иных жанров и связанным с образом Первочеловека — Пуруши. Подходя к этому образу, взятому статически, и выявляя его роль как некоего классификационного комплекса, можно настаивать на двух основных выводах: между микрокосмом (Пурушей, человеком) и макрокосмом (миром) существует не только некое общее подобие, но и тонко дифференцированное соответствие частей: в принципе — каждой части-члену Пуруши отвечает особая часть микрокосма, и наоборот, и ничего нет в мире, чего бы не было в Пуруше, и наоборот (первый вывод); эта система соответствий имеет (не может не иметь) объяснение в рамках космологической концепции, которая позволяет установить источник творения и первотворение, «первые» формы тварности (второй вывод). Следует добавить, что само отождествление частей Пуруши и частей мира предполагает не только два «подинвентаря» — человека и мира, но и инвентарь основных свойств и человека и мира, лежащих в основе этих соответствий и определяющих не только геометрию, но и физику и даже химию всего, что обладает предикатом сотворенности. При динамическом подходе, открывающем творение как процесс, характеризующийся определенной направленностью и связью со временем (временна́я последовательность этапов творения), существенна уже не только сама система макро-микрокосмических соответствий, но и, беря глубже и интенсивнее, проблема определения источника: возник ли мир из Первочеловека или последний из мира (или, наконец, оба они из некоего третьего источника одновременно; практически этот последний случай в данной ситуации может быть оставлен без рассмотрения).

В разных мифопоэтических традициях вопрос об источнике, конкретнее — о направлении развития, позволяющем определить и сам первоисточник («творящее» начало) и производное от него «творимое», решается по-разному[59], выбор того или иного решения диагностически важен и должен рассматриваться как существенная характеристика представлений о мире и о человеке, в значительной степени программирующая всю систему «знаний» о внешнем (мир) и внутреннем (человек, этот мир описывающий). Для древнеиндийской традиции, если не касаться отдельных очень немногочисленных исключений, принадлежащих к числу философизированных и как бы вывернутых наизнанку схем[60], характерен вполне определенный выбор — первоисточником творения, стартовой точкой космогенеза, «установителем» направленности этого процесса выступает Пуруша, Первочеловек. Ср., например: «Ведь Пуруша — это вселенная [...] Когда Пурушу расчленили, на сколько частей разделили его? [...] Его рот стал брахманом, его руки сделались раджанья, его бедра — вайшья, из ног родился шудра. Луна из (его) духа рождена, из глаз солнце родилось, из уст — Индра и Агни, из дыханья родился ветер. Из пупа роди-

лось воздушное пространство, из головы родилось небо, из ног — земля; стороны света — из уха. Так они устроили миры» (RV X, 90, 2, 12—14) и др.[61]

Следовательно, этот выбор принципиально антропоцентричен, и Человек-Пуруша оказывается не только мерой из него произведенного мира, но и его, мира, сутью и одухотворяющей этот мир стихией. Мир в известной степени гигантски увеличенная и дифференцированная копия-слепок с человека, его «природное» отражение, его продолжение в пространстве и времени. В определенном смысле Пуруша — зародыш пространства, его «допространственное» ядро, абсолютное заполнение, как бы не оставляющее места для пространства, или, говоря иначе, это переуплотненное пространство, один из его полюсов («абсолютное заполнение»), противоположный другому полюсу — «чистому», пустому пространству. Пуруша не просто человек или даже Первочеловек: он прежде всего Сверхчеловек в том смысле, что все «человеческое» в нем гипертрофировано («Пуруша — тысячеглавый, тысячеглазый, тысяченогий, со всех сторон покрывая землю, он возвышался [...]». RV X, 90, 1 и др.), все для себя и ничего для другого, поскольку в этой переуплотненности нет места ни для этого другого, ни даже для соответствующей идеи. И тем не менее ведийская космогония строится на том (в версии Пуруши), что возрастающая переуплотненность и сверхматериальность Пуруши (сто́ит напомнить, что внутренняя форма этого слова прозрачна и отсылает к идее полноты, заполненности, множества, избыточности, ср. *purú-*, *píparti* : *pṛṇāti*), исключающая все другое, в частности пространство и время, достигает некоей критической точки, после чего следует что-то подобное взрыву, разбрасывающему состав Пуруши во все стороны, в результате чего, собственно, и творится мир, сфера отражения Пуруши, его продолжение, его собственность и владение, бывшее неотчуждаемым искони, а теперь, как бы взаймы, отданное, пожертвованное миру, ему отчужденное. Эта ситуация, взятая в ее наиболее обобщенном виде, отсылает к двум аналогиям, очень разным по характеру, но все-таки несомненным при том, что аналогии такого рода при всей их важности всегда имеют и точки уязвимости. Первая аналогия возвращает к идее умаления (κένωσις, букв. 'опустошение', 'опоражнивание', ср. κενόω 'опустошать') Бога в его акте сотворения человека, как это рисуется в Ветхом Завете и как это было усвоено и развито христианством. Вторая аналогия связывает Пурушу и творение мира из его элементов с новейшими физическими и математическими теориями, ср. роль сверхплотной материи, ее взрыва, после которого возникает расширяющаяся со все большей и большей скоростью Вселенная и т. п., с одной стороны, и с теорией катастроф[62] и теорией особенностей гладких отображений Уитни, с другой стороны[63].

В данном случае, под углом зрения идеи притяжательности, в центре оказывается пара соотнесенных друг с другом объектов, каждый из которых

представляет собой целокупное единство, — Пуруша (Первочеловек) и мир (Вселенная). При статическом подходе они взаимопринадлежат друг другу и друг друга взаимопроникают: Пуруша совершает экспансию в мир, вторгается в него и его осваивает, а мир делает то же самое в отношении Пуруши. Но если взять временной отрезок, достаточный для того, чтобы делать заключения о динамике развития, то напрашиваются два вывода: если Пуруша «породил» мир, то последний его творение, собственность, «имущество»; если же мир «породил» Пурушу, то Пуруша — заложник мира, обладаемое миром, его собственность. В большинстве случаев ситуации этого рода разрешаются в пользу первого варианта. В архаических традициях (но, разумеется, не только в них) — и ведийская не представляет собой исключения — свойство «притяжать», «обладать», «иметь» преимущественно принадлежит персонифицированным субъектам[64], к которым как раз и относится Пуруша. Типологически нередка такая ситуация, при которой «притяжать» может вообще только одушевленное существо или даже просто человек, занимающий полноценное место в социальной структуре, и в этом случае «страна царя» (Gen. poss.) принципиально отлично от «ручка сосуда» или «ножка стола», которые в известной степени тяготеют к конструкциям типа «стакан воды» (вода берется в объеме стакана, подобно тому как стол — в «объеме» только его ножки).

Но в ведийском мифопоэтическом умозрении и ритуальной практике, как она восстанавливается по древним текстам и некоторым другим источникам, Пуруша и творимый из него мир не составляют замкнутого и самодостаточного целого. У них — в данном случае достаточно говорить только о Пуруше — есть внешний по отношению к ним творец, выступающий как своего рода causa efficiens. Здесь можно было бы оставить эту фигуру в стороне — тем более что она, судя по всему и, в частности, в согласии с большинством исследователей, плод относительно поздней работы древнеиндийской спекулятивной мысли, того анализа, в результате которого на основании сотворенного-порожденного была открыта функция творения-порождения и сконструирован субъектный аспект ее выражения — Творец. Но все-таки, хотя бы и вкратце, образ Творца в рассматриваемой схеме заслуживает внимания. Прежде всего, в самих ведийских текстах говорится о сотворении («подборе» — *bhar-* или «установлении» — *dhā-*) Пуруши или во всяком случае о соприсутствии богов в том же времени, что и он. Наиболее очевидно идея «сотворенности» Пуруши выступает в уже упомянутом тексте AV X, 2, где бог-творец выступает анонимно, безымянно, скрываясь за вопрошающим «кто» (*kas*, *kaḥ*, *ko*, а также в косвенных падежах — *kena*, *kasmād*), как своего рода *Ka*-божество. Но достаточно близкая по сути дела, хотя и несколько иная по характеру экспликации идеи картина представлена и в гимне Пуруше — RV X,

90: Пуруша родился от Вирадж, женской персонификации творческого начала, хотя и она в свою очередь родилась от него (*tásmād virā́l ajāyata virā́jo ádhi pū́ruṣah*, 5), и это «взаимопорождение» образует основу для идеи «взаимопритяжания»[65]; боги предпринимают жертвоприношение Пуруши (6—8, 15—16) и расчленяют его на части (11), из которых, собственно, и возникло все, что есть в мире (очевидно, кроме богов, давших импульс к расчленению Пуруши и, следовательно, к созданию через него мира); впрочем, более чем вероятно, что в процессе жертвоприношения роль Пуруши амбивалентна[66]: он не только жертва, но и — в реконструкции — жрец, совершитель жертвы — *yajñéna yajñám ajayanta devā́s* (16) 'Жертвою жертве пожертвовали боги', т. е. — как минимум — жертва не средство, но цель и при этом высшая из возможных, а эта рефлексивность (жертва, приносящая самое себя в жертву ради себя самой), не заслоняемая полностью введением богов в качестве коллективного субъекта, возвращает к двум другим реализациям «авторефлексивности» — к взаимопорождению и взаимопритяжанию. Но фигура Творца (или творцов) в этой схеме интересна и по другим мотивам: она хранит в себе (вероятно, вторично) некоторые черты и свойства Пуруши, но интенсифицированные и более отчетливо персонализированные, чем в случае косного Пуруши, пассивного творца Вселенной на «материальном» уровне, ибо он скорее materia, чем agens. И особо следует подчеркнуть, что фигура Творца в несравненно более ярком виде актуализирует две идеи, лишь слабо, иногда зачаточно и даже только косвенно представленные в образе Пуруши, — идею ц а р с к о й в л а с т и и идею о б л а д а н и я, причем и власть и обладание — функции царя, бога-царя, Творца.

В этом отношении нужно обратиться прежде всего к гимну Неизвестному богу (RV X, 121). Сразу же бросается в глаза, что и по форме и в значительной степени по содержанию этот гимн представляет собой параллельный вариант к *Ka*-гимну (AV X, 2), а именно *Ya*-гимн (*yas*, *yaḥ*, *yo* — Pron. relat. 'который', в большинстве контекстов синонимичный *kas, kaḥ, ko* — Pron. interrog. — и взаимозаменяемый с ним). В этом гимне *yas* и формы косвенных падежей этого местоимения выступают 30 раз, хотя гимн насчитывает всего десять стихов; очень показательно, что первым вводится не *ya*-элемент, но *ka*-элемент (*k á s m a i devā́ya havíṣā vidhema* /1/ 'какого /букв. какому, кому/ бога жертвенным возлиянием почтим мы?', повторяющийся девятикратно /1—9/ в виде рефрена, замыкающего стих), ср. последовательность: *kásmai* (1) — *yá… yásya… yásya… yásya… yásya… kásmai…* | (2) — *yáḥ… yá… kásmai…* (3) — *yásya… yásya… yásya…* | *yásya… kásmai…* (4) — *yéna… yéna… yéna… yó… kásmai…* (5) — *yaṃ… kásmai…* (6) — *kásmai…* (7) — *yáṣ… kásmai…* (8) — *yáḥ… yó… yáṣ… kásmai…* (9) — *yát…* (10)[67], из чего следует, что *ya*-цепь включена в более емкую *ka*-цепь, которая, собственно говоря, и

приводит к разгадке имени Неизвестного бога, к давно искомому ответу, который на первом шаге совпадает с вопросом (т. е. «Кто сделал то-то и то-то?» ⊃ «Кто сделал то-то и то-то», в первом случае вопрос, во втором — ответ), а на втором шаге дан эксплицитно: *kásmai devā́ya haviṣā vidhema* (1—9) & *prájāpate* (10), т. е. Праджапати[68]. К прямому отождествлению Праджапати с Пурушей ср. «Джайминию-брахману» (II, 56): Пуруша — это Праджапати; Праджапати — это год; ср. Пуруша — время («Гопатха-брахмана» V, 23).

В этом же гимне подчеркивается, что этот «неизвестный» бог (а до того, как он начал творение и завершил его, он, действительно, не имел еще оснований называться «Господином творения /потомства/» — *Prájāpati*) возник как золотой зародыш (*hiraṇyagarbháḥ*, 1, *gárbham*, 7) и лишь в дальнейшем (или, точнее, в перспективе совершенного им) «стал [...] единственным Господином творения» (*bhūtásya ... pátir éka | āsīt*, 1)[69], что он, видимо, создавал мир по тому же принципу, что и Пуруша (ср.: *yásyemā́ḥ pradíśo yásya bāhū́*, 4 'кого /чьи/ эти стороны света — /того/, кого руки')[70], что он, единственный Господин, — создатель неба и земли, установитель солнца и организатор воздушного пространства, которое он измерил (*yó antárikṣe rájaso vimā́naḥ*, 5)[71]; что он «единственный бог над богами» (*devéṣu ádhi devá éka āsīt*, 8) и «единственный царь» (*éka ... rā́jā*, 3); что он могуч (3, 4); всем владеет (*yá īśe asyá dvipádaś cátuṣpadaḥ*, 3 'кто владеет его /мира. — *В. Т.*/ двуногими и четвероногими') и все охватывает (*na tvád etā́ny anyó víśvā jātā́ni pári tā́ babhūva*, 10 'никто кроме тебя не охватит все эти существа'); что, наконец, Праджапати — абсолютный Господин и обладатель богатств, творец собственности и ее первообладатель, поэтому к нему с главной просьбой в финале гимна — «Да сбудется то наше желание, с которым мы приносим жертву! Пусть станем мы господами богатств (*...vayáṃ syāma pátayo rayīṇā́m*, 10).

«Владельческие» функции Праджапати как ядро идеи притяжания подтверждаются и общими соображениями, относящимися к контексту, в котором это божество выступает в «Ригведе», и более частными мотивами, прямо или косвенно объединяющимися вокруг того, что может быть понято как собственность, имущество, богатство (при этом подчеркивается и идея сотворения богатств, и идея обладания им и господства над ним, и идея отчуждения его в виде распределения людям). В «Ригведе», где его имя упоминается лишь четырежды (для этого текста он мифологическая фигура поздней формации, сконструированная, однако, на основе более ранних идей и образов), певцы все-таки успевают сказать, что он не только охватывает все существа, но и способствует рождению детей (X, 85, 49)[72], загоняет коров в стойло (X, 169, 4), вливает семя (X, 184, 1)[73]. Более поздние тексты подробнее развивают образ Праджапати, особенно его функции как высшего бога и Господина

творения[74]. С Праджапати, как известно, также связывается инцестуозный мотив — страсть к собственной дочери Ушас, преследование ее, превращение преследуемой и преследующего в животных, конфликт с Рудрой и компромисс (ср. «Майтраяни-самхита» IV, 2, 12; «Шатапатха-брахмана» I, 7, 4, 1; Айтарея-брахмана» III, 33 и др.); в другом варианте мифа боги, братья Ушас, увидев ее при восходе, проливают семя, которое их отец Праджапати собрал в золотой сосуд и из которого появляется на свет Рудра («Каушика-брахмана» VI). Намек на подобный миф есть уже в RV I, 71, 5; X, 61, 5—7; тот же сюжет уже в ведийские времена передавался и в астральном коде: Праджапати отождествлялся с Мригаширша (*mṛga-śīrṣā́-*, соответствующая накшатра, *mṛga-* 'лесной зверь', 'лось' и т. п.), Ушас с созвездием Рохини, Рудра с Ардра[75].

Но «владельчество» Праджапати не исчерпывает идею притяжания в этом образе. Как Творец, «бог над богами», «единственный царь» Праджапати, конечно, собственник, и все, что есть в созданном им мире, по определению его собственность или даже, по аналогии с Пурушей, его плоть. Но древнеиндийское религиозно-этическое сознание на образе Праджапати «разыгрывало» и другой аспект «владельческой» идеи — преодоление собственности, отчуждение ее. Современный исследователь пишет: «Достижение единства с *атманом*, растворение в нем, являющееся конечной целью человека, означало в то же время о т к а з о т в с е г о, что конструировало человеческую личность. Но согласно "Брихадараньяка-упанишаде" собственность и являлась одним из ее конструктов»[76]. Далее приводится фрагмент I, 5, 15 этого памятника: «Поистине, человек (*puruṣa*), который знает это, — сам есть год, Праджапати из шестнадцати частей. Его и м у щ е с т в о — пятнадцать частей, Атман — его шестнадцатая часть. Благодаря имуществу он и р а с т е т и у м е н ь ш а е т с я. Этот Атман — ступица колеса, имущество — обод колеса. Поэтому когда (кто-нибудь) теряет все, но его Атман живет, то говорят, что он потерял обод колеса», из чего делается правильный вывод — «Имущество (обод колеса) рассматривается, таким образом, как индивидуализирующее, ограничивающее начало. Снимая обод, человек становится безмерным, непосредственно совпадая со всем миром[77]. Именно благодаря такому пониманию отношения человека к собственности, отказ от последней наряду с умерщвлением плоти становится необходимым шагом на пути к полному САМОотречению»[78].

Не случайно поэтому, что «полное самоотречение», самообладание (*ātmanvattā*), «победа над чувствами» (*indriyajaya-*) — необходимые предпосылки и условия «правильного», совершенного владения-обладания собственностью и прежде всего в сфере отношений царь — царство, о чем и трактуют соответствующие части «Артхашастры» Каутильи (см. ниже) в связи с

проблемой приобретения (овладения) царства, его охраны и руководства-управления им. Сложность и напряженность ситуации — в антиномичности составляющих ее импульсов, устремлений, сил, целей. В материально-физическом плане идея «притяжания», тяга к обладанию-владению коренится в тех пластах человеческого существования, где забота о своей физической целостности и, следовательно, о соответствующих гарантиях является ведущей и осуществляется ранее всего уже на уровне инстинкта, хотя это «инстинктивное» выводится, осмысляется, мотивируется и на разных «этажах» сознания. Этот инстинкт приобретения-захвата чего-то, владения-господства над чем-то (движение, направленное изнутри вовне) обнаруживает себя многообразно и непосредственно и косвенно, при обращении к патологической ситуации нарушения этого инстинкта, выворачивании его наизнанку. Речь идет о синдроме «чувства овладения», открытом еще в XIX в. французским психологом Пьером Жане и состоящем в ощущении человеком «вселенности» в него некоего и н о г о, как бы захватившего его, человека, собственное место и вытесняющего его, отдающего ему приказы отрицательного свойства и с их помощью управляющего им. История двух Голядкиных в «Двойнике» — одно из лучших и самых ранних описаний этого «чувства овладения», доведенное до уровня подлинного анамнеза[79]. «Чувство овладения» и неразрывно связанная с ним функция п р и с в о е н и я того, что первоначально не было «своим», но «иным», «чужим», «притяжания» и последующего о-своения и у-своения формируется на основе наиболее простых, регулярных, наглядных процессов, в которых связь причины и следствия не только прозрачна и «быстродействующа». Процесс еды занимает в этом отношении особое место, а сама еда, пища выступает как первый элемент в том ряду «присвоенных ценностей»[80], где далее появляются недвижимая собственность — дом, земля; движимая собственность — скот, средства передвижения; дети, семья, род, племя, народ; мысли, чувства, желания и т. д. По мере овладения человеком элементами этого ряда все более и более глубоким и сильным становится «чувство владения-присвоения», как и сопутствующее ему в патологии «чувство овладения», обнаруживающее боязнь отчуждения всего, что принадлежит *Я*, — вплоть до потери этого *Я*, себя, последней своей собственности и ее вместилища, исходного пространства «притяжания». Оба эти «чувства», но каждое со своей стороны, оставленные вне контроля, грозили бы перекосом и нарушением всей схемы «правильного» обмена, «затоплением» мира притяжаемого и самого «притяжателя», некоей катастрофой, охватывающей разные сферы человеческого существования — от физиологических и психологических аспектов его вплоть до экономических, социальных, политических, экологических, е с л и б ы материально-физическому плану не противостоял как некий контрфорс идеально-нравственный план,

обнаруживающий себя и в «бытовых», сугубо профанических проявлениях (добровольный, не говоря уж о вынужденном, но внутренне оправданном если не моральными требованиями, то соображениями выгоды-*artha*, отказ от «своего», в норме обычно частичный, в пользу другого) и на уровне той нравственно-религиозной парадигмы, в центре которой находится идея жертвы, то составляющее 1/16 часть Атмана движение отказа от собственности, отчуждение и преодоление ее (аскетический аспект), которое только и может — и чем дальше, тем больше — ограничить первое присваивающее движение и самое идею необходимости притяжания как conditio sine qua non.

В том новом свете, который открывается этим вторым движением, становится ясным, что в основе первого («притяжательного») движения по идее всегда захват или вымогательство — у природы ли, у соседа, у врага, у богов, и если в ходе «правильного» обмена этот аспект может быть завуалирован, то достигнутое равновесие притяжания и отчуждения не столько принцип, сколько компромисс. Второе движение (и в этом его существенная роль) переворачивает основной принцип первого движения: не необходимость притяжания, но притяжание только того, что минимально необходимо для поддержания жизни и ее нормального функционирования; не страх отчуждения-отказа от собственности, не совершение этого акта под давлением и насилием, но признание необходимости его в нравственном плане и необходимости добровольного выбора его. Вместе с тем было бы серьезной ошибкой оценивать оба названных движения (притяжание и отчуждение) только по шкале «нравственность» — тем более в тех ее пониманиях, которые возникли позже в ходе развития этических идей в самой Индии и за ее пределами. В данном случае важно, как понимали, осознавали, чувствовали и переживали каждое из этих движений древние индийцы и как трактовали они их в пространстве нравственности. С точки зрения эволюции нравственных идей, находящейся в нашем времени и в том синтетическом и кумулятивном по природе и сути культурном пространстве («нашем»), где находится эта точка зрения и мы сами, ясно, что второе движение выступает как нравственное по преимуществу, как идеальное или идеализированное, как относящееся к высокой парадигме, рассчитанное прежде всего на «избранных», которые только и могут претендовать на полную реализацию этой парадигмы в своем личном индивидуальном жизненном опыте, и достаточно изолированное от быта и от «рядовых» его субъектов, которые, однако, могут знать и помнить эту парадигму, абстрактно признавать ее первенство, но принимать ее как путеводительную нить жизненного поведения только в исключительных, ключевых точках жизненного пути. С точки же зрения древнего индийца, хорошо различавшего, что́ относится к сфере «артхи», выгоды-пользы, и что́ к сфере «дхармы», нравственного закона, и понимавшего, что *suum*

cuique[81], а ему самому неизбежно помнить о том и о другом и стремиться к поддержанию равновесия, этот избираемый им путь был тоже нравственным, и его «бытовая» нравственность, конечно, так или иначе соотносилась с «чистой», идеальной нравственностью: соблюдать требования нравственности в быту — этот выбор для «рядового» индивида сам по себе был нравственным. Поэтому оба движения, оба пути, им соответствующие, рассматривались как альтернативные, и выбор для себя определялся обстоятельствами жизни, социального положения, желаниями и намерениями.

В силу именно этой альтернативности двух движений целесообразно понять соответствующие идейные конструкты, психологические позиции их создателей и «пользователей», механизмы, реализующие как притяжание, так и отчуждение. Наиболее «сильным» воплощением первого движения (помимо демиурга, творца, Господина всего) оказывается царь, второго — аскет, разрушивший связи со всем земным, материальным, вещественным и, более того, преодолевший свое собственное *Я*. Первая формула персонифицированно воплощает притяжание, вторая — отчуждение. О первой лучше всего судить по «царским» текстам, в центре которых сам царь, о второй — по текстам, относящимся (говоря условно) к высокой йоге. Эту вторую фигуру («аскет») и основной ее предикат («отчуждение»), здесь только обозначенные, рассматривать здесь не придется. Зато первая фигура («царь») и ее главный предикат («притяжание») потребуют дополнительного внимания, хотя заранее нужно предупредить, что количество материала, относящегося к теме, очень велико и может быть приведено только выборочно, с акцентом на часть наиболее показательных примеров.

Особую роль в этой перспективе играет образ Индры, который объединяет в себе черты творца-демиурга (он породил солнце, зарю, огонь и т. п.[82], поддержал Небо[83], укрепил и распространил Землю[84], измерил воздушное пространство[85], Земля и Небо не могут охватить-вместить его[86] и т. п., и в этих своих деяниях он напоминает Праджапати[87]), с одной стороны, и царя (Индра — царь, царь богов, царь всей Вселенной, самодержец, вседержитель, властитель и т. п.[88]), с другой. Правда, космическая деятельность Индры заметно отличается по своему характеру от таковой у Праджапати. У последнего — творение в чистом виде, с самого начала, охватывающее в принципе все элементы космоса и не предполагающее сопротивления, борьбы, победы. В случае Индры «чистое» порождение (*jajāna*) сильно ограничено и, кажется, предполагает прикладной характер (ср. порождение огня, являющегося оружием Громовержца). Гораздо чаще он укрепляет, поддерживает, охватывает, расширяет, измеряет уже те элементы космоса, которые созданы. Но даже и эта деятельность Индры в свете реконструкции представляется в значительной степени поздней проекцией первенствующего положе-

ния Индры на космологическую сферу. Основное поле его деятельности все-таки иное: это мир жизни ведийских ариев, отношение к их врагам и к ним самим; у первых он отбирает богатство, вторым он его дарует. Насильник и убийца в одном случае, он щедр, милостив, дружествен, обилен дарами в другом случае. При этом отмеченными оказываются «отрицательно-агрессивные» качества. Достаточно проследить цепочку мотивов в гимне III, 34, обращенном к Индре: «Индра — проламыватель крепостей победил дасу» (1) — «Индра зажал Вритру, пуская в ход силу... он убил Вьянсу, желая сжечь (всё) в лесах» (3) — «Индра, захватчик Солнца, ...выиграл сражение» (4) — «Индра предался насилиям и разрушениям» (5) — «В (своих) объятьях он раздавил обманщиков» (6) — «Борьбою, мощью создал Индра широкий простор» (7) — «Всегда побеждающего, ...дающего силу, захватившего Солнце и эти божественные воды, (того,) кто захватил Землю и это Небо...» (8) — «Он захватил скакунов, и Солнце он захватил, Индра захватил корову, ...и власть над золотом он захватил, убив дасью...» (9) — «Индра захватил растения, дни; большие лесные деревья он захватил, воздушное пространство. Он расколол Валу ... и стал он тогда укротителем заносчивых» (10) — «Мы хотим призывать на счастье щедрого Индру... для захвата добычи в этой битве, ...убивающего врагов, завоевывающего награды!» (11). Сходные характеристики даются Индре и в гимне II, 21, из которого с очевидностью проясняется его способ «перераспределения» богатств с помощью силы: «Завоевывающему все, завоевывающему добычу, завоевывающему Небо, завоевывающему всегда, завоевывающему мужей, завоевывающему пашню, завоевывающему коней, завоевывающему коров, завоевывающему вóды — Индре, достойному жертв, принеси желанного сому!» (1)[89] — «Превосходящему (всех), проламывателю, покорителю, ...осиливающему, ...мощному пожирателю, ...всегда осиливающему...» (2) — «Всегда осиливающий, поглощающий людей, осиливающий людей, сотрясатель, боец...» (3) и далее — с завершающей просьбой в финале: «О Индра, дай нам самые лучшие богатства, ... благополучие, процветание богатств, невредимость (наших) тел, сладость речи, счастливое протекание дней!» (6)[90]. Индра легко завоевывает богатство и потому богат дарами (*makṣū́ tā́ ta indra dānā́pnasa.* RV X, 22, 11), и раздает он эти дары легко, щедро, обильно, всем «своим» («Кто как раздатель раздал /дары/ на каждую голову» VII, 18, 24[91], — говорят об Индре). Оттого чаще всего и обращаются к нему люди с просьбами об имуществе, богатстве, дарах, и они знают источник этой «стяжаемой» собственности. Поэтому напрашивается заключение, что сам Индра не столько собиратель, накопитель, хранитель богатств (а может быть, и вовсе не носитель этой функции, хотя богатства, проходящие через его руки, огромны и добываются тогда, когда это нужно), но именно распределитель-передатчик их, отчуждаемых у врагов

ариев и даруемых самим ариям, эти богатства стяжающим, и этот мотив перераспределения богатств связывает Индру как бога второй («воинской») функции прежде всего с фигурой царя в ту эпоху, когда царь был военным вождем племени и каждая победа не только приносила богатство и обозначала установление pax nova, но была равносильна сотворению mundus novus [92].

Царь оказывается естественным продолжателем ранее рассмотренных фигур Пуруши, Праджапати, Индры, по крайней мере, в том, что касается его отношения к пространству, его заполнению, к владельческим функциям (разумеется, это не отменяет важности других генетических связей царской фигуры, не говоря уж о независимости и самодостаточности царя в синхронном плане). Выше говорилось о связи Праджапати с сюжетом спора и борьбы богов и асуров, двух классов детей Первотворца, который первоначально, очевидно, и поддерживал гармонию в отношениях между ними. Ранние легенды о происхождении царской власти в Индии конструируют фигуру царя как устроителя новой гармонии, нашедшего выход из этого конфликта между богами и асурами. Война между ними сначала складывалась неблагоприятно для богов. Поражения вынудили их собраться на совет, где было решено избрать царя (*rấjan*), который руководил бы ими на поле сражения. Царем богов был избран Сома. Справедливо полагают, что *Soma* было древним жреческим именем Индры, тоже определяемого обычно как царь богов. Выбор оказался удачным: благодаря военному руководству Сомы-Индры боги достигли победы и был установлен новый «девовский» мир, гармония, на этот раз распространявшаяся только на мир богов (ср. «Айтарея-брахману» I, 14). Другие источники, так или иначе освещающие историю борьбы богов с асурами, подчеркивают, что результатом этой борьбы были приобретения, сделанные богами [93]. Военная победа и вытекающее из нее приобретение как нельзя лучше отражают древнеиндийские представления о том, для чего и в какой ситуации нужен царь и каковы его главные функции (уместно напомнить, что «Айтарея-брахмана» оформилась, видимо, в VIII—VII вв. до н. э. Версия этого же сюжета, представленная в «Тайттирия-брахмане» (I, 5), еще более показательна с точки зрения связи царя с мифологическими фигурами Праджапати и Индры: боги терпят поражения; чтобы найти выход из положения, они приносят жертву Праджапати как высшему божеству, и он поставляет богам в цари своего сына Индру (мотивировка — «...те, у кого нет царя, не могут сражаться»); он царь именно в силу того, что он воин, кшатрий. Не случайно и позже при обряде царского посвящения (*rājasūya*) царь отождествлялся с Индрой («поскольку он кшатрий, и он же — приносящий жертву». Śatap.-brahm. V, 4, 3, 4) и самим Праджапати (Ibid. V, 2, 1, 24) [94]. В связи с прецедентами поставления царем Ману в «Артхашастре» говорится прямо: «Цари — это наместники Индры и Ямы, они олицетворение гнева и милости. Кто ими

пренебрегает, того касается божеское наказание. Поэтому нельзя пренебрегать царями» (I, 13). Как в творении космоса главная фигура — демиург, так в устройстве жизни на земле, в налаживании быта сходную роль играет царь. Прежде всего нужно избрать царя, потом супругу и лишь после этого можно стяжать богатства, — советует ходячая мудрость. — «Ибо в мире без царя — чтó станется с женой и имуществом?» («Махабхарата» XII, 57). Но если царь не соответствует своей «гармонизирующей» роли, не выполняет своих функций, доставшихся ему по праву высокого божественного наследования (как в истории мифического царя Вены), он лишался нравственных прав быть царем и мог быть устранен.

В заговорах «Атхарваведы», связанных с царской властью (на поставление царя, на помазание на царство, на восстановление царя, на успех царя), царь и носитель космических функций, и тот, кто располагает богатством-собственностью и распределяет его среди людей. «К тебе пришло царство. Взойди с блеском! О Господин племен, единый царь, воссияй на востоке! Да призовут тебя, о царь, все стороны света! [...] Да изберут тебя племена на царствование, тебя — эти пять сторон света! Опирайся о высоту, о вершину царства! [...] направь мысль на дарение благ! [...] раздавай нам блага! [...] Да будет он жертвовать богам! Да приведет он в порядок племена! Счастливые пути [...], сойдясь все вместе, создали тебе свободное пространство» (III, 4, 1—7)[95]. Вместе с тем и в заговорах этого типа фигура царя явно или косвенно постоянно соотносится с Индрой, как бы еще и еще раз удостоверяя тождество их задач, функций, деяний, позволяющее утверждать: царь — это Индра (своего рода инверсия к титулу Индра — царь или Индра — царь царей[96]). Лишь несколько примеров. В заговоре на успех царя содержится просьба: «Этого кшатрия, о Индра, усиль для меня! Сделай ты его единым главой племени! [...] Надели его деревней, конями, коровами! Обдели того, кто его недруг! Вершиной правителей да будет этот царь! О Индра, любого врага отдай ему во власть! Да будет он Господином богатств среди богатств! Да будет этот царь Господином племен среди племен! Вложи в него, о Индра, великий блеск! [...] Для него, о Небо и Земля, надоите много хорошего! [...] Да будет этот царь приятен Индре, приятен коровам, растениям, животным! Я присоединяю к тебе Индру, дающего превосходство [...], кто тебя сделает единым главой людей, а также высшим из царей, происходящих от Ману! [...] Единый глава, с Индрой-союзником, победитель, забери удовольствия у враждующих (с нами)! [...] Единый глава, с Индрой-союзником, победитель, вырви удовольствия у враждующих (с нами)!» (AV IV, 22, 1—7). Или в заговоре на восстановление царя: «Друзья снова избрали (тебя)! Индра-Агни, все боги поддержали безопасность для тебя в племени. Кто твой призыв оспорит [...], того, о Индра, отправь прочь! Затем этого сюда пришли!» (III, 3,

5—6). Или же в заговоре на поставление царя: «О Индра, Индра, ступай к людским (поселениям [?])! Ведь ты же решился, согласный с богами; он позвал тебя на свое место. Да будет он жертвовать богам! Да приведет он в порядок племена!» (III, 4, 6—7). Или, наконец, в заговоре на успех царя (с амулетом): «Наезжающим амулетом, которым Индра усилился, — усиль им нас на царство, о Брахманаспати!» (I, 29, 1) и др. Во всех этих примерах существенны обе, на своей глубине взаимосвязанные, линии: царь как диахронический продолжатель соответствующих («царских») функций Индры, его трансформация и отражение и царь как посредник между Индрой и людьми, которому Индра покровительствует, которого он поставляет на царство, охраняет, наделяет богатствами[97].

«Победив чувства», царь вступает в «управление» страной. Говоря вкратце, у него два круга обязанностей. Первый связан с охраной-защитой страны, территории, государства от внешних нарушений его целостности (военная функция[98]), второй — с упорядочением внутри, гармонизацией жизни в разных ее проявлениях (стабилизирующая функция). В центре внимания и забот царя находится царство. Это утверждение не является трюизмом, поскольку само понятие царства имеет как бы две сферы отражения: с одной стороны, царство — это страна, которая управляется царем и может мыслиться как бы и вне царя (царство без царя), отчужденно от него; с другой стороны, царство — это внутреннее качество царя, относящееся к переживанию царем своего положения как владельца царства-страны (в этом случае *царь — царство* аналогично паре *муж — мужество*). Царство-качество может быть понято как результат интериоризации царства-страны в самого царя, и через это царь и царство-страна оказываются внутренне связанными понятиями, из чего вытекают далекоидущие следствия. Анализируя смысл утверждения *rājā rājyam iti prakṛtisaṁkṣepaḥ* («Артхашастра» VIII, 2, 1), обычно переводимое как «Царь и царство — вот вкратце все государственные факторы», В. Н. Романов приходит к справедливому выводу, что «отношение сочинения, устанавливаемое между обоими словами, "раджа" и "раджья", далеко не полностью отражает всю сложность отношений, в которых находился субъект управления и объект, согласно содержанию данной главы. Союз "и" как бы подчеркивает абсолютную противопоставленность царя и царства. Однако все последующее изложение говорит о том, что главное автор видит не в противовоставленности субъекта управления объекту, но, напротив, в связующем их отношении определенного соответствия»[99]. Иначе говоря, это утверждение огрубленно сводится к формуле «Царство — это царь», что вполне совпадает с известными словами Людовика XIV «Государство — это я» (т. е. государь). В индийской традиции эта формула представляется более емкой, поскольку в ней главное не в утверждении безостаточности сведéния

царства к царю, но в обозначении идеи некоего соответствия между субъектом царствования и его объектом, предполагающей как более дифференцированную картину общих черт, так и разные ее интерпретации, вплоть до отождествления царя и царства, понимаемого как «т е л о» царя, его п л о т ь, что и предлагается названным исследователем [100]. Обыгрывание темы подобия и даже тождества элементов царства и частей тела, как известно, нередко и в самой «Артхашастре», и в целом ряде других примеров из других текстов. Среди них и такие очевидные, как *saptaprakṛti cāṣṭāṅgaṁ śarīram iha yad viduḥ* | *rājyásya daṇḍaḥ evāṅgaṁ daṇḍaḥ prabhava eva ca* (Mhbh. XII, 12, 46) 'Для царства, которое называют семиэлементным, восьмиэлементным телом, | наказание и составная часть (его) и основа (его) существования' в комментарии Медхатитхи к «Законам Ману» (VII, 112), где гибель царей из-за истощения ц а р с т в а уподобляется гибели людей из-за истощения т е л а: «С бесконечным вниманием (царю) следует проявлять заботу о своем царстве, ибо оно представляет (его) тело» [101].

При принятии точки зрения на царство как на плоть царя, столь укорененной в специфических чертах древнеиндийского мировоззрения и отраженной в текстах [102], легко объясняются многие другие факты, остававшиеся не всегда ясными для исследователей, и восстанавливаются связи между целыми комплексами идей и образов. Что касается ф а к т о в, то уже отмечалось, что «члены» царства вводятся в текст в определенном (неслучайном) пространственном порядке и что различие между «внутренними» (*antaraṅga*) и «внешними» (*bahiraṅga*) характеристиками царства, вызывающее иногда недоумение своей геометрией, объясняется при выборе «ц а р с к о й» точки отсчета. В комментариях Митрамишры и Виджнянешвары к «Яджнявалкья-смрити» нравственные качества царя относятся к «внутренним» дхармам, а нравственные качества министра — к «внешним», что предполагает единую точку отсчета и именно «царскую». «Следовательно, нравственные качества министра как "члена" царства являются в то же время качествами ц а р я, хотя и внешними по отношению к последнему. Единственным объяснением приурочения свойств министра к царю следует, очевидно, признать наличие на уровне восприятия "внутренней" точки зрения на царство, позволявшей трактовать "члены" царства как члены царя. Размещение царя внутри своего царства-"плоти" приводило к размыванию абсолютной противопоставленности субъекта управления и объекта. И только в силу этого характеристика "члена" царства могла быть приписана самому царю» [103].

Из сказанного следует, что геометрия отношений собственности в этом случае «царскоцентрична» и что царство — именно то пространство, на котором проверяется подлинная мера (степень) «притяжаемости». Расширение царства или его сужение как крайний случай делают эту меру подвижной и

задают направление притяжания-отчуждения. Царь, конечно, самый «сильный» собственник: его тело максимально по величине; чтобы оно нормально функционировало, оно должно возрастать; пища была первоначально источником такого роста, но такой же метафорически трактуемой пищей является и одежда, утварь, драгоценности, дворец, жена, дети, семья, народ, земли и т. п. — все то, что в совокупности составляет царство. Но как царь и царство — трансформы еще более мощных «владельческих» сил (ср. Творец Праджапати и сотворенный им мир, т. е. абсолютный «собственник», «все-собственник» и абсолютная собственность, «все-собственность»), так и «слабый» собственник, обычный домохозяин, глава семьи и его собственность (дом, семья) могут пониматься как трансформы царя и его царства, о чем и говорится в «Махабхарате»: «Каждый в своем доме царь, и каждый в своем доме домохозяин»[104], откуда изоморфизм функций и их носителей при значительной разнице в масштабах. «Притяжая» пищу подданных, царь возрастает, и параллельно растет его царство, но беря «пищу» снизу, царь отчуждает ее богам, наверх, уравновешивая тем самым нормальный обмен. Но случаются и «ненормальные» отчуждения, связанные с неконтролируемой страстью и приводящие к потере всего и разрушению царства и, следовательно, царской «плоти». Один из наиболее полно описанных видов такого отчуждения, вызывавший ужас, — игра в кости. Так, Наль, охваченный безумием, проигрывает в кости Пушкаре всё — одежды, утварь, драгоценности, золото, дворцы, царство, жену, а значит, и себя как царя[105]. Поэтому игра в кости трактуется как одновременное разрушение царя и царства, власти и собственности. И наоборот, «правильный» рост царя и царства обозначает одновременное возрастание власти и собственности, которые становятся не только предпосылкой становления личности, «царского» *Я*, но и знаком его.

Что же касается связей между целыми комплексами идей и образов, открываемых в свете трактовки царства как плоти царя, то помимо уже приведенных примеров достаточно указать на два. Первый — известный изоморфизм отношений «внутреннего» и «внешнего» тела: царь и его царство, с одной стороны, и Пуруша и сотворенный им мир, еще не получивший статус полной самостоятельности и допускающий трактовку как «внешней» плоти Пуруши, с другой. Второй — очень характерный, часто ежегодный, а иногда почти постоянный объезд своих владений, всего царства, практиковавшийся царями в Древней Индии[106] и представлявший собой своего рода проверку разных членов царского тела — царства, т. е. всего состава членов. Этот объезд-обзор вызывает ассоциацию с суточным и годовым движением Солнца, как бы обходящим и осматривающим свое «большое» царство — Землю, разные части его, и проверяющим наличный состав царства, по крайней мере, всё, что растет благодаря Солнцу, — растения, животных, пищу,

людей. Другая ассоциация отсылает к годичному ритуалу ашвамедхе, когда царь (в частности, желавший возрастания в потомстве) выпускал на волю коня и следовал за ним вместе с войском и своей свитой. Пространство, пройденное конем за год, должно было стать достоянием царя, приобретенным мирно, если правитель земель шел на уступку, или насильственно, если царю оказывали сопротивление. После этого конь в ритуале ашвамедха приносился в жертву, при этом он трактовался как Вселенная («вселенский» конь), а разные части тела коня мыслились как источник соответствующих частей Вселенной (во всяком случае именно такова была трактовка в Упанишадах; ср.: утренняя заря — голова коня, солнце — его глаз, ветер — его дыхание и т. п., см. Bṛh.-ār-upan. I, 1, 1, ср. I, 2, 7 и т. д.). Объезд царем царства[107], годовое странствование ритуального коня, годовое движение Солнца, по сути дела, реализуют одну и ту же схему и выражают единый общий смысл. Пространство-время[108] как бы открывает поле «притяжания-отчуждения», вместилище собственности. Власть и владение-обладание создают ситуацию, в которой собственность и механизмы ее функционирования становятся особенно наглядными[109] и прозрачными для контроля. Царь как властитель и обладатель-собственник по преимуществу образует ту персонификацию власти-владения, с которой связаны наиболее драматически напряженные отношения участвующих в игре явлений. В этой персонифицированной позиции и притяжание и отчуждение достигают своих максимальных значений. Но именно в этой точке скорее всего и следует искать дальнейших кардинальных решений описанной здесь проблемы.

Примечания

[1] Ср. такое знамение времени, как Симпозиум по глоссогенетике (Transdisciplinary Symposium on Glossogenetics), состоявшийся в Париже в августе 1981 г. (опубликованы материалы) и открывший ряд последующих дискуссий по этой теме. Ср. серийное издание LOS (Language Origin Society).

[2] Ср., с одной стороны, случаи, когда одна категория возникает в результате переосмысления — трансформации другой категории (напр., категория вида > категория времени и др.), и, с другой стороны, случаи, когда категория основана на обобщении совокупности фактов словообразовательного или синтаксического уровней. Наконец, следует помнить, что существует и такая категориальная перспектива, которая связана с выходом из собственно языкового пространства (ср. формирование некоторых логико-философских категорий на базе языковых категорий).

[3] См., напр.: *Вейнрейх У.* О семантической структуре языка. — В кн.: Новое в лингвистике. Вып. V (Языковые универсалии). М., 1970, с. 170—171.

[4] Ср. соответственно проблематику платоновских «Пира» и «Протагора».

[5] Ср. *Головачева А. В., Иванов В. В., Молошная Т. Н., Николаева Т. М., Свешникова Т. Н., Хелимский Е. А.* Притяжательность (посессивность) и способы ее выражения. — В кн.: Структура текста — 81. Тезисы симпозиума. М., 1981, с. 1—6 (здесь же ряд других статей, посвященных КП); Категория притяжательности в славянских и балканских языках: Тезисы совещания. М., 1983; Славянское и балканское языкознание: Проблемы диалектологии. Категория посессивности. М., 1986, 132 и сл.; Категория посессивности в славянских и балканских языках. М., 1989 и др.

[6] См.: *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М., 1958, с. 80 (5.6). Ср. еще: «Тот факт, что мир есть *мой* мир, проявляется в том, что границы языка (единственного языка, который понимаю я) означают границы *моего* мира» (с. 81; 5.62).

[7] *Pulleyblank E. G.* The Beginnings of Duality of Patterning in Language. — In: Papers Prepared for the Transdisciplinary Symposium on Glossogenetics. P., 1981. См. об этом же в субъективной мифопоэтической форме у Андрея Белого: «"Глоссалолия" — импровизация на несколько звуковых тем. [...] Но знаю я: за образной субъективностью импровизаций моих скрыт вне-образный, несубъективный их корень [...] Так же звук я беру здесь, как жест, на поверхности жизни сознания, — жест утраченного содержания» (*Андрей Белый.* Глоссалолия. Поэма о звуке. Берлин, 1922, 9—10); — «Прежде явственных звуков в замкнувшейся сфере своей, как танцовщица, прыгал язык; все его положения, перегибы, прикосновения к нёбу и игры с воздушной струей (выдыхаемым внутренним жаром) сложили во времени звучные знаки — *спиранты, сонанты*: оплотневали согласными; и — отложили массивы из *взрывных* [...] Игры танцовщицы с легкой, воздушной струей, точно с газовым шарфом, — теперь нам невнятны» (13); — «Все движения языка в нашей полости рта — жест безрукой танцовщицы, завивающей воздух, как газовый, пляшущий шарф; разлетаяся в стороны, концы шарфа щекочут гортань; и — раздается сухое, воздушное, быстрое "h", произносимое, как русское "ха"; жест раскинутых рук (вверх и в сторону) — "h" [...] Жесты рук отражают все жесты безрукой танцовщицы, пляшущей в мрачной темнице: под сводами нёба; безрукую мимику отражает движение рук; те движения — гиганты огромного мира, незримого звуку; так язык из пещеры своей управляет громадою, телом; и тело рисует нам жесты; и бури смысла — под ними. Жест руки наш безрукий язык подглядел; и повторил его звуками; звуки ведают тайны древнейших душевных движений» (15). Связь языка как органа речи, усваивающего себе звуки и смыслы мира, с рукой как орудием присвоения и телом как пространством, на котором разыгрываются операции притяжения и отчуждения, — лишь один из примеров проницательности и глубины этих импровизаций Белого.

[8] Ср. в связи с соотношением мысли и слова: «То, чего мы не можем мыслить, того мы мыслить не можем; мы, следовательно, не можем и *сказать* того, чего мы не можем мыслить» (*Витгенштейн Л.* Указ. соч., с. 81; 5.61).

[9] Новое имя (или имена) нередко усваивается человеку и в другие важные моменты его жизни (напр., при инициации, в некоторых экстремальных условиях и т. п.), о чем хорошо известно из литературы прежде всего этнографического характера.

[10] Есть сведения о том, что первобытное или вообще достаточно архаическое общество знает что-то вроде специальных институций по охране имени от возможных опасностей.

[11] Из установки на признание внутренней связи между именем и формой (ср. др.-инд. *nāmarūpa*), словом и тем, что оно обозначает, объясняется психотерапевтическая функция овладения названием (назвать → объяснить, т. е. освоить), а также роль названий в становлении личности, особенно в детстве. Ср.: «По летам живали на том берегу Камы на даче. Женю в те годы спать укладывали рано. Она не могла видеть огней Мотовилихи. Но однажды ангорская кошка, чем-то испуганная, резко шевельнулась во сне и разбудила Женю. Тогда она увидела взрослых на балконе. Нависшая над брусьями ольха была густа и переливчата, как чернила. Чай в стаканах был красен. Манжеты и карты — желты, сукно — зелено. Это было похоже на бред, но у этого бреда было свое н а з в а н и е (здесь и далее разрядка наша. — *В. Т.*) известное Жене: шла игра. Зато нипочем нельзя было определить того, что творилось на том берегу, далеко-далеко: у того н е б ы л о н а з в а н и я и не было отчетливого цвета и точных очертаний [...] Женя расплакалась. Отец вошел и объяснил ей [...] — Это — Мотовилиха. Стыдно! Такая большая девочка... Спи! Девочка ничего не поняла и удовлетворенно сглотнула катившуюся слезу. Только это ведь и требовалось: у з н а т ь, к а к з о в у т н е п о н я т н о е — Мотовилиха. В эту ночь это объяснило еще все, потому что в эту ночь и м я имело еще полное, по-детски успокоительное значение. Но наутро она стала задавать вопросы о том, что такое — Мотовилиха и что там делали ночью [...] В это утро она вышла из того младенчества, в котором находилась еще ночью» (*Б. Пастернак.* Детство Люверс). Эта внутренняя потребность ребенка в знании имени, названия может быть с известными основаниями сопоставлена с такой же потребностью в архаичных коллективах, отраженной в ритуалах имяположения, взятых во всем их многообразии. Учитывая отмечавшуюся многими специалистами связь ритуала с социальными конфликтами (в широком смысле) (ср. *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983, с. 112), приходится считать весьма вероятным, что и обряды, связанные с наречением, представляют собой средство борьбы с социальной энтропией, способ гармонизации жизни как в ее космологическом, так и социальном планах, гарантию целостности.

[12] Поневоле приходится оставить в стороне интересный вопрос о типологии ситуаций обладания, как они фиксируются сознанием, в частности языковым. Особенно поучительным мог бы оказаться анализ разных типов взаимообладания и тех случаев ситуации «обладания», когда вопрос о P и R решается по-разному в зависимости от доминирующей точки зрения. Ср., напр., частые конфликты в связи с разной трактовкой «направления» обладания между членами архаичных коллективов, в которых сочетаются принципы, могущие рассматриваться как противоречащие друг другу при определенных условиях (характерный пример — сложности у ндембу, сочетающих матрилинейность с вирилокальным браком).

[13] Ср.: *Mauss M.* Essai sur le Don, forme archaïque de l'échange. — L'Année sociologique 1904—1905, vol. 9 и др. и особенно развитие этой идеи в трудах ряда этнографов и специалистов в области социальной антропологии, включая К. Леви-Строса. Результатами универсального обмена выступают «новое» обладание (обладают-владеют всем, что включено в процесс échange: местом, властью, имуществом, женщиной /брак как обмен, ср. *овладеть* в разных сферах/, словом и т. п.) и, следовательно, перераспределение обладаемого и соответственно обладателей, которое в свою очередь выступает как часть этого универсального обмена.

[14] Впрочем, в разных вариантах мифов творения известны сюжеты или отдельные мотивы, которые объясняют обладание даже неотчуждаемой собственностью (как, напр., части тела) особыми «креативными» операциями (изготовление глаз из солнца, костей из камня, волос из растений и т.п.), ср. миф о Пуруше и многочисленные соответствия ему. Явная или скрытая установка на «творящее» действие как мотивировку появления разных видов обладаемого предполагает состояние, когда возникшая собственность (R) еще не была неотчуждаемой или вообще не относилась к классу R.

[15] Подобная ситуация лучше всего выражена в трагедии «Тантал» Вяч. Иванова, в которой автор проникает в глубины мифопоэтического сознания и создает логически безупречную конструкцию, усиливающую идею, связываемую с образом Тантала в древности. У русского поэта «Тантал» — трагедия одиночества, замкнутости в самом себе, безблагодатности. Сыну Зевса и Обилия, Танталу принадлежит не только то, что ему нужно, но — по идее — и все остальное в пределах возможностей смертного. Он не умеет давать, поскольку не знает другого и его нужд и действует своевольно и эгоцентрично (можно напомнить, что воля к власти-обладанию предполагает установку на самовозрастание и выхождение за пределы, чего нет у Тантала); он не умеет и брать, поскольку у него нет и нужды в приобретении-присвоении; не умеет задать меры сущему, поскольку не знает и своей собственной меры. Тантал — избыток, сверхполнота, абсолютное обладание. В этих условиях Тантал не может «умалиться», т. е. найти некое поле, на которое была бы направлена его избыточность. Он замкнут самим собой и своим зеркалом — Солнцем, и различение Тантала и его отражения почти невозможно. Избыток запирает Тантала в его одиночестве. Лишь несколько примеров: Тантал. *Встань, Солнце, из-за гор моих! Встань озарить | избыток мой, и вознесенный мой престол, | мой одинокий... | Встань, око полноты моей... | и слав моих стань зеркалом в поднебесьи, | мой образ — Солнце...* Хор. *Ты красуйся, Тáнтал — царь, | избытком смеющимся | Геи — Всематери;* Тантал *...Зовусь: Избыток; и слыву: Богачество. | Бессмертным я содружник. И какой бы дар | измыслил мне Кронион? ... | Им вожделеть и брать дано; неведомо желанье мне... | Чего б алкал я, тем я сыт. | За чем бы длань простер, | — на лоне. Наводнил избыток мой | желаний поймы... | Один в себе несу я мир божественно. | Но тесен мир моим алканиям... | Нет, девы! Из себя — себя творить, | собой обогащать и умножать себя, | воззвать из недр своих себя иного — волю я | ...Дарами, девы, волен я бессмертных чтить; | но их дары мне неугодны. Чужды мы. | Я есмь; в себе я. Мне — мое, мое ж — я сам, | я, сущий...* Ср. о невозможности подлинного дара: Тантал. *За дар улыбчивый благодаренье вам...* Предводительница хора. *Твоих обилий дань и струй и веяний, | тебе дар утра, Тáнтал, от даров твоих.* Тантал. *Не дань мила: вы дар у одаренного | с отрадой благодарности отъемлете.* Предводительница хора. *Ты полн, владыка! и тебя ль мне одарить?* и т. д.

[16] В качестве прежнего обладателя R могут выступать и неперсонифицированные, даже недифференцированные субъекты, в частности природа в целом. В таком случае обладаемое R трактуется как форма общего и естественного (но не всегда проявленного) достояния, как «Божье», а процесс присвоения совпадает с переходом из сферы природы в сферу культуры. Показательно, что представление о «Божьей» принадлежности такого R часто не отменяется и в ситуации, когда это R одновре-

менно принадлежит и человеку, который в таком случае выступает как временный обладатель R, удостоенный дара свыше (ср. идеи, связанные с землей во многих патриархально-крестьянских коллективах).

[17] См.: *Ингоплс Д. Г. Х.* Введение в индийскую логику навья-ньяя. М., 1975 (здесь же в приложении — русский перевод второй главы книги: *Goekoop C.* The Logic of Invariable Concomitance in the Tattva-cintāmaṇi. Dordrecht, 1967).

[18] Ср. понимание проникновения как «общности места» (*sāmānādhikaraṇya*), анализ вмещаемого и места (соотв. *ādheya* и *adhikaraṇa*), субстраты, или вместилища (соотв. *ādhāra* и *āśraya*), разработку понятий контакта и (неотъемлемой) присущности (соотв. *saṃyoga* и *samavāya*) и т. п. Отношение субстанции к своим частям, действий и качеств к субстанциям также могут быть выражены квазипространственными схемами и, в конце концов, допускают их понимание в духе «расширенной» притяжательности. Заслуживает внимания и то обстоятельство, что в связи с «проникновением» в форме логического вывода вместо притяжательного суффикса навья-наяяки в качестве синонима употребляют термин «место» (*adhīkaraṇa*). См. *Ингоплс Д. Г. Х.* Указ. соч., с. 38.

[19] Ср. отчасти: *Топоров В. Н.* К генезису категории притяжательности. — В кн.: Категория притяжательности в славянских и балканских языках. М., 1983, с. 99—107.

[20] Сам язык нередко связывает идею притяжательности (ср. также *с-тяжание*), как и притяжения (тяготения), с идеей пространства. Речь идет о некоей силе, проявляющейся только в пространстве и, более того, его определяющей с энергетической стороны (определенная степень напряженности-натянутости, превращающая это пространство в силовое поле с плюс-полюсом и минус-полюсом, следовательно, с притягивающим и притягиваемым и заданием соответствующего направления движения и линий связи). Ср. и-евр. **ten-* 'тянуть', 'рас-тягивать', 'напрягать' и т. п., с расширителями корня *-d-*, *-g-*, *-gh-*, *-p-* и т. п., ср. др.-инд. *tan-* (*tati-*, *tánti-*, *tantu-*, *tan-*, *tána-*, *tántra-* и т. п., о некоей последовательности в пространстве или времени — ряд, шнур, нить, цепь, ткань, потомство и т. п.: *tanū̆-* 'тело'), др.-греч. τείνω, τανύω (τάσις, τέτανος, τετανός, τένος, τένων и т. п.), лат. *tendo*, готск. *uf-þanjan*, др.-исл. *þenja* 'растягивать', лит. *tìnti* 'вспухать', ст.-слав. **тенето**, **тоното** и др. Сюда же относятся и продолжения и.-евр. **ten-gh-*: праслав. **tęgnǫti* (ст.-слав. **тѧгнѫти**, русск. *тянуть*, *тяга*, *тягость*, *тягота*, *тяжкий*, *тяжелый*, *тугой* и т. п.), лит. *tingùs*, *tingė́ti*, др.-исл. *þungr* 'тяжелый', *þunge*, авест. *θang-* 'тянуть', лат. *temo* 'дышло' (< **tenksmō*) и т. п., см. Pokorny I, 1064—1067; и.-евр. **ten-g-*: др.-греч. τέγγω 'смачивать', 'увлажнять', 'пропитывать' (ср. последнее значение в др.-инд. *vyāpnoti*, см. выше), лат. *tingo*, др.-в.-нем. *thunkōn*, *dunkōn* и т. п. Данные русского языка (*при-тяжание*, *при-тяжение*, *тяготение*) рисуют предельно синтетическую картину пространства, в котором действует *тяга-тяготение* (в других языках она более дробна, ср. англ. *to possess* при *attraction of gravity*, нем. *besitzen* при *Anziehung*, *Erdanziehung*, *Erdanziehungskraft* и т. п.). — Впрочем, и другой термин этой же сферы — русск. *принадлежать* (ср. диал. *надлéжать* 'принадлежать' /*Эта пашня нам надлежит*/, но и 'иметь направление куда-либо', 'лежать в каком-либо направлении' /*Куды идешь, человече, куды путь твоя надлéжит?*/; 'получаться', 'выходить', см. СРНГ, 19, 1983, 237) апеллирует к пространству как в его статике (лежать при… т. е. находиться при чем-либо), так и в динамике: «принадлежать» как результат некоего движения, приблизившего вплот-

ную объект к его теперешнему обладателю. Сам мотив «лежания» возвращает к идее про-тяженности, длины и имплицирует причину «лежания» — «по-ложение» чего-то при чем-то или движение этого чего-то в направлении к его обладателю. Семантическая доля префикса *над-* в этом случае требует особого анализа. Во всяком случае есть несколько вариантов объяснения (тем более что семантика диал. *над* существенно отличается от этого префикса и предлога в русском литературном языке, ср. СРНГ 19, 219—221; между прочим, ср.: «Указывает на лицо и предмет, которым п р и н а д л е ж и т что-либо. *Не ищи вины, пожалуйста, | Н а д невольной красной девушкой*». Север., Барсов, 221; впрочем, здесь допустимо и иное объяснение). Но поскольку конкретный выбор наиболее целесообразного объяснения *над-* в *при-над-лежать* не вполне ясен, можно ограничиться несколько абстрактной трактовкой: такое прилежание чего-то при чем-то, которое увидено сверху, откуда только и можно увидеть, что чему принадлежит, что владеемое и что владеющее; иначе говоря, *при-над-лежать* выступает как двухместный предикат, фиксирующий обладателя и обладаемое и, следовательно, направление принадлежности: . Тот, кому нечто принадлежит, в отношении этого ему принадлежащего «господин-обладатель» н а д ним, ср. франц. *souverain sur* и т. п.

[21] «Восприемница и как бы кормилица всякого рождения», материя, согласно Платону, бесформенна; зато она идеально воспринимает образец. Свое свойство матричности (ср. *материя* : *матрица* : *мать*) она как бы передает пространству, где и возникают те элементы, между которыми может возникать отношение притяжания. Собственно, все, что есть, есть в п р о с т р а н с т в е, а все, что есть в пространстве, п р и н а д л е ж и т ему (ср. платоновское учение о «вместилище» /χώρα/, уже содержащем в себе в качестве зародыша идею отношения пространства к его части — вещи).

[22] К и.-евр. **seg'h-* формально близка форма **seg-* : **seng-* 'удерживать(ся)', 'хватать', 'прикреплять(ся)', 'прикасаться'; ср. др.-инд. *sájati* (Perf. *sasañja*, Caus. *sañjayati*); др.-перс. *frā-hajam* (*fra-hanjati*), лит. *sègti*, праслав. **sęg(a)ti* 'доставать', 'хватать', 'вытягивать руку', 'дотягиваться' и т. п. В известной степени корень **sęg-* кодирует обозначение некоей меры «захвата»-досягания (ср. русск. *сяг*, о расстоянии в пределах досягания рукой, *сяжóк*, *сажень*, ср. *косая сажень*), подобно другим «мерам», ср. *горсть*, *жменя*, *охапка* и т. п. (о руке) или *окоем* как охват взглядом и т. п.

[23] *Лурия А. Р.* Травматическая афазия. М., 1947; *Он же.* К патологии грамматических операций. — Изв. АПН, 1947, вып. 3; *Он же.* Язык и сознание. М., 1979, с. 171—173, 229, 295; *Он же.* Этапы пройденного пути. М., 1982, с. 127—128, 158—160 и др.

[24] См.: *Лурия А. Р.* Язык и сознание, с. 171—172.

[25] См. *Бенвенист Э. К* анализу падежных функций: латинский генитив. — В кн.: *Бенвенист Э.* Общая лингвистика. М., 1974, с. 163—164.

[26] В другом месте в связи с языковым обозначением святости (и светоносности) писалось: «Элемент **k'uen-to-* (: **k'uei-to-* и т. п.) обозначал не только возрастание, набухание физической массы, материи, но и некоей внутренней плодоносящей силы, духовной энергии и связанной с нею и о ней оповещающей внешней формы ее световой и цветовой. Появление цвета как такового, его дифференциация на отдельные цвета, выстраивание их в ряд по принципу интенсификации, возникновение свечения, сияния, которое на высшей своей стадии захватывает не только глаз, но и душу и сердце человека и соотносится ими с некиим высшим началом, сверхчеловече-

скими, космическими энергиями (“святостью”), с точки зрения физической оптики связаны с у в е л и ч е н и е м [...] значения единицы λ, обозначающей длину световых волн [...] в е р х н и й полюс значений λ связан с пурпурным цветом (700 нм.), универсальной формой проявления святого, божественного, запредельного. Пурпурный цвет, как и предшествующие ему цвета “верхней” половины значений λ, т. е. красный (640 нм.), оранжевый (600 нм.), желтый (580 нм.), как раз и являются в большинстве культурно-религиозных традиций цветами святости» (можно вполне определенно добавить — и ц а р с к о й власти. — *В. Т.*). См. работы автора — Из славянской языческой терминологии: индоевропейские истоки и тенденции развития // Этимология 1986—1987. М., 1989, 32; Идея святости в Древней Руси // Russian Literature. XXV-I, 1989, 42 и др.

[27] Ср.: «О любви были все наставления, все слова, все проповеди о. Алексея. Он бывало исповедует во время литургии и прислушивается к проповеди, произносимой кем-нибудь из сослужащих вместо причастного стиха. Однажды одному сослуживцу священнику пришлось прочесть перед литургией слово св. Иоанна Златоуста. Оно поразило священника одной мыслью, которую он выразил в проповеди. Почему Бог не создал всех равными, одинаково умными, прекрасными, богатыми и сильными. Потому что тогда не было бы места и делам любви на земле: любовь п о к р ы в а е т н е д о с т а ю щ е е — ты богат, другой беден, люби его и любовью восполнишь недостающее ему; ты умен, другой мало умен, люби его и любовью восполнишь недостаток его, любовь твоя заставит тебя дать ему знание и т. д. Получается при неравенстве природном круговое восполнение любовью: ты богат, но скорбен — другой беден, но весел — любите друг друга, и вы обоюдно восполните недостающее. Любовь здесь свобода и полнота». См. *Отец Алексей Мечёв*. Воспоминания, проповеди, письма. Paris, 1989, 24—25 (*С. Дурылин*. Памяти о. Алексея). В надгробном слове, оставленном отцом Алексеем, он говорит о лучшей черте о. А., самого себя, о христианской любви, не знавшей самолюбия и чувства собственника: «Не думай, что жить на земле только для Бога — нельзя. Се гроб, который обличает тебя. В чем — вы спросите — смысл такой жизни? В одном: в полном умерщвлении всякого самолюбия. Что у них было для себя? Ничего. С утра до вечера он жил только на пользу ближних. [...] Он жил жизнью других, радовался и печаловался радостями и печалями ближнего. У него, можно сказать, не было своей личной жизни. [...] такое жизнеустроение возможно и осуществимо и [...] основание этой жизни — в полном деятельном с а м о о т р е ч е н и и во благо ближних. “Любите людей, служите им”, — вот, что внушают нам в завет омертвевшие уста почившего. [...] Кроме личного благочестия, о. А. имел ту высочайшую любовь христианскую, которая долготерпит, милосердствует, не завидует, не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется о неправде и сорадуется истине (1 Кор. XIII, 4—6). Это та любовь, не знавшая никакого самолюбия, о которой засвидетельствуют все, кто только знал почившего, любовь, которая заставляла его с л и в а т ь с я своей пастырской душой с пасомыми, она-то и давала ему такую силу в области их совести» (Там же, 355—356; ср. развитие темы 1 Кор. XIII, 1—8 в одном из «Гимнов Божественной Любви» Симеона Нового Богослова: *Коль желаешь, так послушай,* | *Что творит любви горенье,* | *И сумей понять, насколько* | *Всех вещей любовь превыше.* | *— Как превыше? — Вот послушай,* | *Как взывает к нам апостол:* |

«*Выше веденья языков Ангельских и человечьих,* | *Выше крепкой, полной веры,* | [...] | *Выше полноты познанья,* | *Разуменья таинств Божьих,* | *Выше подвигов: раздашь ли* | *Ты именье и владенье* | [...] | *Но Любовь всего превыше,* | *Да, превыше и настолько,* | *Что едва любовь отымешь,* | *Все заслуги, все познанье* | *Утеряют смысл и цену* | *И помочь душе бессильны.* | [...] | *И со мной любовь незримо,* | *Непостижно обитает:* | *Вне вещей, вне всякой твари,* | *Но во всем и в каждой вещи,* | *То как жар, как пламя в блеске,* | *То как образ светозарный.* | [...] | *Этот светоч, разгораясь,* | [...] | *Изгоняет вовсе робость* | *И внушает духу силу:* | *Ум становится свободен* | *От земных напечатлений.* | [...] | *Вещи зримые покинув,* | *И к незримым прилепляясь,* | *Я приемлю дар великий:* | *Созерцать, любить Нетварность,* | *Отрешиться совершенно* | *От всего, что возникает* | *И тотчас же исчезает,* | *И умом соединиться* | *С Безначальным, Бесконечным,* | *И Нетварным, и Незримым.* | *Вот любви и суть, и сила* /Перевод С. С. Аверинцева/). О том же — в «Imitatio Christi», в главе о чудесном действии Божественной•Любви, где немало мыслей и образов, с которыми совпадает «Надгробное слово» (только любовь может сделать тяжкую ношу легкой и несет с ровностью всякое неравенство. III, V, 3; любовь делает свободным и независимым от любых мирских страстей. V, 3—4; любовь дает все для всех и имеет все во всем, она смотрит не на дар, но видит даятеля более, чем все сокровища, она не чувствует бремени. V, 4 и т. п.). И именно такая Любовь — образец для подражания взаимнолюбящих сердец.

[28] Ср., напр.: *Lagopoulos A.-Ph.* L'orientation des monuments des cultures de mentalité archaïque. 1969. T. 1.

[29] См.: *Peerbolte M. L.* Prenatal Dynamics. Leiden, 1954; *Idem.* The Orgastical Experience of Space and Metapsychologic Psychagogy. Leiden, 1955; *Kuiper F. B. J.* Cosmogony and Conception: A Query. — History of Religions 1970, vol. 10, p. 91—138.

[30] Ср. средневековый, мистический текст «Sefer chassidim».

[31] См.: *Романов В. Н.* Древнеиндийские представления о царе и царстве. — ВДИ 1978, № 4, 26—33 и др. См. также: *Романов В. Н.* Историческое развитие культуры. Психолого-типологический аспект. М., 2003, 201—252.

[32] В самом деле, язык больше интересуется тем, что принадлежит человеку (а не вещи). И это объясняется не характером взаимоотношения «подпространств» P и R, а исключительно установкой, при которой центр отсчета — человек (а не вещь), целое (а не часть), обладающее способностью описать ситуацию (а не «безъязыкое»). Следовательно, притяжательность не может быть отнесена к числу «нейтральных» в этом отношении категорий, как, напр., число. Особая сфера — принадлежность человека чему-то, что трактуется как обладающее большей силой, чем сам человек (божество, идея, страсть, желание, горе, болезнь и т. п.; тема «одержимости», ср. англ. *to obsess*, отсылает и к особым способам выражения — пассивность, процессуальность, состояние, особый статус субъектно-объектных отношений и т. п.).

[33] Ср.: «Здесь-то человеческая самость и обретает свою определенность в том или ином конкретном *Я* за счет того, что она ограничивается окружающей ее непотаенностью. Ограниченная принадлежность к кругу непотаенного и образует бытие человеческой самости. Человек становится ego через ограничение, а не через безграничность того рода, когда самопредставляющее *Я* само сперва размахивается до меры и средоточия всех представимых предметов...» См. *Heidegger M.* Der europäische Nihilismus. Pfullingen, 1967, S. 114 (пер. В. В. Бибихина).

[34] «Der Grundcharakter des reinen Ich besteht darin, daß es, im Gegensatz zu allem Objektiven und Dinghaften, absolute E i n h e i t ist. Das Ich, als reine Form des Bewußtseins gefaßt, enthält keinerlei Möglichkeit innerer Unterschiede mehr: denn solche Unterschiede gehören nur der Welt der Inhalt an. Wo immer daher das Ich als Ausdruck des Nicht-Dinglichen in strengem Sinne genommen wird, da muß es als „reine Identität mit sich selbst" gefaßt werden...» См.: *Cassirer E.* Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache. B., 1923. S. 224.

[35] Ср.: «"Чем объяснить этот избыток чувствительности? — размышлял репетитор. — Очевидно, покойный был у девочки на особом счету. Она очень изменилась. [...] И это дело месяца! Очевидно, покойный произвел когда-то на эту маленькую женщину особо глубокое и неизгладимое впечатление. У впечатлений этого рода есть имя. Как странно! Он давал ей уроки каждый другой день и ничего не заметил. [...] Ее жалко от души. [...]". — Он ошибался. То впечатление, которое он предположил, к делу нисколько не шло. Он не ошибся. Впечатление, скрывавшееся за всем, было неизгладимо. Оно отличалось большею, чем он думал, глубиной... Оно лежало вне ведения девочки, потому что было жизненно важно и значительно, и значение его заключалось в том, что в ее жизнь впервые вошел *другой* человек, третье лицо, совершенно безразличное, без имени или со случайным, не вызывающее ненависти и не вселяющее любви, *но то, которое имеют в виду заповеди*, обращаясь к именам и сознаниям, когда говорят: не убий, не крадь и все прочее. "Не делай ты, особенный и живой, — говорят они, — *этому, туманному и общему* того, чего себе, особенному и живому, не желаешь". Всего грубее заблуждался Диких, думавши, что есть имя у впечатлений такого рода. Его у них нет. — А плакала Женя оттого, что считала себя во всем виноватой. Ведь ввела его в жизнь семьи *она* в тот день, когда, заметив его за чужим садом и заметив без нужды, без пользы, без смысла, стала затем встречать его на каждом шагу, постоянно, прямо и косвенно, и даже, как это случилось в последний раз, наперекор возможности» («Детство Люверс»).

[36] Ср.: *Bang W.* Les langues ouralo-altaïques. Bruxelles, 1893; *Cassirer E.* Op. cit. Erster Teil, S. 208 ff., 222 ff.; *Есперсен О.* Философия грамматики. М., 1958, с. 91, 249—250 и др. — О роли «здесь-теперь» в связи с моментом речи и более общей антропоцентрической установкой, объясняемой из акта языковой коммуникации, см.: *Kuryłowicz J.* Esquisses linguistiques, II. München, 1975, S. 26 ff.; *Иванов В. В.* Чет и нечет. Асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978, с. 128—129 и др.

[37] В древнеиндийском элемент *-s-* в Gen. Sg. может считаться универсальным, потому что даже в основах на *-ar* эта форма — ср. *dātúr* при Nom. *dātá́*, *mātúr* при Nom. *mātá́* — правдоподобнее всего объясняется из **-ŕ̥ṣ* (ср. авест. *nərəš*): **dātŕ̥ṣ*, **mātŕ̥ṣ*, см. *Барроу Т.* Санскрит. М., 1976, 229 и др. На эту черту обычно не обращают внимания, принимая ее просто как некую данность и не замечая, что в отношении этого генитивного *-s* древнеиндийский занимает уникальное место среди индоевропейских языков (некогда с ним это место разделял древнегреческий, который, однако, уже в гомеровскую эпоху элиминировал старое *-s* в генитивных окончаниях типа -ου и -οιο).

[38] Та же ситуация в хеттском (ср. *ag-ga-an-na-aš* TI-*an-na-aš* | UN-*aš eš*. KBo IV 14. III 9 'смерти /и/ жизни человек будь!'), авестийском, литовском и др., по крайней мере, для большинства генитивных атрибутивных конструкций. Ср.: *Иванов В. В., Гамкрелидзе Т. В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. I. Тбилиси, 1984, 350—351.

[39] Ср.: *Khobloch J.* Zur Vorgeschichte des indogermanischen Genitivs der *o*-Stämme auf *-sjo*. — «Die Sprache». Bd. 2, 1951, 131—149; *Idem*. Der Ausdruck des partitiven Verhältnissen im Slawischen und in einigen verwandten Sprachen. — In: «Vorträge auf der Berliner Slawistentagung». Berlin, 1958, 240—241; *Idem*. Concetto storico di protolingua e possibilità e limiti di applicazione ad esso dei principi strutturalistici. — In: «Atti del IV Convegno Internazionale di Linguistici». Milano, 1965, 155—156 и др.

[40] Ср. хетт. SAG. GEME. ÌR^{MEŠ} *e-eš-ḫar-še-mi-it* (BoTU 9 I 9) 'слуги — их кровь' и т. п.

[41] Иначе — *Иванов В. В., Гамкрелидзе Т. В.* Указ. соч. I, 268—269.

[42] См. *Иванов В. В., Гамкрелидзе Т. В.* Указ. соч. I, 277—278, ср. также 279, 282 и др.

[43] См. о них подробнее *Speyer J. S.* Vedische und Sanskrit Syntax. Strassburg, 1896, 18—21; *Елизаренкова Т. Я.* Грамматика ведийского языка. М., 1983, 193—195 и др. Ср. также *Haudry J.* L'emploi des cas en védique. Introduction à l'étude des cas en indo-européen. Lyon, 1977, 45—71, где подробно проанализирована и истолкована ситуация с генитивом в ведийских текстах с учетом индоевропейского фона.

[44] Ср. конструкцию *yo... tasya tat* 'кто... (то) это — его' (ср. "Законы Ману" VII, 96).

[45] Характерно, что, помимо «карак» давания-отнимания, только «карака» местонахождения образуется с помощью префикса (к связи притяжательно-лишительного и пространственного аспектов).

[46] В последние годы внимание целого ряда исследователей было привлечено к анализу «карак» у Панини, поскольку эта категория связана с идеями языковой трансформации, многовариантности, обусловливаемой разными факторами, и инвариантности (сведéние каждого из существительных в соответствующей конструкции к *kartā*-фактору, к возможности понимать его как деятеля и, следовательно, к номинативу). О «караках» см. *Al-George S.* Le sujet grammaticale chez Pāṇini. — «Studia et Acta Orientalia» I, 1957, 39—47; *Misra V. N.* The Descriptive Technique of Pāṇini. An Introduction. The Hague — Paris, 1966; *Ananthanarayyana H. S.* The kāraka-Theory and Case Grammar. — «Indian Linguistics», vol. 34, 1970, 14—27; *Cardona G.* Pāṇini's kārakas. Agency, Animation and Identity. — «Journal of Indian Philosophy», vol. 2, 1974, 231—306; *Idem*. Pāṇini. A Survey of Research. The Hague — Paris, 1976, 215—221; *Катенина Т. Е., Рудой В. И.* Лингвистические знания в Древней Индии. — В кн.: История лингвистических учений. Древний мир. Л., 1980, 78—79 и др. — В более общем плане см. *Renou L.* Pāṇini. — In: Current Trends in Linguistics. Vol. 5. Linguistic in South Asia. The Hague — Paris, 1969, 481—498; *Cardona G.* Some Principles of Pāṇini's Grammar. — «Journal of Indian Philosophy», vol. 1, 1970, 40—74; *Matilal B. K.* Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis. The Hague — Paris, 1971 и др.

[47] Ср. в интерпретирующем переводе Рену: I, 1, 49. Le sixième cas (= le Gén.) (dans un énonce a le sens de) «à la place de» quand il n'y a pas d'(autre) relation (possible pour ledit cas) (согласно другой интерпретации: le Gén. concerne la relation exprimée par les mots «à la place de»). См. La grammaire de Pāṇini, traduite du Sanscrit... par Louis Renou. Fasc. I. Paris, 1947, 9.

[48] Собственно говоря, этот набор не только не уникален, но относится к числу типологически распространенных явлений. Ср., например, круг значений основного английского глагола обладания *to possess* 'to occupy', 'to inhabit', 'to be located or situated at', 'to put in possession', 'to make the owner, or holder, as property, power, knowl-

edge etc.'; 'to have and hold as property', 'to have a just right to', 'to be master of', 'to own', 'to gain', 'to seize', 'to obtain', 'to win' etc. (*Webster*).

[49] См. *Елизаренкова Т. Я.* Грамматика ведийского языка, 51.

[50] См. *Renou L.* Études védiques. 1. Les noms pour «don» dans le Ṛgveda. — BSOAS vol. 20, 1957, 473 и сл.; *Idem.* L'ambiguité du vocabulaire du Ṛgveda. — JAs. t. 231, 1939, 161—235 и др. Ср. также *Elizarenkova T. Y.* Concerning a Peculiarity of the Ṛgvedic Vocabulary. — ABORI. Diamond Jubilee Volume. Poona, 1977—1979, 129—136 (о семантической амбивалентности определенного круга слов).

[51] См. *Елизаренкова Т. Я.* Указ. соч., 46.

[52] Там же, 41. Исключительный интерес вызывает представление о царе как «поедателе» (*annādá-*, ср. *annadana-* 'поедание пищи') еды (*anna-*, *ādmana-*), представляемой как народ, о чем см. *Rau W.* Staat und Gesellschaft im alten Indien. Wiesbaden, 1957, 94. «Появление всех этих метафор, представляющих царя в его фискальной функции поглотителем еды, закономерно, так как в данной структуре мировосприятия накопление царем богатства неизбежно должно было ассоциироваться с его насыщением и, соответственно, ростом его царства-“плоти”». См. *Романов В. Н.* Указ. соч., 31. И далее там же: «Если для периода шастр правильнее говорить об осмыслении налога как еды, то в древности налог, очевидно, совпадал с едой и в действительности, что нашло отражение в самом его названии “бали”, означающем “подношение еды”».

[53] Это возрастание — свидетельство силы, мощи, которая и является той квинтэссенцией, ради которой совершается акт притяжания. Ср. фрагмент «силы-мощи» в гимнах «Ригведы», а отчасти и в более поздних текстах: *ójas-*, *tavás-*, *tavasyá-*, *taviṣá-*, *táviṣī-*, *prábhūti-*, *prāsáḥ-*, *barhánā-*, *bála-*, *bárhata-*, *mahán-*, *váyas-*, *vā́ja-*, *vr̥jána-*, *śaktí-*, *śákman-*, *śácī-*, *śárdhas-*, *śávas-*, *śā́ka-*, *śā́kman-*, *śúṣma-*, *śūṣá-*, *śvātrá-*, *sáhas-* и пр., см. *Елизаренкова Т. Я.* Указ. соч.

[54] Там же, 40.

[55] Там же, 41.

[56] Ср.: *tváṃ hí ratnadhā́ ási* (RV I, 15, 3) 'ты ведь даритель сокровищ' (в обращении к богам); *gámad vā́jebhir ā́ sá naḥ* (I, 5, 3) 'да приидет он к нам с наградами' (к Индре) и т. п. или же *tā́ vām mitrāvaruṇā... yajāmasi...* (X, 132, 2) 'вам обоим, о Митра-Варуна, ...мы приносим жертву...' (почитаем с ее помощью) и т. п.

[57] Ср. также в другом гимне, обращенном к Индре (RV II, 20): *Vayáṃ te váya indra v i d d h í ṣú ṇ a ḥ pra bharāmahe vājayúr ná rátham | ...sumnám íyakṣantas tvā́vato nr̥̄́n* (1) 'Мы приносим тебе — у з н а й н а с хорошенько, о Индра, — усиление, как жаждущий награды (вывозит) колесницу, ...стремясь завоевать расположение такого из мужей, как ты' (ключевое слово *vayáṃ* 'мы', открывающее гимн, в известной степени предопределяет звуковую структуру стиха и в начальном стихе /*vayáṃ ... váya ... v-...vājayúr... v ... v ... -vā́va...*/, и далее, где *váyaṃ* 'мы', как бы уже «отдавшиеся», желающие отдаться, координируется с *tvám* 'ты', обозначающим в данном случае Индру /*va.ám* : *-vám*/); *tváṃ n a indra tvā́bhir ūtī́ tvāyató abhiṣṭipā́si jánān tváṃ ... tvā ...* 'Ты для н а с, о Индра, с твоими поддержками, превосходный хранитель людей, преданных тебе, ты ... к тебе ...' (2); *n o yúvéndro johū́traḥ...* 'Да будет у н а с юный Индра достоин призываний...', ср. в заключительном стихе: 'Да не минует н а с доля. М ы хотим...' (9). Совместная встречаемость «ты» и «мы»

(«нас» и т. п.) отмечается очень часто и, что характерно, в самом начале стиха, т. е. в сильной позиции, ср. *tvám naḥ pāhy, tvám naḥ soma viśváto | gopā́, tvám na indra śūra* и т. п. См. *Aufrecht Th.* Die Hymnen des Ṛgveda. T. 2. 3 Aufl. Berlin, 1955, 586—587; не менее часто начало стиха отмечается последовательностью «мы» & «ты» («тебе», «твои» и т. п.), ср. *vayám u tvā gṛhapate, vayám u tvāvā suté, vayám u tvā́m apūrvya | vayám ta indra stómebhir, vayám té agnemídhā, vayám té ta indra* и т. п. Ibid., 639.

[58] Из последних работ, трактующих отражение форм собственности и способа добывания средств к существованию, а также специально о захвате добычи, распределении ее и связанной с этим социальной дифференциации на материале «Ригведы», прежде всего ее ранних частей, ср. *Ран Шаран Шарма.* Древнеиндийское общество. М., 1987, 54—88. В работе подчеркивается, что скотоводство, соответственно пастушество было господствующим занятием ведийских ариев, что движимая собственность была представлена почти исключительно коровами (*gó-/gáu-*) и что этот вид собственности был существенно важнее, нежели недвижимая собственность. «Свой» скот был богатством по преимуществу, а «чужой» — вожделенной добычей, из-за которой главным образом и велись войны (ср. *gáviṣṭi-*, букв. 'желание коров', *gavéṣaṇa-*, то же). Вообще, «коровий» подсловарь очень велик, ср. в «Ригведе» кроме названного: *gav-íṣ-, gav-iṣá-, gáv-āśir-, gávi-sthira-, gávy-ūti-, gavy-* 'стремиться к коровам', 'желать коров', *gavyú-, gavyā́- gavyá-, gávya-/gávia-, gavyáya-, gavyayú-*; *gó-/gáu-, go-pá-, go-pā́-, gó-pati* 'господин скота', 'владелец скота' (часто так обозначается царь), *gó-agra-/gáv-agra-, go-ájana-/gav-ájana-, gó-arṇa-/gáv-arṇas-, gó-ṛjīka-/gáv-ṛjīka-, gó-opaśa-/gáv-opaśa-, gó-kāma-, go-ghná-, go-jā́-, gó-jāta-, go-jít-, gó-jīra-, gó-tama-, gotrá-, gotra-bhíd-, go-datra-, go-dari-, go-dā́-, go-dúh-, gó-dhāyas-, gó-nyoghas-/gó-nioghas-, gopāy-, gopayátya-, gopayátia-, gó-parīṇas-, go-pávana-, gopā́-jihva-, gopā́vat-, go-pīthá-* (1, 2), *go-pī́thya-/go-pī́thia, gó-bandhu-, go-bhā́j-, gó-magha-, gómat-, gomáya-, go-mā́tṛ-, go-māyu-, gó-rabhasa-, go-rudha-, gó-vapus-, go-víd-, go-vindú-, gó-śarya-, gó-ṣakhi-, go-ṣáṇi-, go-ṣán-, go-ṣā́-, gó-śāti-, goṣu-yúdh-, go-ṣṭha-, gó-sakhi-, go-hán-*. Отношения купли-продажи имели очень слабое развитие (хотя однажды встречается глагол *krīṇāti* 'покупать'. RV IV, 24, 10, в характерном контексте: «Кто купит у меня этого Индру за десять дойных коров?» и однажды *á-vikrīta-* 'непроданный', ср. слова Индры: «За большее он предлагает меньшую цену. Я был рад снова уйти непроданным». IV, 24, 9) и, видимо, носили характер натурального обмена. Шарма также рассматривает разные виды распределительной функции (приз как пережиток распределения по жребию, награды, разные виды подарков, раздача продуктов, осуществляемые вождем /ср. раздачу-распределение в ответ на вознесенные мольбы — «рибхусангха»/, кормление, потлач, налоги, войны за обладание скотом, ритуал ашвамедха, погашение долгов /ср. *ṛṇá-* 'Geldschuld', по Грассману/, брачный обмен и т. п.) и подчеркивает, что многое «указывает на то, что распределение — это функция в о ж д е й или б о г о в» (75—76).

[59] См. статью автора — О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева». — «Труды по знаковым системам». V. Тарту, 1971, 9—62; ср. также *Мочульский В.* Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге. Варшава, 1887 и др.

[60] Ср. версию «сотворенности» человека — Пуруши (*Pū́ruṣa*), т. е. вторичности — в знаменитом «антропологическом» тексте — «Атхарваведа», X, 2: «Кем были по-

добраны обе пяты Человека? Кем была собрана плоть? Кем — обе лодыжки? Кем — пальцы изваянные? Кем — отверстия? [...] Из чего же сделали Человеку обе лодыжки внизу, обе коленные чашечки вверху? [...] А состав обоих колен? [...] Сколько богов, каковы они были? [...] Кто сложил у Человека грудь, шейные позвонки? [...] Кто собрал обе его руки? [...] Кто просверлил семь отверстий в голове: оба эти уха, обе ноздри, оба глаза и рот? [...] (AV X, 2, 1—6) и т. д. Однако и в этом случае существенно, что не мир, не его состав и его стихии, а боги были творцами Человека, при том что их деяние — источником этого творения. Отчасти мотив «сотворенности» человека мог бы получить косвенную поддержку в таких фрагментах, как «Словно дерево, повелитель леса, таков, воистину, человек. Его волосы — листья, кожа его — кора снаружи. Из кожи его течет кровь, (как) сок из коры [...]. Мясо его — древесина, лыко — сухожилия [...] Кости — нутро дерева, мозг создан, как сердцевина» (Bṛhad.-ār.-Upan. III, 9, 28). Развитие этой схемы ср. Chānd.-Upan. V, 7, 1; Taitt.-Upan. I, 3; I, 5 и др.

[61] Ср. в «Айтарея-араньяке» (II, 1, 7): «Теперь — о силе этого Пуруши. Его речью были созданы земля и огонь. Растения произрастают на земле, благодаря огню созревают они. [...] Его (Пуруши. — *В. Т.*) дыханием были созданы воздушное пространство и ветер. [...] Зрением его были созданы небо и солнце [...] Слухом его были созданы страны света и луна [...] Мыслью его были созданы воды и Варуна [...]». Эта схема с опущенными здесь философизированными комментариями объяснительного, причинно-следственного толка образует своего рода перевод между RV X, 90 и дальнейшими спекулятивными концепциями Упанишад, исходящими из той же схемы, которая, однако, все более и более ориентируется на классификационно-таксономические задачи, с одной стороны, и на познание глубинной структуры мира, с другой, оставляя в тени проблему происхождения, в частности, определение характера и последовательности развития, которые, впрочем, по имеющимся текстам в достаточной степени восстановимы. Ср.: «Ом! Поистине, утренняя заря — это голова жертвенного коня, солнце — его глаз; ветер — его дыхание, его раскрытая пасть — это огонь Вайшванары, год — это тело жертвенного коня, небо — его спина, воздушное пространство — его брюхо, земля — его пах, страны света — его бока, промежуточные стороны — его ребра, времена года — его члены, месяцы и половины месяца — его сочленения, дни и ночи — его ноги, звезды — его кости, облака — его мясо, пища в его желудке — это песок, реки — его жилы, печень и легкие — горы, травы и деревья — его волосы, восходящее (солнце) — его передняя половина, заходящее — его задняя половина. Когда он оскаливает пасть, сверкает молния; когда он содрогается, гремит гром; когда он испускает мочу, льется дождь; голос — это его голос» (Bṛhad.-ār.-Upan. I, 1, 1). О причине замены в этой схеме Пуруши образом коня см. ниже. Ср. также I, 2, 3 этого же текста или Мадху I, 3, 12 и сл. (обратная, в известном смысле «уведенная» от смерти). Еще более вырожденный вид приобретает космогонический пласт схемы в других частях Брихадараньяка-Упанишады и Чхандогья-Упанишады, ср.: «Обоняние — звук *хим*, речь — *прастава*, глаз — *удгитха*, ухо — *пратихара*, разум — *нидхана*» (Chānd.-Upan. II, 7, 1) и альтернативный вариант с теми же элементами во втором ряду, но иными отождествлениями в первом: «Земля — звук *хим*, воздушное пространство — *прастава*, небо — *удгитха*, страны света — *пратихара*, океан — *нидхана*» (Chānd.-Upan. II, 17, 1) и др.

[62] Под катастрофой в этой теории понимается резкое, скачкообразное изменение, являющееся внезапным ответом системы на постепенное и плавное изменение внешних условий и объясняющее сложную и едва уловимую игру непрерывного и дискретного.

[63] Ср.: *Zeeman E. C.* B. W. W. 1981 Bibliography on Catastrophe Theory. Coventry, 1981; *Idem.* Catastrophe Theory: a Reply to Thom. — «Dynamical Systems. Warwick, 1974». Berlin — Heidelberg — New York, 1975; *Thom R.* Catastrophe Theory: Its Present State and Future Perspectives. — Ibid.; *Whitney H.* On Singularities of Mappings of Euclidean Spaces. I. Mappings of the Plane into the Plane. — «Ann. Math., vol. 62, 1955, 374—410; *Арнольд В. И.* Теория катастроф (3-е изд.). М., 1990 и др.

[64] Соответственно свойство «быть притяжаемым (обладаемым)», «принадлежать», «иметься в чьем-либо владении (распоряжении)» характеризует по преимуществу объекты из вещного мир или как вещь-имущество трактуемые (скот, рабы и т. п.).

[65] Можно напомнить, что имя *Virā́j*, понимаемое как обозначение сияния (ср. *raj-*, *rāj-*, 'сиять' и т. п.), по сути дела, принадлежит к кругу слов, обозначающих царя (*rā́jan*) и пространство, в частности и небесное (*rájas*), и должно трактоваться как *Vi-rā́j*, ср. сияние как атрибут царской власти (ср. также *rāj-* 'господствовать', 'властвовать', 'повелевать').

[66] Ср. обряд *puruṣamedha*, см. о нем *Weber A.* Über Menschenopfer bei den Indien der vedischen Zeit. — Indische Streifen. Bd. I. Berlin, 1868; его же перевод «Puruṣamedhakāndha» — там же, 75—84, а также в ZDMG, Bd. 18, 1864, 277—284. Более поздние работы на эту тему приводятся далее.

[67] Строго говоря, это *yát* (*yátkāmās*) относится уже не к богу, а к желанию. Отсутствие обозначения бога через элемент *ya-* в стихе 10 понятно: именно здесь впервые и единственный раз «открывается» его имя, притом в звательной форме, на первом месте в стихе — *prájāpate* 'О Праджапати!'.

[68] Об этом гимне см. *Michalski S. F.* Hymnes philosophiques du Ṛgveda — В кн.: История и культура Древней Индии. М., 1963, 201—206; ср. его же статью под тем же названием — «Scientia» 46, 1952, 123—129 и др.

[69] Полный состав фрагмента *bhūtásya jātáḥ pátir* представляет собой как бы сдвоенный намек на смысл и форму, связываемые с Праджапати: *bhūtásya … pátir*, господин творения, намекает на основную функцию этого божества, данную через ее обозначение; *jātáḥ pátir* отсылает к самому имени бога, его составным частям, ср. (*prá-*)*jā-* & *páti-*.

[70] Ср.: «Кто родитель земли, кто породил небо, […] кто породил […] воды» (вероятно, речь идет о порождении из себя, как это и свойственно золотому зародышу).

[71] «Воздушное» имплицировано предыдущей «небесной» темой (*yéna nā́kaḥ*, 5 'кем /установлен/ небосвод?'). Поэтому нет никаких сомнений в том, что Праджапати мыслился и как создатель пространства вообще и как тот, кто его освоил (с помощью измерения, ср. *vimā́na-*, 'измеритель', 'пробегатель', с одной стороны, и 'расстановка', 'устройство', с другой, — от *mā́-* 'мерить'. Весьма характерно, что *vimā́na-* 1 во всех случаях, кроме одного, сочетается именно с *rájas* в Gen. (ср. II, 40, 3; III, 26, 7; VII, 87, 6; IX, 62, 14; X, 121, 5; 139, 5), единственное «исключение», по сути дела, мнимо: *vimā́no áhnām* (IX, 86, 45) 'измеритель дней', т. е. «светлого» (характерен немецкий перевод — 'Durchmesser', 'Durchlaufer' и т. п.), пространства, пробегаемого солнцем от восхода до заката. И *vimā́na-* 2 также сочетается с *rájas*, X, 123, 1 (*rájaso vimā́no*), то же относится и к *vimā́nī*, fem., X, 95, 17 (*rájaso vimā́nīm*). Особый слу-

чай — III, 3, 4: *vimānam agnír vayúnaṃ ca vāghátām* 'Агни — мера и веха жрецов' с непосредственно следующей за этим темой пространства — 'он вошел в оба многообразных мира' (*ā́ viveśa ródasī bhū́rivarpasā*).

[72] Потомство, дети, по древнеиндийским понятиям, главное богатство в том смысле, что они — будущие владельцы богатств; субъекты притяжания-обладания в отличие, например, от скота.

[73] Очень существенны переклички между Праджапати и Вишвакарманом (букв. — 'Творец всего'), которому в «Ригведе» посвящено два гимна (X, 81—82). Собственно, это последнее имя должно рассматриваться как эпитет Праджапати (правда, не только его), что и подтверждается примером из «Ваджасанейи-самхиты» (XII, 61) и многочисленными случаями отождествления этих персонажей (ср. АВ IV, 8, 18; Шат.-бр. VII, 4, 2, 5; VIII, 2, 3, 13; Майтр.-самх. I, 3, 34 и др.). Характерно, что Вишвакарман, как Праджапати, (X, 121, 8), всевидящ и смотрит во все стороны. Вообще само имя *Viśvakárman-* 'творящий всё', 'Творец всего' — скорее обозначение функции (*kar-* & *víśva-* 'делать/создавать всё') и исполнителя, носителя ее, чем подлинное наименование персонажа. Элемент *víśva-* связывает Вишвакармана с Праджапати (X, 121, 2, 7, 10), который охватил «все существа» (*víśva jātā́ni*, ср. также «всех соблюдающих его приказы» /*víśva-*/) и в связи с которым реконструируется сочетание: **Pra-jā́-pati* & **jan-* & **víśva-*, букв. 'Пра-рождения Господин по-родил всё' (к *jan-* ср. о Праджапати — *jajā́na*, 9 /дважды/, *janitā́* 'родитель', 9, *janáyantīr* , 7, 8 и др.). Соотнесенность двух глаголов творения — естественного, органического (*jan-*) и искусственного, «мастерски-ремесленного» (*kar-*) — делает сочетания *kar-* & *víśva-* и *jan-* & *víśva-* практически синонимичными.

[74] Ср. «Атхарваведу», «Ваджасанейи-самхиту» и особенно Брахманы. Здесь Праджапати — главный бог и отец богов (Шат.-бр. II, 1, 6, 14, Тайтт.-бр. VIII, 1, 3, 4 и др.), единственный, кто существовал вначале (Шат.-бр. II, 2, 4, 1), творец асуров (Тайтт.-бр. II, 2, 2, 3), установитель жертвоприношения (Шат.-бр. II, 4, 4, 1; VI, 2, 3, 1), т. е. некоей общей схемы притяжания-отчуждения, в основе которой поначалу лежал принцип «do ut des». Упанишады, сохраняя эту основную идею ведийского образа, придают Праджапати черты универсального безличного принципа. В этом контексте он начинает отождествляться с Брахмой (уже в сутрах), а в эпосе имя Праджапати становится эпитетом Брахмы и некоторых других богов-творцов. Ср. *Scharbau K. A.* Die Idee der Schöpfung in der vedischen Literatur. Stuttgart, 1932 и др.

[75] Участие Праджапати в мотиве покушения на инцест, если учесть «первородство» и «единственность» этой фигуры, легко может быть понято как косвенное отражение обращения субъекта порождения на самого себя, в данном случае на свою плоть, каковой является собственная дочь Праджапати. В более явном виде эта идея присутствует в начальных частях «Брихадараньяка-упанишады». Когда («в начале») ничего не было, и все было окутано смертью (*mṛtyu-*) или голодом (*aśanāyā*), ибо они одно и то же, Творец, зовущийся смертью, пожелал воплотиться и без чьей-либо помощи, сам из себя, породил разум (*mánas*), после чего разделился на три части таким образом, что каждому элементу тела соответствовал элемент космоса (ср. Пурушу; нужно напомнить, что этому фрагменту непосредственно предшествует другой, в котором проведено подобное же соотнесение членов тела коня с элементами космоса). Далее Творец возжелал: «Пусть второе тело родится от меня!» И разумом он произ-

вел сочетание с речью, и то, что было семенем, стало годом. «До этого года не было. Он растил его столько времени, сколько длится год, и затем выпустил его». Перед Творцом встает проблема преодоления голода, иначе говоря, получения и присвоения еды. Воплощение посредством принесения в жертву своего собственного тела решает задачу: устанавливается своего рода закон притяжания-отчуждения, обмен жизнью (еда) и смертью (голод как отсутствие еды). Для этого тело превращается в жертвенного коня, с которым связан ритуал ашвамедхи. Творец выступает как изначальный Атман, из которого были сотворены мужчина и женщина; им и была передана далее функция порождения. Сам же Атман имел вид Пуруши. «Он захотел второго. Он стал таким, как женщина и мужчина, соединенные в объятиях. Он разделил сам себя на две части. Тогда произошли супруг и супруга. [...] Поэтому пространство это было заполнено женщиной. Он сочетался с нею. [...] И она подумала: "Как может он сочетаться со мною после того, как произвел меня из самого себя? Что ж, я спрячусь". Она стала коровой, он — быком и сочетался с ней; тогда родились коровы [...]» и т. д. (ср. сходные отношения Праджапати и его дочери Ушас). Так Творец (Праджапати или Атман) творил и творимое становилось его собственностью, которая делала его особой (*о-соба* : *собина* : *собственность*). См. Bṛh.-ār.-Upan I, 1—5, ср. здесь же о споре детей Праджапати — богов и асуров, боровшихся за миры, за жизненные силы, за собственность, и о трех видах пищи, сотворенных Праджапати. Процесс еды — наиболее наглядный пример притяжания-усвоения, самый органический способ пресуществления ее в тело, исходную собственность человека.

[76] См. *Романов В. Н.* Указ. соч., 30.

[77] Ср. *anantaṁ bata me vittaṁ yasya me nāsti kiñcana* (Mhbh. XII, 302, 149, «Южная» редакция) 'Бесконечно имущество у меня, не имеющего ничего!'.

[78] См. *Романов В. Н.* Указ. соч., 30. — Ср. тот же мотив в «Чхандогья-упанишаде» (VI, 7, 1—6): о 16 частях человека, 15 из которых основаны на пище, а 16-я — на воде, образующей жизненное дыхание (рассказ-поучение Уддалаки своему сыну Шветакету). Знание этого помогает постичь Веды.

[79] «[...] странная претензия их и неблагородное фантастическое желание вытеснить других из пределов, занимаемых сими другими, своим бытием в этом мире, и занять их место, заслуживают изумления, сожаления [...], ибо всякий должен быть доволен своим собственным местом [...]», — рассуждает Голядкин-старший.

[80] «При-своение» еды тем «сильнее» и контрастнее, что оно неотделимо от обратного процесса ее отчуждения, реализующего регулярную физиологическую функцию человека и всех тех, кто живет пищей.

[81] Ср. лат. *suum* 'свое' как имущество, достояние, собственность, дело и т. п. и некоторые формулы-принципы, относящиеся к этому *suum*: *sui nihil deperdere* (Caesar) 'ничего не утерять из своего имущества', или *suum cuique tribuere* (Cicero, Digesta) 'каждому отдавать свое', или *de suo aliquid parare* (Petron.), об отдаче из своих средств, от себя, и т. п.

[82] Ср.: «Кто породил Солнце и утреннюю зарю» (RV II, 12, 7: *yáḥ sū́ryaṃ yá uṣásaṃ jajā́na*), «Кто породил огонь между двух камней» (II, 12, 3: *yó áśmanor antár agníṃ jajā́na*) и т. п.

[83] «Кто поддержал Небо — он, о люди, Индра!» (RV II, 12, 2: *yó dyā́m ástabhnāt sá janāsa índraḥ*).

[84] Ср. RV I, 103, 2: *sá dhārayat pṛthivī́ṃ paprā́thac ca*; ср. II, 15, 2; 17, 5; мотив колеблющейся Земли, укрепленной Индрой, см. в II, 12, 2: *yáḥ pṛthivī́ṃ vyáthamānām ádṛṁhad* и др.; ср. V, 29, 4 и др.

[85] Ср. I, 12, 2: *yó antárikṣam vimamé várīyo*; мотив создания Индрой широкого простора отражен в RV III, 34, 7: *yudhéndro mahnā́ | várivaś cakāra*. Индра распространяет Землю (RV I, 56, 5; 62, 5; II, 11, 7; 15, 2; III, 36, 6; VI, 17, 7; 72, 2).

[86] *nā́ha vivyāca pṛthivī canáinaṃ* (RV III, 36, 4), ср. VII, 21, 6.

[87] Очень существенно, что гимн к Индре II, 12, где особенно подчеркивается космогоническое творчество этого бога, обилием «кто», «который», обычно открывающих стих или паду (*yáḥ, yó, yásya, yáṃ, yéna, yásmād* и т. п., всего 43 раза в 15 стихах), воспроизводит соответствующую структуру вышеупомянутого Неизвестного бога (Праджапати) с той лишь разницей, что если имя Праджапати появляется однажды и при этом в последнем стихе, то имя Индры заключает 14 стихов, и только в последнем, 15-м, оно отсутствует.

[88] Ср. *rā́jan, samrā́j* и т. п.; *éko víśvasya bhúvanasya rā́jā* (III, 46, 2); *rā́jan devéṣu* (VI, 46, 6) и др.

[89] Ср. *viśvajíte dhanajíte svarjíte satrājíte nṛjíta urvarājíte aśvajíte gojíte abjíte bharéndrāya sómaṃ yajatā́ya haryatám* (II, 21, 1). В связи с *urvárā* 'нива' (ср. *urvárā-jít*), словом с не вполне ясной этимологией, ср. *várivas* 'свободное пространство' (его создание, между прочим, приписывают Индре). «Кормовое пространство» нивы обеспечивает пищей, свободное пространство представляет собой потенциальное вместилище всего, что «притяжаемо» (и, следовательно, впоследствии может быть отчуждено).

[90] *índra śréṣṭhāni dráviṇāni dhehi ... subhagatvám ... póṣam rayīṇā́m áriṣṭim tanū́naṃ svādmā́naṃ vacáḥ sudinatvám áhnām.*

[91] *śīrṣṇé-śīrṣṇé vibabhā́jā vibhaktā́...*

[92] Это творение «нового мира», нового космоса, сменяющего старый хаос, о чем можно судить по мифам, в которых Индра побеждает хтонических демонов Вритру, Валу и др., обнаруживает и мотив расчленения врага и разбрасывания его членов по разным местам (ср.: *purutrā́ vṛtró aśayad vyàstaḥ*. RV I, 32, 7), что — в более широком плане — сопоставимо с расчленением принесенного в жертву Пуруши и сотворением из его членов элементов космоса.

[93] В «Брихадараньяка-упанишаде» (Мадху I, 3) рассказывается, что боги с помощью «удгитхи» (*udgītha*), пения текстов «Самаведы», присвоили себе речь, обоняние, глаз, ухо, разум, жизненное дыхание во рту, уведя их тем самым от смерти и создав условия для усовершенствования мира «способом Пуруши»: речь стала огнем, обоняние — ветром, глаз — солнцем, ухо — странами света, разум — луной, затем была приобретена пища (далее вводятся образы Брихаспати, Брахмапати как специализированные варианты Праджапати).

[94] Ср.: *Бэшем А.* Указ. соч., 89—90; *Heesterman J. C.* The Ancient Indian Royal Consecration (The Rājasūya Described According to the Yajus Texts and Annotated). 's-Gravenhage, 1957. Важна идея, согласно которой *rājasūya* первоначально была средством восстановления космического порядка-гармонии, реинтеграции и возрождения мира, осуществляемого в ежегодном ритуале. «Космические» функции царя также связывают его с Праджапати и с Индрой. Ср. другой царский обряд — *vājapeya*, своего рода соответствующее омоложение царя (букв. 'питье силы /или битвы/'), также — на-

звание одной из семи форм жертвоприношения Сомы. О гармонизирующей роли царя, поддерживающего порядок и ликвидирующего элементы анархии, ср. «Артхашастра» I, 13. Идея космического упорядочивания выступает и в фигуре вселенского правителя (*dig-vijayin-*), покорителя четырех стран света; ср. образы Юдхиштхиры или Рамы в эпосе. О подобной функции говорится и в «Законах Ману»: «Кшатрием, получившим посвящение, как предписано Ведой, должна совершаться, как положено, охрана всего этого (мира). Ибо, когда люди, не имеющие царя, рассеялись во все стороны от страха, владыка создал царя для охраны всего этого (мира), извлекши вечные частицы Индры [...] и владыки богатств (*vitteśa-*, эпитет бога Куверы. — *В. Т.*). [...] По могуществу он — Агни и Вайю [...], он — великий Индра» (VII, 2—4, 7). В стране без царя дожди не окропляют землю, сын не повинуется отцу, а жена — мужу, не создаются храмы, дворцы, прекрасные сады, ни у кого нет защиты. ...Как реки без воды, как лес без травы, как скот без пастуха, — страна без царя» («Рамаяна» II, 57).

[95] Ср.: «Вступи в великие стороны света! [...] В воздушном пространстве, а также на земле [...] я окроплю тебя. Тебя окропили блеском небесные воды [...]» (IV, 8, 4—6) и др.

[96] В более позднее время (и едва ли только под персидским влиянием, как думают некоторые) в индийской царской титулатуре появляются такие же наименования, как *rājatirāja* 'царь царей', *mahārāja* 'великий царь' и т. п., ср. *rāja-rāja*, эпитет Куберы, луны и т. п.

[97] И еще об одной связи с Индрой царя, хотя и косвенной, но в истоках своих достаточно глубокой. Как известно, мотив «Индра-победитель» принадлежит к числу весьма распространенных, начиная с «Ригведы»; идея победы, победителя, соответствующего действия, выражается разными языковыми элементами, но каноническим нужно признать глагол *ji-* 'побеждать', ср. *jétar* 'победитель' (ср. *jétā ... índrah.* RV I, 178, 3), *jayá-* 'победа' и т. п.; это дает возможность реконструировать как архаизм сочетание *Indra & ji-* 'Индра побеждает' (ср. инверсию в *Indra-jit*, имя сына Раваны /«Рамаяна», «Рагхуванша» и др./ и ряда других персонажей, букв. — победитель Индры; ср., впрочем, восстановление образа победителя победителя Индры в имени Лакшманы — *Indra-jit-vijayin*, т. е. 'победитель победителя Индры'). В «Артхашастре» две главы специально посвящены теме победы над чувствами (I, 3, гл. 6—7), особенно важной в политике и прежде всего в связи с царем и царской властью. «Победа над чувствами (*indriya-jaya-*) [...] достигается отвержением страсти, гнева, стяжания, гордости, безумства, высокомерия. Совпадение между чувствами уха, кожи, глаза, языка, носа и звуком, осязанием, формою, вкусом, запахом — это победа над чувствами или выполнение существа руководства. Ведь это руководство — победа над чувствами (*kṛtsnaṁ hi śāstram idam indriyajayaḥ*). Царь, поступающий в противоположность этому руководству (политики), не обуздывающий своих чувств, немедленно гибнет, хотя бы он был владыкой четырех стран света (далее приводятся примеры пагубной роли необузданности чувств у царей). [...] Эти и многие другие цари, отдавшиеся объединению шести врагов, погибли с семьями и царством, так как не победили своих чувств, а победивший чувства Джамадагнья, отвергнувший шестерное объединение, и Амбариша Набхага долго обладали землею. [...] Поэтому пусть он (царь) достигает победы над чувствами отвержением шести врагов, [...] пусть достигает [...] установления соответствующих законов, истинного поведения — че-

рез обучение наукам, любовь у людей — умножением их имущества (*artha-sanyogena*, букв. — 'приобщением /соединением/ к богатству'. — *В. Т.*), содеянием добра — благополучной жизни». Поскольку слово *indriyá-* в сочетании *idriya-jaya-* понимается как чувства (другие его значения, выступающие в иных контекстах, — 'органы чувств', 'чувственные способности'; 'сила', 'мужская сила', 'мужское семя' и т. п.; ср. сходные коннотации в самом имени Индры), а в ранних текстах оно относится к свите Индры, группе божеств, объединенных вокруг Индры и за ним следующих (ср.: *úpa no devā́ ávasā́ gamantv ... índra indriyaír...* RV I, 107, 2 'да придут к нам боги с поддержкой, Индра со /свитой/ «индриев»' или AV XIX, 17, 1, где к Индре и «индриям» обращен призыв к защите заказчика заговора), как обозначение этой божественной свиты Индры или ее характеристика — 'индрийская', т. е. 'принадлежащая Индре', 'относящаяся к нему' и т. п., — то напрашивается вывод, что формульное сочетание *indriya-jaya-* обнаруживает в себе то же ядро, о котором говорилось в связи с темой Индры-победителя, а именно: **Indra-* & **ji-*, но с той разницей, что в одном случае *Indra* выступает как субъект действия, а во втором — как объект — «побеждать "индрии"» (⊃ *Indra*). Иначе говоря (с заострением), в этой формуле раскрываются две находящиеся в отношении инверсии схемы, семантически антонимичные: «Индра (индровское) побеждает» и «индровское побеждается» (т. е. терпит поражение), что и является версией уже не раз здесь отмеченного комплекса притяжания-отчуждения. Можно добавить, что комплекс чувств и органов чувств, выступающих в связи с царем, «притяжающим» и как бы «отчуждающим» их, снова отсылает к теме Пуруши и его тела.

[98] Считалось, что царь должен был происходить из кшатриев.

[99] См. *Романов В. Н.* Указ. соч., 27—28.

[100] В этой связи естественно приходит на память известное учение о семичленности (*saptāngāni*) элементов, или устоев, факторов (*prakṛti*) государства: царь (*svāmin*, букв. — 'собственник', 'владелец'), министр (*amātya*), союзники (*suhṛd*), казна (*koṣa*), войско (*bala*), территория (*rāṣṭra*), укрепления (*durga*), см. «Артхашастра» VI, 96, 1: «Основными элементами государства являются...» с добавлением: «Вот за исключением врагов семь основ государства со своими качествами, как они указаны. Они являются как бы составными членами, от которых зависит благополучие государства» (о слабостях в элементах государства см. I, 12; гл. 16). Касаясь этого учения, Бэшем (указ. соч., 96) говорит, что оно «хотя и существовало в Древней Индии, пусть в довольно смутной форме, не оказало, по-видимому, заметного влияния на политическую мысль того времени. Согласно излюбленной классификации теоретиков, насчитывалось семь составных элементов государства, так называемых "анга", что означает "члены" или "части человеческого тела". Однако такие аналогии, конечно, не имели большого значения». Согласиться с подобным мнением — значит отказаться от задачи реконструкции и того, как в Древней Индии понимали царство, и того, как сам царь мыслил свое отношение к царству, т. е. пренебречь самой оригинальной частью древнеиндийской концепции царя и царства, отделив ее к тому же от ее мифопоэтических истоков. — Стóит напомнить, что термин *prakṛti*, обозначающий элементы (устои) государства, вместе с тем применяется и по отношению к народу, подданным царя и государства. Характерно, что в санкхье он органически сочетается в двуединый образ с *puruṣa* (кстати, ср. последнее слово как обозначение меры длины

в главе об обязанностях царя — «Артхашастра I, 16, гл. 19). Поэтому в данном случае *saptāṅgāni* непосредственно отсылает к идее элементов царства как членов тела царя, варианту многосоставного тела Первочеловека-Пуруши.

[101] *svarāṣṭre 'tyantam avahitenānurāga utpādanīyas taddhi śarīrarasthānīyam.* Оба эти примера приведены В. Н. Романовым (указ. соч., 29).

[102] Впрочем, конечно, параллели нередки и в других традициях, где, правда, они обычно выступают в некоем метафорическом модусе. Ср.: *Как в первый раз, я на нее, | на Родину глядела. | Я знала: это все мое — | Душа моя и тело* (Ахматова. С самолета).

[103] *Романов В. Н.* Указ. соч., 29—30.

[104] Ср.: *sarvas sve sve gṛhe rājā sarvas sve sve gṛhe gṛhī* (Mhbh. XII, 302, 142, «Южная редакция»). Так же и каждый воин, пока он находится на боевой колеснице, он — Индра, бог-воитель. Пронизанность разных уровней общими схемами, несущими сходный смысл, — характерная черта индийской модели мира и соответствующих представлений. Ср. дублирование схемы трех социальных функций, представленных на уровне богов, на последующих уровнях, в частности на уровне эпических героев, прослеженное Дюмезилем.

[105] Ср. азартные игры у «блатных», где последняя ставка — жизнь проигравшего и где тоже проверяется цена собственности, обычно располагающейся по возрастающей линии. Практически такая же ценностная шкала определяет и структуру царства с этой точки зрения. То, что на периферии, — относительно малоценно, по мере приближения к центру цена возрастает, самое ценное — в центре царства, определяемом местонахождением царя.

[106] Ср.: *Бэшем А.* Указ. соч., 98 и др.

[107] Во время этого объезда, если исходить из многочисленных параллелей, могли собираться налоги (ср. ежегодный налог-*bali*, о котором см. «Законы Ману» VII, 80, подробнее о налоговой системе ср. VII, 127—133, 137—140; X, 118—120).

[108] Нужно напомнить, что царю принадлежало не только контролируемое им пространство — его царство, но ему принадлежало и время, которое он тоже контролировал. Особенно четко это представлено в античных мифопоэтических традициях и в древнем Двуречье, где существовали и особые ритуалы управления и контроля времени. См.: *Клочков И. С.* Духовная культура Вавилонии. Человек, судьба, время: Очерки. М., 1983, 17 и сл. и др.

[109] В «Законах Ману» этот аспект подчеркнут в связи именно с царем и воинами. Ср.: «Пусть (воины) отдадут лучшую долю царю: так сказано в Веде; не захваченное в отдельности должно быть царем распределено между всеми воинами. (Итак,) эта неприкращенная вечная дхарма воинов объявлена, от этой дхармы пусть не уклоняется кшатрий, убивающий в битве врагов. Пусть желает приобрести неприобретенное, приобретенное — охраняет тщательно, сохраненное — приумножает, приумноженное — вручает достойным получать дары (*pātra*). [...] То, что он не имеет, пусть старается (приобрести) силой (*daṇḍa*), приобретенное — охраняет заботливо, сохраненное — приумножает приращением, приумноженное — вручает достойным получать (дары)» (VII, 97—101).

О НЕКОТОРЫХ ПРЕДПОСЫЛКАХ ФОРМИРОВАНИЯ КАТЕГОРИИ ПРИТЯЖАТЕЛЬНОСТИ

Проблема происхождения элементов языка, относящихся к плану содержания, по-разному оценивалась в разные периоды в зависимости от того, насколько реальным представлялось ее решение. В творческие эпохи теоретического языкознания не только склонялись к положительному ответу на вопрос о возможностях науки в этом направлении, но и выдвигали более или менее аргументированные теории о генезисе языка и отдельных его элементов, считая, что соответствующая проблематика стоит в самом центре лингвистических исследований. В эпохи, характеризующиеся более позитивистским уклоном и преимущественным вниманием к элементам плана выражения, интерес к происхождению языка и его ключевых элементов сильно отступал на периферию, становясь достоянием исследований, не пользовавшихся популярностью у современников, или вовсе исчезал, а сама проблема выводилась за пределы языкознания или по принципиальным соображениям, или из-за отсутствия у лингвистов средств для ее решения.

В настоящее время, видимо, не приходится сомневаться в сугубой важности изучения этой проблемы и в том, что даже при ограниченности имеющихся возможностей уже сейчас могут быть получены как некоторые важные результаты в отдельных направлениях, так и гипотезы общего характера, возможно, не поддающиеся непосредственной проверке, но, несомненно, вводящие исследователя в более конкретную и лучше членимую ситуацию. Можно даже высказать мнение, которое некоторым покажется слишком оптимистичным или даже легковесным, об относительной простоте (иногда вплоть до автоматичности) достижения целого ряда результатов в этой области. Тема происхождения языка и его основных элементов теснейшим об-

разом связана (как зависимая и как обусловливающая одновременно) с самой теорией языка (и — шире — знаковых систем в их истории), с одной стороны, и с такими проблемами, как антропогенез и развитие человеческого менталитета в процессе освоения им мира — с другой. Приходится констатировать, что науки этой «другой стороны» во многих отношениях добились существенно большего в приближении к решению указанной проблемы, нежели языкознание. Отсутствие серьезных попыток лингвистического синтеза проблемы играет в данном случае роковую роль, и оно живо ощущается прежде всего исследователями-нелингвистами, предъявляющими лингвистам требования о возвращении долга и призывающими их к совместным исследованиям [1].

Одним из наиболее ощутимых упущений лингвистики приходится признать явно недостаточную разработанность понятия грамматической категории — и в теоретическом плане (проблема семантического членения /«картирования»/ мира, его моделирования языком /«linguistic patterning»/ и, следовательно, проблема взаимоотношения языка и мира /тема реалий sub specie разрешающей силы семантической структуры языка/), и в плане типологии самих языковых категорий, и даже с точки зрения способов их выражения в языке. Последняя задача предполагает не только указание фрагментов языка, напр., классов слов, в которых отражается данная категория, и не только инвентарь формальных элементов, служащих для выражения ее, но и идентификацию этих элементов в более широком контексте, учитывая их возможное функционирование в языке (полное или частичное) в связи с передачей других грамматических значений, нежели исследуемое; разумеется, в этой связи должен приветствоваться и выход за пределы синхронии в историческое прошлое. Исследователь, реконструирующий прошлое языка, в значительно большей степени (а иногда и исключительно) ориентируется на форму, чем на содержание. *И глагольных окончаний колокол | Мне вдали указывает путь* равно описывает поэта и языковеда-компаративиста. Причины такой ориентации очевидны, но, надежный проводник на пути в прошлое, форма на определенном уровне реконструкции начинает все хуже справляться с задачей отсылки (связи) к стоящей за ней семантической реальности, а в конце концов и вовсе становится бесполезной с этой точки зрения. Компенсировать этот разрыв можно в первую очередь за счет восстановления исторической последовательности эволюции элементов плана содержания. И в этом отношении грамматические категории и их составляющие (напр., граммемы) оказываются наиболее подходящим материалом для исследования исторического характера (вплоть до решения некоторых задач реконструкции). Историчность грамматических категорий проявляется, в частности, в том, что каждая из них не просто «категоризует» внеположенный

мир некиим свободным образом, но осуществляет это в соответствии с предысторией данной категории (как и в соотнесении с общей структурой категориального пространства конкретного языка), в ходе которой сложился субстрат этой категории, в той или иной мере детерминирующий ее. Следовательно, грамматическая категория не просто тень (как иконический образ) соответствующего аспекта действительности, жестко связанная с ним и автоматически определяемая им, но такой языковой образ этого аспекта, который детерминируется субстратом данной категории. Сам же субстрат может принадлежать как к категориальной сфере, так и к элементам языка, находящимся вне категориального уровня[2]. Во всяком случае неавтоматичность связи грамматических категорий с внеязыковым миром, как и сложность и многообразие этих связей, обнаруживаемые типологическими исследованиями, позволяют выявить те зазоры, которые тоже предполагают те или иные перипетии исторического развития.

Помимо исследований, ограниченных данными одного языка, одной группы родственных языков или же ограниченных лишь возможностями наличного материала по типологии самых разных языков, «историческое» в составе грамматических категорий может быть обнаружено и на иных путях — как в пределах языка, так и вне его. Первые связаны прежде всего с некоторыми экстремальными ситуациями, в которых используется язык в его «неполном» виде, причем неполнота, проявляющаяся в частичной неразвернутости или, напротив, свернутости (редуцированности) языковых элементов и/или их узуса, распространяется и на исследуемые грамматические категории. В данном случае «историческое» выявляется из двух пар соотношений — нормы и отклонений от нее (напр., при овладении языком в детском возрасте или разрушении, утрате языка при афазиях) и онтогенеза и филогенеза в их языковом преломлении. Связь двух последних планов развития дает возможность проецировать на историческую ось некоторые явления, свойственные языку «в действии». Другие пути обеспечивают исследователя существенно менее конкретными, но зато более многообразными данными о сфере «исторического» (точнее — предисторического) в связи с проблемой генезиса языковых категорий или соответствующего субстрата. Речь идет о данных, которые относятся к доисторическому человеку (напр., верхнепалеолитическая настенная живопись, позволяющая говорить о разного рода знаках и о некоторых упорядоченных семантических комплексах /типа оппозиций/, так или иначе связанных с менталитетом первобытного человека и его поведением) или к животным (прежде всего, конечно, к приматам), поведение которых позволяет предполагать наличие языкового субстрата более поздних языковых категорий. Ценность тех и других данных, в частности, состоит в том, что они позволяют взглянуть на формирование этих категорий

или еще их субстрата, так сказать, снизу — в отличие от любой языковой реконструкции (внутренней или обычного сравнительно-исторического типа), выстраивающей последовательности стадий в конечном счете начиная сверху. Разумеется, последнее приносит более обильные результаты и более надежно и доказательно уже в силу особенностей исследуемого материала и используемых методов его анализа. Но взгляд снизу, по крайней мере — теоретически, дает возможность увидеть историческую цепь с другой («невидимой») стороны и тем преодолеть односторонность описания, как в ситуациях, в которых применим принцип дополнительности. Именно снизу видны те «черешки» (пользуясь терминологией Тейяр де Шардена), которые при взгляде сверху всегда оказываются перекрытыми тем, что из них выросло. Более конкретно, взгляд снизу открывает само ядро, т. е. первый по времени из субстратов рассматриваемого явления, и те наросты, которые в ходе эволюции выступали за пределы пространства, занятого как самим ядром, так и его более поздними трансформациями, и локализовались как периферия по отношению к ядру или его продолжениям. Характерно, что во многих случаях именно с периферией связывались прорывы к новому состоянию, т. е. инновации, которые при взгляде сверху, напротив, нередко квалифицируются как архаизмы. При некоторой теоретичности самой этой возможности дополнительного взгляда на результаты языковой эволюции было бы ошибкой пренебрегать им — тем более что такой взгляд из прошлого в направлении к настоящему способен восстановить хотя бы некоторые важные ориентиры и более или менее правдоподобно определить, на скрещении каких эволюционных линий они находятся.

Неразработанность исторического плана в исследовании грамматических категорий не единственная статья в том долге, который есть у языкознания перед теми, кто изучает глоттогенетические проблемы. Не менее серьезны упущения в анализе логических аспектов этих категорий, особая важность которых осознается все более и более[3]. Существенно подчеркнуть два обстоятельства: первое — речь идет не об определении того, насколько естественный язык адекватен формальной (или какой-либо еще) логике или — при несколько ином подходе — насколько «логическое» находит себе отражение в языке, но о логике самого языка, в данном случае об идее каждой из грамматических категорий, понимаемой как предел ее становления и как принцип ее смысловой структуры[4]; второе — выводы из анализа логических аспектов грамматических категорий имеют отношение не только к синхронической плоскости, но и к диахронии, поскольку логико-языковой анализ выявляет такую иерархию элементов языка, которая позволяет определять хотя бы некоторые направления развития и, следовательно, догадываться о более ранних (а в ряде случаев и более поздних) состояниях.

Сказанное до сих пор полностью относится и к такой важной и, можно сказать, особо выделенной и даже уникальной категории, как категория притяжательности (КП). Во всяком случае пренебрежение данными, относящимися к изменчивости КП во времени, ее «историческому» дрейфу, как и данными, связанными с исследованием логических аспектов этой категории, едва ли может быть компенсировано обилием моделей разных типов выражения КП. Линнеевские классификации приобрели свой особый смысл, более интенсивный, чем идея любой таксономии, только тогда, когда они были осмыслены в историческом плане (сравнительно-морфологический аспект относится сюда же). К сожалению, разработка типологии КП (как, впрочем, и большинства других категорий) во многих отношениях находится на долиннеевском уровне. Тем не менее уже сейчас любое исследование в этой области, преследующее типологические и таксономические задачи, будет нести на себе отпечаток односторонности, если только оно не сопровождается дополнительной ориентацией на изучение исторических и логических аспектов КП[5].

Несколько соображений о специфике КП при подходе к ней извне и изнутри. Особая отмеченность КП по сравнению с другими категориями языка определяется, в частности, наличием и у языка в целом и у КП некоего общего ядра. Благодаря ему КП в наиболее важном для нее аспекте изоморфна языку, как бы дублирует с усилением (ср. наличие особых формантов, выступающих в рамках специализированной подсистемы) одну из общеязыковых функций, «оплотняя» ее до уровня конкретных элементов семантической структуры. Этим общим ядром является идея притяжательности. В самом деле, одна из основных функций языка — освоение им мира и усвоение его себе, т. е. тот процесс, который в самом языке передается разными средствами, в совокупности составляющими КП. Освоение-усвоение мира языком происходит таким образом, что в конечном счете миром считается то и только то, что освоено-усвоено себе языком; мира вне языка и вне конкретного семантического «картирования» не существует для того, кто пользуется данным языком, или, точнее говоря, такой «внеязыковый» мир не осознаваем, невидим и во всяком случае нерелевантен (это, однако, не означает, что язык не может освоить-усвоить некоторые новые фрагменты мира, хотя для этого всегда необходимы особые условия). «*Границы моего языка* означают границы моего мира», — сформулирует эту идею Витгенштейн[6].

К указанной формулировке могли бы присоединиться и носители архаичных культур, не только сохраняющие эту языковую функцию, но и сознающие ее назначение. Как правило, такое положение сохраняется в тех культурах, где еще не полностью утрачена ритуальная функция языка (в данном случае имеется в виду, разумеется, не возможность использования языка в ритуале, составления ритуальных текстов и т. д., а приравнивание са-

мого речевого акта к ритуалу и связанная с ним ситуация полной исчерпанности этого акта ритуальным заданием) и где, следовательно, каждое высказывание с ритуальной функцией по идее является перформативным (словом-делом или даже в первую очередь делом, а не словом). Можно думать, что наиболее полно эти черты проявлялись в ту эпоху, когда сам язык, видимо, не образовывал еще самостоятельной и самодовлеющей «языковой» сферы, а выступал лишь как средство выражения, форма поведенчески-ритуальной сферы; что возможности языка «описать» мир, т. е. создать некоторый языковой образ мира, были слишком ничтожны; что основное назначение языка могло состоять именно в императивном отношении к миру, в «захвате» его языком (поначалу, видимо, приблизительном, грубом, неэкономном), своего рода непереработанном вполне присвоении. Вероятно, что «языку» на этой стадии развития были свойственны иные принципы общей организации. Скорее всего применительно к этой стадии нельзя говорить о фундаментальном принципе double articulation, связанном с выделением плана выражения и плана содержания, организованных таким образом, чтобы обеспечить известную экономность в использовании языковых средств. Возможно, что отсутствие этого принципа частично компенсировалось, с одной стороны, особым видом гиперсемантизации (ср. предположение, по которому каждый согласный звук был носителем особого значения [7]), с другой же стороны, наличием дублирующих средств передачи того же самого содержания (жесты).

Но и в более позднее время язык архаичных коллективов сохраняет многочисленные следы функции освоения-усвоения мира. Эта функция отражается и в чисто языковой сфере и в ритуально-языковом поведении. В первом случае речь идет об особом характере отношения между миром и «описывающим» его языком: мир как бы разрешает языку фиксировать («захватывать») в себе лишь то содержание, которое в нем есть, более того — которое видимо, проверяемо, соответствует некоему опыту и им разрешено. Все, что вне этого (напр., вся сфера потенциального, мыслимого, ненаблюдаемого, противоречащего опыту), оказывается не освоенным и не усвоенным языком (ср. многочисленные примеры из этнографических и лингвистических описаний такого языкового поведения, при котором содержание высказывания детерминируется и контролируется логикой и/или возможностями внеязыкового мира, взятого с точки зрения его событийной структуры). В этом смысле в таком языке «не все можно» сказать [8]. В конечном счете с этой особенностью связано и то, что характер языковых (грамматических) категорий в языках этого типа существенно отличается от известного положения вещей в современных (или вообще достаточно развитых) языках. Эти «категории» оказываются в несравненно большей степени мотивированными внеязыковыми реалиями, причем эта связь обычно довольно проста и в ряде слу-

чаев тяготеет к сфере иконического. Сами «категории» не достигают статуса универсальности и обязательности, они не самодовлеющи и чаще всего представляют собой слепок некиих внеязыковых отношений, не порвавший связей со своим источником, продолжающим более или менее непосредственно контролировать свой языковый образ. Сказанное в особенно бо̀льшой степени относится к КП как в так называемых «примитивных» языках, так и — в виде следов — в целом ряде вполне развитых языков. Во втором случае, связанном уже с ритуально-языковым поведением, идея освоения-усвоения языком мира выступает и более конкретно и в более разнообразных ситуациях. Сама деятельность жреца, шамана, поэта (иногда и «грамматика», как в ведийской традиции) в отмеченные моменты осознается как освоение мира словом: через имянаречение элементы мира вызываются из небытия к бытию, из хаоса в космос и усваиваются (становятся «своими») коллективом. Тем самым язык, слово, имя как бы вторично творят мир в самих себе, обезвреживают его от всего опасного и деструктивного, переводят его из царства природы в сферу культуры, делают незнаковое (и внезнаковое) знаковым и, следовательно, отмеченно воспринимаемым и по идее сакрализованным (во всяком случае, это предположение правдоподобно для ранних этапов в развитии языка и может быть частично подтверждено данными архаичных мифопоэтических традиций).

Освоению-усвоению словом мира посвящены особые обряды, совершающиеся в ключевые моменты жизни человека или коллектива. Достаточно напомнить здесь о ритуале установления имен, отмеченном для многих традиций (как непосредственно, так и в мифах и этиологических легендах) и приурочиваемом обычно к главному годовому празднику на стыке Старого и Нового года, когда из распавшихся элементов Космоса в подражание тому, что имело место «в начале» (в «первый раз»), синтезируется новый Космос. При этом элементы старого обезвреживаются, получают свое имя (оно «устанавливается» и через этот предикат соотносится с другими важнейшими элементами и стадиями творения мира) и, следовательно, становятся «своими» (акт «притяжания»). Другой не менее известный ритуал — наречение именем ребенка вскоре после его рождения [9]. Имя, таким образом, становится собственностью человека, его явным или тайным достоянием-наследием, подлежащим заботе и охране (в ряде случаев включая своевременную мену имени) [10]. Смерть человека, изгнание его из коллектива, некоторые тяжкие преступления могут иметь следствием лишение человека имени. Оно в прямом или переносном смысле зачеркивается, стирается, предается забвению, т. е. отчуждается. Иначе говоря, имевшее некогда место усвоение, «притяжание» аннулируется, а сам носитель имени как бы возвращается в небытие. Смысл этого отчуждения в известной степени проясняется

некоторыми дополнительными особенностями, связанными с противоположным ритуалом — имяположением. Речь идет прежде всего о том, что имя становится своим в силу сакрального ономатетического акта, но в самом акте нередко учитывается или актуальное соответствие нарекаемого именем и самого имени (степень «подходящести»), или чаемое соответствие в будущем (ср. наречение именем с положительной семантикой, в чем можно видеть указание на программирующую функцию имяположения)[11]. И в том и в другом случае можно усмотреть признаки тенденции к иконичности отношений между именуемым и именем, вполне объясняемой представлением об имени как о чем-то внутреннем (ср. и.-евр. *n̥-men 'в', 'внутри'), отражающем не случайное и поверхностное, но глубинно сущностное. С этой точки зрения имя — внутреннее достояние человека (нередко при рождении ребенка суть имяположения заключается в том, что жрец отгадывает, «открывает» имя ребенка, присущее ему, но не доступное профаническому знанию), оно своего рода вклад (имя в-кладывается, на-лагается и т. п.), несомый человеком, его имение. И хотя этимологическая связь слов для *имени* и *имения* (: *иметь*) в индоевропейских языках ставится под сомнение, бесспорны многочисленные случаи тяготения этих слов и понятий друг к другу (ср. слав. **jьmę* & **jьmětі* и т. п.). С точки зрения семантики и мифопоэтической логики взаимное притяжение этих элементов должно рассматриваться как вполне естественное и органичное.

Приведенные выше соображения о параллелизме между языковой функцией освоения-усвоения мира («притяжание») и семантикой КП могут быть продолжены, но в этом, видимо, нет необходимости, поскольку, во-первых, отношение, квалифицируемое как параллелизм, может быть выражено более сильным образом (актуальность общей идеи обладания, объединяющей такие разноприродные образования, как языковая функция и языковая категория) и, во-вторых, разбираемое здесь отношение дает основание утверждать, что чисто языковой КП в ходе исторического развития предшествовала идея притяжательности, обнаруживавшая себя в профаническом и сакральном, в частности, в ритуальном поведении и оформленная как категория, описывающая космологическое устройство и социальную организацию и как стабилизированную данность и как некий процесс. Разумеется, эта идея должна была иметь свое отражение и в языке, но сам характер языкового образа этой идеи был принципиально иным, чем в случае грамматической КП (о чем см. выше). Тем не менее в данном случае важнее другое, а именно сам принцип «переписывания» семантической информации с функции на грамматическую категорию. В действии этого принципа можно увидеть своего рода телеологическую провиденциальность: развитие языка в сторону имманентной знаковой системы привело к формирова-

нию новых языковых функций, получивших преобладание над функцией освоения мира, которая перестала со временем осознаваться как таковая; однако развертывавшееся в ней содержание (освоение-притяжание) было своевременно перенесено в пределы формирующегося категориального уровня, где оно оказалось еще глубже, органичнее и прочнее укорененным в КП.

До сих пор КП здесь рассматривалась с внешней и к тому же более широкой точки зрения. При этом в центре внимания оказался диахронический аспект проблемы, фиксируемый как языковыми, так и (главным образом) внеязыковыми данными. Не менее необходим при исследовании КП и другой подход, который можно считать дополнительным по отношению к данному. Этот подход предполагает взгляд на КП изнутри и такую точку зрения, которая не позволяет выходить за пределы самой КП. Анализ ориентирован на синхронический аспект проблемы и опирается на языковые данные, имея своею целью вскрытие языковой логики в устройстве этой категории. Понятно, что здесь могут быть лишь обозначены отдельные контуры всей проблемы.

При первом приближении к ситуации, в которой выступает КП, и при установке на эксплицитность максимум того, что можно сказать об этой ситуации на естественном языке, выступающем в данном случае в метаязыковой функции, состоит в признании отношения притяжания (*r*) при условии, что нечто, в дальнейшем трактуемое как объект «притяжания» (обладания) R, «включается» в P (обладатель), т. е. «принадлежит» этому P, составляет его часть, так или иначе связано с ним; притом *r* для P является извне и/или изнутри воспринимаемым, верифицируемым (в частности, на уровне внеязыкового поведения) и даже — в принципе — проверяемым в эксперименте. Формула P*r*R точнее всего переводится на естественный язык (в данном случае — на русский) как «Обладатель обладает обладаемым». Каждый из членов формулы объясняется кратчайшим и наиболее точным образом с помощью двух других. Так, «Обладатель — тот, кто обладает обладаемым»; «обладаемое — то, чем обладает Обладатель»; «обладает — то, что связывает Обладателя с обладаемым» (логическая связка, или функция связи). Эти рекурсивные определения, каждое из которых образует логический круг, как и сама исходная формула, в высшей степени показательны. Прежде всего, кажется, ни одна из известных грамматических категорий не описывается схемой подобного типа. Разумеется, существует немало аналогий на «грамматическом» уровне двухместному предикату *r* (PR), т. е. «обладать (Обладатель, обладаемое)», но аналогии абсолютной «лексической» монотонности этой формулы, по-видимому, отсутствуют. Тавтологическая структура формулы ценна также тем, что демонстрирует сплошное (не знающее исключений) и обязательное распространение семантического признака «обладание» («притяжательность») на все три члена схемы, которые тем самым оказываются неразрывно

взаимосвязанными (любой член схемы позволяет автоматически восстановить два других члена). Вместе с тем эта тавтология скрывает иерархическую структуру отношения, лежащего в основе КП, и в той или иной степени вуалирует другие связи и аспекты этой категории.

Констатация лексической нерасчлененности (аморфности) приведенной выше формулы и вытекающие из этого выводы об экстенсивных характеристиках идеи обладания, не могут считаться пределом в исследовании самой этой формулы и соответствующего языкового отношения. Потребности исторического и логико-лингвистического исследования КП объясняют необходимость более углубленного анализа этой схемы «притяжания». Несомненно, что логическим и языковым центром схемы является идея (смысл) обладания («обладать»). Этот член схемы («обладание») — единственное необходимое в ней звено, тогда как другие члены при легкости их экспликации могут в известных случаях редуцироваться (ср. «обладание Обладателя», т. е. Gen. subject. /«Обладатель обладает»/; «обладание обладаемым», т. е. «обладать обладаемым»). В силу этого только этот член выступает как подлинная связь между членами схемы. Сама идея «обладания» логически первична; до фиксации акта обладания нет ни Обладателя, ни обладаемого, ни (что очень важно) даже соответствующих субстратов (при том что субстрат идеи «обладания» существует до становления самой этой идеи, см. ниже). Напротив, идея «обладания» вызывает к жизни и Обладателя и обладаемое, и потерять свой статус они не могут иначе, чем при упразднении идеи «обладания». Наконец, процессуальный характер этой идеи (ср. ее глагольность — *обладать*) позволяет считать именно этот центральный член схемы ее нервом. Идея «обладания» отсылает к динамическому аспекту проблемы, к сфере действия, мотива (микросюжета), к элементарной ситуации во внеположенном мире, которая и фиксируется этой идеей и соответственно КП. Поэтому исходным пунктом анализа схемы и одновременно ее ядром нужно считать именно идею «обладания».

Если отвлечься от многочисленных, но в целом второстепенных и к тому же более или менее удовлетворительно объясняемых деталей и сосредоточиться на главном, то «обладать» для «Обладателя» (P) «обладаемым» (R) значит иметь (занимать) место R и доминировать (т. е., пользуясь основным элементом метаописания КП на русском языке, соответственно — *обладать*, *владеть* и *преобладать*, *властвовать*). «P имеет место R» предполагает, что P, имея свое собственное место, получает дополнительно и место R, причем последнее по отношению к месту P выступает как часть. «P доминирует в месте R» означает, что в данном месте определяющей ситуацию является точка зрения P, а не R [12]. В более глубокой перспективе эти два признака («иметь место» и «доминировать») выступают как нечто единое: для P

«иметь место R» предполагает его приобретение, занятие, захват, т. е. ситуацию, объясняющую и предопределяющую первенство, доминирование. О связи этих двух понятий свидетельствуют и многочисленные языковые данные; ср. хотя бы русск. *владеть* 'иметь' и 'властвовать'; *волость* как обозначение места и *власть* как обозначение доминирования; франц. *domaine* (из лат. *dominium*), но *dominer* (из лат. *dominare*) и т. п. Подобные примеры раскрывают смысл «местничества» (в разных конкретно-исторических вариантах) как борьбы за такое место, обладание которым само по себе обеспечивает власть (как воплощение преобладания в том или ином отношении). В социально-экономической сфере это обладание местом и властью обычно реализуется в «имении», в частности, в имуществе, в достоянии, богатстве — как недвижимом (земля, дом, т. е. место в довольно непосредственном виде), так и движимом. И в этом случае нередко выступает тот же корень, который обозначает место и власть; ср. словен. *lâst* 'владение', 'собственность', с.-хорв. *за̏дружно вла́да̄ње*, перекликающееся с прусск. *draugi-waldūnen* 'сонаследник' и т. д. Обладание имением-имуществом достигается обычно или захватом, предполагающим насилие, или куплей, обменом, получением по наследству, в основе которых лежит некий узус, правило, договор, или, наконец, получением дара в чистом виде как проявлением доброй воли. В конце концов все эти формы имущественного (в широком понимании) обладания имеют своим началом и в дальнейшем определяются и контролируются системой универсального обмена, значение которого в настоящее время выявлено с необходимой полнотой [13]. Вступление в обладание (приобретение-присвоение, притяжание-стяжание) и отказ от него (лишение, отчуждение) не только непременное условие подобного обмена, но и те основные операции во внеязыковом мире, которые проверяют и удостоверяют логико-языковую схему обладания, введенную ранее, выступая как субстрат языковой ситуации, достаточно точно соотнесенный с нею (ср. присвоение— отчуждение при *свой—чужой /не свой/*). Причем эта проверка носит операционный характер и ориентируется на динамику, на перемены в составе или заполнении членов схемы в данный момент по сравнению с предыдущим. Тем самым обозначается особая актуальность и подчеркнутость динамического аспекта отношений, описываемых схемой (так сказать, «притяжание» в действии); то притяжание-обладание, которое не несет на себе живых следов действия (чаще всего в случае неотчуждаемой принадлежности), приведших к данному состоянию, поневоле квалифицируется как явление логико-языковой периферии с ее ориентацией на застывшие формы, на аспект неподвижности, стабильности [14].

В связи с этой установкой на динамический аспект обладания в субстрате не приходится удивляться, что и на языковом уровне место наибольшей вы-

явленности сути КП находится не в «неподвижном» центре, монолитном и свободном от «возмущающих» влияний, а, напротив, на периферии, на той грани, где ситуация наиболее неустойчива, динамична. Грамматическая КП живет переменами обладаемого в отношении к Обладателю, т. е. связью с аспектом относительности, но не абсолютности. Неразработанность типологии КП в плане содержания не дает возможности определить набор релевантных точек зрения грамматического выражения оппозиций с нужной полнотой (ср. в связи с «обладать»: единолично—неединолично, полностью—частично, органично—неорганично /случайно/, постоянно—временно и т. п.), но все-таки уже здесь уместно подчеркнуть существенность «количественного» аспекта, особенно в отнесении к Обладателю (опосредствованно и к обладаемому). Универсальный Обладатель (абсолютное обладание — всем и всегда, исключающее возможность появления других обладателей), как и его противоположность, так сказать, абсолютный «лишенец», ни при каких условиях не становящийся Обладателем, строго говоря, подрывают идею обладания. Ни тот ни другой не могут ни брать, ни давать без того, чтобы не войти в противоречие со своей сутью; следовательно, исключается сам обмен и связанный с ним аспект относительности: корни КП оказываются оторванными от питающей их почвы. Эта несколько абстрактная (и во всяком случае предельная) ситуация, если относить ее к языку, оказывается достаточно конкретной для мифопоэтического сознания и отражена в целом ряде соответствующих текстов[15], о чем будет говориться в другом месте.

Роль операций присвоения—отчуждения в рамках универсального обмена, подчеркиваемая и многочисленными специальными ритуалами освоения-присвоения или отчуждения (и даже уничтожения собственности) или — подчеркнуто — именно *обмена*, предполагающего, по меньшей мере, двусторонность (причем ритуалы нередко носят исключительно символический характер), с еще большей наглядностью выявляет стержневую роль идеи *обладания* («обладать» в схеме), втягивающей в свое «разыгрывание» почти все, что существенно для архаичного коллектива, и генерируя этой игрой объекты класса P и класса R, которые сами вступают в ту же игру. Вместе с тем указанные операции, имеющие место *вне* языка, обнаруживают и подчеркивают *неполноту* схемы PrR и в самом языке. Эта неполнота связана с сугубой ориентированностью на «приобретающую» сторону (P), в результате чего остается вне сферы внимания «теряющая» сторона (P_1), т. е. прежний обладатель R[16], и, следовательно, искажается целое схемы присвоения—отчуждения. При учете P_1 (вводящем, кстати, «исторический» параметр в схему) прежняя схема PrR включается в качестве фрагмента в схему $Pr(R) \rightarrow P_1r(R)$ или — точнее и еще более полно — $Pr(R)$ & $P_1\bar{r}(R) \rightarrow P\bar{r}(R)$ & $P_1r(R)$. Эта последняя схема обнаруживает с особой отчетливостью две взаимосвя-

занные особенности — двоякое «направление» обладания (существенно, что эта двоякость основана на противоположности результатов операции и на взаимоисключаемости P или P_1 при группе *r*(R), т. е. на своего рода «уравнивании» P и P_1 в схеме обладания) и, следовательно, появление оппозиции присвоения—отчуждения и — автоматически — присваивающего и теряющего, причем в пределах схемы эти роли меняются (исходное положение — P «обладает», P_1 «не обладает», заключительное положение — P «не обладает», P_1 «обладает»). В этих условиях идея «обладания», которая с точки зрения языка и КП представляется предельной в смысле ее доведенности до последней глубины логико-языкового анализа (ср. также «элементарность» этой идеи), оказывается, может быть переформулирована в более общем плане, предполагающем учет еще более глубоких и фундаментальных категорий. Речь идет об интерпретации указанной схемы без использования понятия «обладание», но с учетом теории «проникновения» (*vyāpti-vāda*, ср. *vyāpti* 'проникновение' при *vyāpnoti* 'заполнять целиком', 'пропитывать' и т. д.), выдвинутой в XIII в. Гангешей, наиболее авторитетным представителем логической школы навья-ньяя [17], или аналогов этой теории в современной логике отношений. Различение двух состояний по отношению к действию проникновения-заполнения (ср. *vyāpya* 'проникаемое' как 'нечто целиком содержащее в себе что-либо' и *vyāpaka* 'проникающее') позволяет рассматривать P и R (если пользоваться принятой ранее символикой) в одном и том же плане, различая их лишь по объему проникновения и проникаемости и, следовательно, конструировать монолитное понятие проникновения («проникать»), фактически устранив двойственность, присущую понятию обладания («Обладатель обладает обладаемым», но «обладаемое обладаемо Обладателем»). Благодаря этому возможна логически более точная трансформация схемы в виде конъюнкции $P \vee R$ & $R \vee P$ (где $\vee$ — «проникать» как замена *r* — 'обладать') или, учитывая, что R теперь тоже находится в том же классе явлений, что и P, еще проще: $P \vee P_1$ & $P_1 \vee P$. Принимая же во внимание рефлексивность отношения $\vee$, проявляющуюся в ее двунаправленности, схему можно свести к совсем простому ядру — $P \vee P_1$, помня, однако, при этом, что P и P_1 обладают (характеризуются) разным объемом проникновения (одинаковость объема приводит к разным парадоксальным ситуациям в решении проблемы тождества). P проникает P_1 настолько, насколько P_1 «включено» в P, но и P_1 также проникает P в той мере, в какой оно совпадает с ним (с P). См. схемы 1 и 2, где изображены два типа отношения проникновения (*vyāpti*). Но достоинство схемы не только в ее логических преимуществах. Она, видимо, соответствует и некоторым языковым реалиям, подтверждаясь и на интуитивно-языковом уровне. Во всяком случае при отсутствии в языке категории «проникновения», несомненно, существует «подъязыковой» субстрат для

ее формирования в сфере пространственных (по меньшей мере) отношений и, видимо, в самом языке могут быть обнаружены как в парадигматике, так и в синтагматике тенденции к объединению в некие классы и к выражению их с помощью особых маркеров, фиксирующих отнесенность («проникновение») данного элемента к «полю» другого элемента. Иначе говоря, речь может идти о предрасположенности (и возможности) использования отдельных элементов языка как средств для выражения идеи «проникновения». Еще одним достоинством теории «проникновения» следует считать четкую выявленность в ее схемах пространственного плана, о чем, впрочем, здесь не удастся говорить[18].

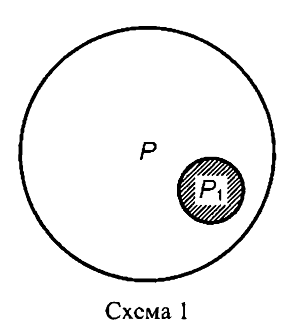


Схема 1

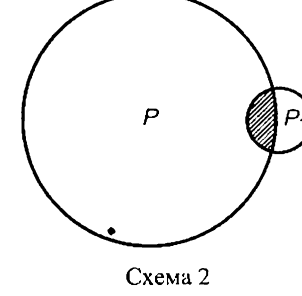


Схема 2

Но зато без темы пространства не обойтись при рассмотрении предистории идеи «притяжания» (так или иначе фиксируемой уже в мире животных) и генезиса самой КП[19]. Сама проблема генезиса КП существенно осложняется не только докатегориальным, но и доязыковым прошлым этого явления, при том что для ее удовлетворительного решения необходимо знание конфигурации наличествовавших в языке в данный момент форм выражения и, главное, ведущих идей плана содержания. Без ясности в этом отношении идея «притяжания», бесспорная для уровня субстрата, остается, строго говоря, не интерпретированной в пределах языкового целого. Выяснение вопросов предистории и генезиса КП требует исследований в ряде направлений. Как указывалось ранее, особую важность приобретают такие аспекты, как: 1) физиологические основы идеи «притяжания» и КП; 2) связь с некими более фундаментальными (или, по меньшей мере, более архаичными) категориями, которые, принадлежа к надфизиологической сфере, своими корнями (через субстрат) уходят в «физиологическое» прошлое этих категорий; 3) связь КП с некоей ситуацией языка в действии, предполагающей определенную схему отношений между элементами, «разыгрывающими» тему притяжательности; 4) связи КП с некоторыми чисто языковыми категориями, в частности и с определенной формой выражения этих категорий или образующих их грам-

мем; 5) соотнесенность идеи «притяжания» и через нее КП с той мифопоэтической схемой, которая могла бы рассматриваться как мотивирующая по отношению к самой КП или лежащим в ее основе идеям. Понятно, что здесь эти циклы тем не могут быть рассмотрены. Поэтому придется ограничиться наметкой некоторых основных этапов, усматриваемых в ходе развития идеи «притяжания» и КП и так или иначе соотнесенных с эволюцией сознания и выработкой им ряда ключевых понятий. В самой широкой перспективе историю становления этой идеи и КП можно рассматривать как последовательное продвижение от полюса объектности к полюсу субъектности. С этим для КП связаны и другие важные следствия.

Фундаментальным и наиболее архаичным субстратом КП, несомненно, следует считать пространство, что и подтверждается весьма многочисленными примерами на разных уровнях, хотя сама «зависимость» КП от пространства в разные эпохи реализуется по-разному. Исходный характер пространственных отношений для становления КП естественно вытекает уже из того факта, что отношение притяжания предполагает включение R в P, некую близость, смежность, с одной стороны, и мыслимое противоположное отношение разъединенности, отчужденности, с другой. И в том и в другом случае ареной, где «разыгрываются» названные отношения, оказывается пространство. Существенно, что идея притяжания в своем становлении не только материально коренится в пространственной сфере, но и использует ее в качестве модели (т. е. конструкции знакового характера) самой схемы притяжания—отчуждения. Следовательно, по отношению к идее притяжания пространственное выступает и как субстрат, и как суперстрат, формирующий язык описания этой идеи. Нередко «естественность» связи понятий притяжания—отчуждения с пространственными отношениями как сферой своей реализации оставляет в тени как раз наиболее тонкие ситуации, описываемые в мифопоэтических текстах и даже анализируемые в некоторых философизированных вариантах мифопоэтических схем, как, например, у Платона[20]. Обладатель и обладаемое (P и R) мыслятся, разумеется, только в пространстве, и (что более важно) во многих случаях именно из локализации P в определенном месте пространства вытекает его конкретная связь с R. Но в архаичных системах сознания само пространство никогда не понималось как универсальное, абсолютное и нейтральное начало. Оно само возникло из предыдущего состояния (хаос), где его не было, как результат некоего волеполагающего акта, направленного вперед, в будущее, вовне, т. е. своего рода захвата и присвоения (слав. **pro-storъ*, **pro-storn-*, **pro-storn-iti* при **storna* в этом смысле очень показательны). Таким образом, идеи притяжания не могло быть до возникновения пространства, и в самом пространстве она возникает не сама по себе, из ничего, а как результат проявления воли к становлению-захва-

ту. Можно думать, что лучшее описание этой ситуации как раз и дано в «Тимее», где Платон различает материю как чистое становление и пространство как некое оформление.

Еще показательнее и конкретнее связь идеи притяжания и разных форм выражения самой КП проявляется в языке — как в норме, так и в некоторых экстремальных случаях, в частности, связанных с речевыми расстройствами (напр., при семантической афазии). Среди последних особый интерес представляют те случаи, где наглядно отражается то, каким образом мозг перерабатывает данные о пространственных (и «квазипространственных») признаках объектов. Наиболее показательная ситуация — нарушение анализа и синтеза конструкций Gen. poss. в так называемых «коммуникациях отношений», изучавшееся рядом специалистов, и, в частности, А. Р. Лурия[21]. Суть таких нарушений состоит в неумении разместить соответствующие элементы конструкции в пространстве (тип «брат отца») при возможности сохранения анализа и синтеза других типов генитивных конструкций (в частности, Gen. part., тип «кусок хлеба»). Само же это неумение объясняют психологической сложностью именно этого типа конструкций с Gen. «Первая трудность данной конструкции в том, что в ней четко выражены иерархические, парадигматические компоненты: "брат отца" — это вовсе не два существительных, это вовсе не "брат + отец"; эта структура выражает *отношение* брата к отцу, причем второе существительное, стоящее в род. п. ("отца"), выражает вовсе не объект, а лишь качество, которое семантически несет функцию прилагательного ("отцовский" брат)... Следующая трудность заключается в том, что эта конструкция является "обратимой". Можно сказать "брат отца" (и это будет дядя), а можно изменить порядок этих двух существительных и сказать "отец брата", но это будет уже не дядя, а "отец" (отец моего брата — мой отец). Совершенно иное мы имеем в "необратимых конструкциях"...»[22]. Языковой нерв этих трудностей — в непервичности этих конструкций с Gen. poss.: центром является элемент, определяемый через другой элемент, который выступает как первичный (в сочетании *брат отца* первичным оказывается слово *отец*, по крайней мере, в силу своей соотнесенности с субъектом речи — «сыном»). Указанная непервичность двояка. С одной стороны, 1) «отец» → 2) «брат отца»; с другой стороны: 1) глагольная синтагма → 2) именная синтагма («у отца есть брат» → «брат отца»). Иначе говоря, конструкция Gen. poss. выступает как такая транспозиция глагольной синтагмы в именную, при которой Gen. как бы нейтрализует противопоставленные друг другу в глагольной синтагме Nom. и Acc. («отец имеет брата» → «брат отца...»)[23], что в точности повторяется и в более показательных ситуациях Gen. subject. и Gen. object., где лучше сохраняются следы глагольных истоков («отец любит» → «любовь отца»; «/некто/ любит отца» → «любовь отца»).

Эта особенность конструкций с Gen. poss. в ее «транспозиционной» перспективе многое объясняет в самой глубокой истории этого падежа и в характере его функционирования в языке (ср. восходящую к раннему ван Вейку идею первоначального единства Nom. и Gen. в индоевропейском; связь Gen. poss. с Adj. poss.; формирование на основе Gen. в ряде языков /енисейские, ряд алтайских и др./ «локативных» и вообще «пространственных падежей»; сочетание в Gen. «грамматических» и «локальных» функций и т. п.). В ряде языков выделенность Gen. poss. на фоне других типов Gen. проявляется в различии между непременным непосредственным соседством элементов в конструкции с Gen. poss. и отсутствием этого требования в других случаях. Характерно, что эта особенность Gen. poss. иконически отражает отношение в пространственном субстрате притяжательности. Следовательно, именно пространственная смежность оказывается общим источником притяжательности и метонимии (ср. идеи Пастернака о том типе метаморфической образности, которая имеет своим основанием не связь по сходству или по противопоставленности, но связь, осуществляемую пространственно, по близости, по смежности).

При всей несомненности связей идеи притяжания и исторической КП с пространственными отношениями они в целом оказываются достаточно экстенсивными. Более того, есть основания полагать, что экстенсивному (слабо дифференцированному, семантически бедному) пространству может соответствовать столь же экстенсивная идея притяжания, ориентирующаяся прежде всего на механическую близость-смежность и соответственно мало зависящая от волеполагающих актов. История развития представлений о пространстве, как указывалось раньше, тесно связана с выработкой более дифференцированных и семантически богатых образов пространства, в частности, и таких, которые выступают не только как часть этого пространства, но и как (хотя бы отчасти) преформирующий пространство смысл, так или иначе учитываемый и в ходе развития идеи притяжания. Экстенсивность примитивного чисто пространственного истолкования этой идеи в известной степени преодолевается в тех мифопоэтических концепциях, которые развивают тему происхождения мирового пространства из некоего изначального тела (Первочеловека, ср. Пурушу в ведийской традиции). Первоначально единое, целостное и самодостаточное, оно становится строительным материалом всего, что есть в мире («объективное» пространство), и, следовательно, все вещи принадлежат уже не всему пространству, а только его ядру — вселенскому телу, которое, собственно, и произвело операцию отчуждения как жертву внешнему миру. По сути дела, та же идея лежит в основе инвертированного варианта мифа о творении мира: из элементов мира создается первое тело, Первочеловек. И в этом варианте при противоположном направлении творе-

ния существенно, что при наличии общих элементов у мира и тела производное (тело) семантически богаче и потенциально более концентрированно, чем производящее, и этот неожиданный «прибыток» внутренне как раз и связан с волеполагающим актом выхода за свои собственные пределы, каковым и является творение. Необходимо еще раз подчеркнуть: независимо от того, что первично (тело или пространство, микрокосм или макрокосм), в обоих случаях актуализируются два круга идей — исходное и производное (мать и ее порождение, целое и его часть и т. п.) и притяжание и отчуждение, высветляемое и контролируемое мотивом перехода (перемены для обладаемого в его обладателе). Тем самым задается один из ранних вариантов схемы притяжания, уже, по сути дела, предполагающий задание направления отношения *r* и границы между его элементами (R и P). Эти два мотива и вытекающий из их соединения мотив перехода-перемены постоянно воспроизводятся в истории КП. Так, обращает на себя внимание асимметричность схемы *r*, связанная, в частности, с тенденцией к возрастанию противопоставленности между P и R и в значительной степени объясняемая общей антропоцентричной (а далее и глубже — Ego-центричной) установкой языка, структурой акта коммуникации, особенностями текста с точки зрения его авторства и т. п. Тем не менее, несмотря на регулярно-грамматический характер КП и установку на универсальность, несмотря на логическую симметричность *r* в целом ряде ситуаций взаимопринадлежности (я — твой ⊃ ты — мой), причем нередко совпадает и объем притяжаемого, оказывается, что, как правило, P и R различаются в языке как общее и частное, целое и его часть, постоянное и временное, раннее и позднее, исходное и производное, главное и второстепенное, большое и малое, живое и мертвое, одухотворенное и неодухотворенное, сознательное и бессознательное, управляющее и управляемое и т. п. (здесь не рассматривается вопрос о другой асимметричности отношения между P и R, связанной с возможностями разной степени дифференцированности этих членов).

Выделение двух подпространств в зависимости от направления, которое принято приписывать схеме притяжания, отсылает к следствиям, вытекающим из более общего принципа двойной (эндо- и экзоцентрической) ориентации, обнаруживаемой в сфере органической жизни, в социальных структурах, в расположении сакральных объектов, устройстве поселений, дома и т. п.[24], и из синтезирования обоих направлений, соответственно — пространств. Эти же два подпространства, возникающие в сфере действия отношения *r*, с некоторой общей точки зрения сопоставимы с теми двумя пространствами (внешним и внутренним, пассивным и активным, чужим и своим и т. п.), которые обнаруживаются и в совсем иных сферах, где реальность указанных пространств ставится в зависимость от границы между ними и от

возможности ее переходов (ср., напр., идею золотого яйца — «хираньягарбха» в мировых водах как аналог зародыша в околоплодной жидкости, находящегося на грани двух пространств; само рождение его может пониматься как целенаправленное движение из внутреннего замкнутого пространства во внешнее разомкнутое, причем это движение могло «запоминаться» в пространственном коде и выступать как образ «притяжания»)[25].

В контексте общей идеи притяжания тело оказывается в одном очень важном отношении аналогичным языку и пространству, о котором в этой связи уже писалось. Возникновение языка и пространства само по себе было уже актом освоения-усвоения мира, его захвата-притяжания. Вместе с тем уже внутри языка и внутри пространства сформировались более специальные средства категоризации этой идеи притяжания. Создание тела из элементов мира или — в противоположном варианте — мира из элементов тела предполагает, по сути дела, тоже волеполагающее движение, в результате которого происходит освоение-захват элементов мира. В обоих случаях происходит дифференциация намеченных элементов, связанная с выделением более «богатого» пространства, хотя само это «богатство» должно пониматься по-разному. В первом случае (создание тела) формируется усиленное по сравнению с макрокосмом пространство, своего рода квинтэссенция пространственности, обеспечивающая введение в число действующих факторов новых сил и энергий, отсутствовавших в исходном пространстве (самососредоточивающееся, интенсифицирующее движение). Во втором случае (создание пространства из тела) формируется принципиально расширенное и диверсифицированное пространство, которое своей разомкнутостью и открытостью, своей свободой и динамизмом богаче замкнутого и статистического пространства тела и которое выступает как то место, где создаются и испытываются новые возможности развития идеи притяжания. Говоря в общем, различие между этими двумя вариантами в том, что в первом случае идея притяжания направилась в глубину, к соединению с антропоцентрическими идеями, а во втором случае та же идея притяжания избрала путь вширь, ведущий к универсализации ее, к выражению ее в предельно широком круге грамматических элементов. Но в обоих случаях актуальной оказывается граница между телом (микрокосм) и миром (макрокосм). Фиксация проблемы границы на уровне тела как космического органа отмечает важный этап в развитии идеи притяжания, в частности потому, что через тело удается связать физиологическое с надфизиологическим, природное со знаковым, внутреннее микрокосмическое с внешним макрокосмическим. Тело выступает не только как то средостение-матрица, которое позволяет судить о пространстве но и — обратным образом — как язык пространства, его мера. В мифопоэтических текстах подчеркивается особая роль тела как границы внутреннего

(чревного) и внешнего пространства, через которую и происходит «аналогическое» присвоение (через глаза — свет, через уши — звук, через нос — запах, через кожу — вещи и т. п.) или, наоборот, отчуждение (из глаз — свет и т. п.; ср. мотив отсечения членов тела Адама и разбрасывания их в пространстве в некоторых текстах[26]). Архаичная ветвь медицинского знания, опирающаяся на соответствия между структурой и составом человека и космоса, оставила ценное наследие именно в этой области контактов и взаимопроникновения внутреннего и внешнего. Наиболее интересным с точки зрения идеи притяжания и типологии исторических форм выражения КП следует считать изменчивость этих границ между внешним и внутренним, их динамический характер. Тело, которое современному сознанию рисуется как эталон «притяжания», как идеально единая и полная сфера «подлинно-моего» (*Дано мне тело — что мне делать с ним,* | *Таким единым и таким моим?*), некогда расценивалось в этой связи иначе. Во всяком случае и мифопоэтические и специально языковые данные (в частности, относящиеся как к составу именного класса «части тела», так и к способам фиксации так называемой неотчуждаемой принадлежности) нередко рисуют довольно отличную от современной картину. Поэтому нет особых оснований удивляться тому, что для архаического сознания относительно и само понятие границы тела. Некоторые вне тела находящиеся объекты нередко трактуются сознанием и языком как неотчуждаемые, подобно руке или глазу. В других случаях «свое» неотчуждаемое тело имеет непосредственное продолжение в «своем» же отчуждаемом внешнем теле, пределы которого часто определяются в зависимости от сакрального значения персонажа. Так, сакральная фигура царя обладает особенно «мощным» и «богатым» телом. Оно включает, помимо самого царя, его жену, потомство, дом (дворец), поселение (город), царство (страну), пищу (ср.: *...До того как еду и питье* | *Называли «моя» и «мое»...*), которая теснейшим образом связана с ростом тела, с наследием, с имуществом (с точки зрения тела пища — «моя», как и дети, потомство, образ тела во времени)[27]. Аналогичные проблемы возникают и в связи с понятием так называемой своей территории, актуальным как для животных, так и для архаических человеческих коллективов, в частности, и потому, что такая территория нередко оказывается кормовой базой (пища). Род или племя, принадлежащие к подобным архаическим коллективам, не только иногда осознают себя (напр., в автоописаниях, ритуалах, языке и т. п.) как тело или ствол, как некое заполнение (само вед. *puruṣa-* имеет ту же семантическую мотивировку), но и свою пространственную проекцию («свою» территорию) они склонны трактовать как продолжение тела, принадлежащее им. Из этнографических и этнолингвистических исследований хорошо известно, что именно в связи с этой сферой принимаются самые усиленные меры для детального, иногда по-

ражающего скрупулезностью, выражения всех видов и степеней притяжательности как языковыми, так и внеязыковыми средствами. То же относится и к тем ситуациям, когда речь идет об изменении границ «своей» территории, т. е. — чаще всего — об увеличении или об уменьшении «тела», а также об операции перехода от одного обладателя к другому. Смысл «Лесного царя» Гете в известной мере может быть сведен к изображению такого перехода от одного обладателя к другому и его последствий (исходная напряженность коллизии объясняется не только резкой противопоставленностью исходного и конечного обладателей, но и крушением иллюзии ребенка о его неотчуждаемой принадлежности отцу; характерно, что на определенной стадии развития ребенок не отделяет себя от матери, включая ее в «свое» пространство; ср. неумение показать, где мать /т. е. выделить ее из «своего» пространства/, при условии нахождения с нею в теснейшем контакте, напр., сидя у нее на руках, при том что в других условиях опознавание происходит без каких-либо нарушений). Усвоение правил операций присвоения и отчуждения составляет, как известно, необходимый этап в развитии ребенка, и позднее эти операции неоднократно «проигрываются», как в связи с новыми, непредусмотренными ситуациями, так и в связи с заранее отмеченными ключевыми моментами (ср. ритуалы, связанные с жертвоприношением, где снова выступает уже отмечавшийся мотив обмена).

Использование образа тела в качестве некоей модели, с помощью которой мифопоэтическое сознание формировало идею притяжания, существенно облегчалось тем обстоятельством, что тело (→ человек) выступало как универсальная модель всей Вселенной, и, следовательно, связи идеи притяжания с образом тела в принципе осуществлялись по разным направлениям. Можно напомнить лишь некоторые из них — использование образа тела и его функций во всем многообразии жизненного (телесного и духовного) опыта в ядре архаичной классификации элементов мира, на основе которой складывались и собственно грамматические категории (во всяком случае, их остов); усвоение телу вселенского пространства через его связь с обозначением частей тела, ср., с одной стороны, *глава горы*, *подножье холма*, *горный хребет*, *устье реки*, *горловина озера*, *болотное очко* и т. п. и, с другой стороны, систему предлогов-превербов, восходящих к названиям частей тела и задающих основные пространственно-временные координаты мира в терминах отношений, ориентированных на некий центр, в котором находится тело; введение названий тела (и его частей) в качестве обозначения грамматических категорий, причем прежде всего таких, которые имеют самое непосредственное отношение к теме (ср. вед. *puruṣa* как Первочеловек, первотело и как обозначение грамматического лица /ср. *prathamapuruṣa* в применении к 3-му лицу, букв. — 'первое лицо', *madhyamapuruṣa*, о 2-м лице, *uttama-*

puruṣa, о 3-м лице/ или вед. *tanū́-* 'тело', но и 'особа', 'лицо', 'сам' /почти исключительно к 1-му лицу/; ср. *śárīra-* и т. п.) и др.

Но параллельно присвоению внешнего пространства тела, т. е. строимого из элементов тела и описываемого ими мира, происходит аналогичный процесс и в его внутреннем пространстве, но с у т ь этого процесса, состоящего в выработке все более интенсивно-субъективных ипостасей тела, в углублении внутрь с целью обнаружения некоего ядра, по отношению к которому само тело могло бы рассматриваться как внешняя и даже в акте смерти отчуждаемая оболочка, оказывается совершенно иной. Можно полагать, что в условиях все прогрессирующей экспансии тела в о в н е, приводящей ко все более полному захвату-освоению внешнего мира, единственным (или во всяком случае наиболее эффективным) способом сохранения единства микрокосма (тела, человека) и макрокосма (мира), которому грозил распад, было открытие некоего противоположного направления движения, которое уравновешивало бы «внешние» устремления тела. Речь идет о движении «от тела» не вовне, а в н у т р ь. И в самом деле, история сознания с бесспорностью фиксирует параллелизм между «внешним» освоением мира и «внутренним» углублением тела в свои собственные бездны. Тело как бы специализирует некоторые свои части, свою сердцевину (кстати, на первый взгляд она выглядит бесполезной для освоения внешнего мира, поскольку она «бесчувственна», т. е. лишена способностей к восприятию мира через зрение, слух, вкус и т. п.) и превращает ее в орган нового познания, опирающегося на совершенно иные принципы освоения мира в его более тонких и более сложных структурах. Это тело, о котором отныне приходится говорить лишь метонимически, все глубже дифференцирует само себя, выделяя в себе все более сокровенные слои: оно все увереннее постигает искусство сосредоточения на с а м о м с е б е, поиска своей сердцевины как семантически наиболее богатой части тела, приобретающей способности быть наиболее представительным органом тела в познании и самого мира и тела. Теперь освоение мира обретает новый и наиболее могучий инструмент — мысль, рефлексию, познание. Именно на этих путях, в ходе развития сознания и его категорий, возрастает внутреннее содержание идеи притяжания, которое уверенно направляется в сторону антропоцентризма (нельзя считать случайностью то обстоятельство, что ни в одном из известных языков не отмечена ситуация, когда бы идея притяжания и КП имела более полное в формальном и более богатое в семантическом отношении выражение в связи с предметной или животной сферами, а не в связи со сферой человека)[28]. Продолжением пути в этом направлении служит та сфера, где формируется л и ч н о е (а затем и личностное) начало, ориентированное на максимум с у б ъ е к т и в н о с т и, т. е. на предельную удаленность от сферы объективного и объектного с ее внешними про-

странствами. В этой функции как раз и обнаруживает себя *Я* как «сокровеннейшая часть каждой души». Верх отъединенности и субъективности, только оно и обеспечивает во всей глубине связь с полюсом объективности, с миром. Предельный синтез двух этих начал, осуществляемый как прорыв между двумя до отказа разведенными явлениями (*Я* как транспозицией тела, микрокосма в сторону субъективности и миром, макрокосмом), фиксируется словом «м о е», сказанным *Я* о мире в его целостности или о его части. Но само это словоупотребление невозможно без уже совершившейся экспансии *Я* на мир и на самого человека — его телесную и духовную структуру. Для угнездившегося во внутреннем глубинном центре *Я* эта структура (пространство — тело) как раз и образует границу, которая, говоря в общем, разделяет неотчуждаемо присвоенное от присвоенного неокончательно и допускающего отчуждение. Во всяком случае исключительно важно учитывать, что структура *Я* не может не быть связана с формированием новых форм притяжания, укорененность которых в *Я* совсем иного (более глубокого) порядка, нежели «неотчуждаемость» руки телу. Но не менее важна и другая (внутренняя) граница между изменчивым и эмпирическим *Я*, выступающим как субъективная ипостась объективного начала, его (*Я*) доля в высшей форме этого начала. Абсолютное *Я* как сумма всех эмпирических *Я*, взятых в их предельной глубине и широте, в свою очередь формирует новые разновидности идеи притяжания (в частности, связанные с идеей отказа эмпирических *Я* от обладания, от своего *Я*, с тенденцией к деперсонализации, анонимности, к тому, чтобы, по слову поэта, «выписаться из зеркал»).

На этом этапе развития сознания идея с у б ъ е к т и в н о с т и занимает центральное место и определяет те точки, где наиболее напряженно и творчески развертывается смысл идеи притяжания (и в данном случае легко обнаруживается особая предрасположенность языка фиксировать эту идею и проявления соответствующей категории именно в тех позициях, где субъективность обнаруживает себя с наибольшей полнотой). Хотя *Я*, видимо, можно определить через углубляющееся движение во внутреннем пространстве[29], его прямое назначение проявляется в акте р е ч е в о й к о м м у н и к а ц и и, где *Я* обозначает автора речи, центр, по отношению к которому ориентирована вся речевая коммуникация. Исторически же, в рамках всей схемы развития, *Я* оказывается крайним этапом развития пространства, тем его пределом, где оно становится подлинным языком (*Язык пространства, сжатого до точки...*) — о мире и о себе. Парадоксальность ситуации, повторяющейся, по сути дела, на всем протяжении развития идеи притяжания (см. выше), и в данном случае состоит в том, что наиболее специфическое, абсолютно единое и центрированное, предельно удаленное от сферы вещно-объектного[30], как раз и оказывается лучшим средством нового захвата-освоения в мире того, что иным образом не могло бы быть присвоено; соответственно и идея

притяжания нигде и никогда не становилась содержательно столь богатой и насыщенной, как в связи с предельно «формальным» *Я*. Шеллинг справедливо говорил о *Я* как принципе философии («Vom Ich als Prinzip der Philosophie» — название одного из его сочинений); не случайно, что именно философия становится той областью, где наиболее глубоко и полно разрабатывается структура *Я* в связи с проблемой познания. Как бы то ни было, но отныне бытие не может быть полноценно понято и освоено вне субъектной перспективы; более того, само бытие получает возможность воплощения в качестве субъекта, который определяет все в мире, являясь в нем и для него единственной мерой и определенностью (ср. ницшевского «сверхчеловека» как своего рода Пурушу).

Логически *Я* не предполагает с неизбежностью другого и в известном смысле самодовлеюще (ср., в частности, Ego-центрическую притяжательность). Но, оставаясь в изоляции, отсекая от себя «внешние» выходы, оно не может реализовать наиболее уникальные и сильные из своих возможностей и, осужденное на безответность, замыкается на самом себе. Однако будучи выведено из чисто пространственного ряда и помещено в контекст коммуникации, *Я* неизбежно вызывает понимание другого, проблеме которого так много внимания уделено в XX в. (Бубер, Мейер, Эбнер, Марсель, Гейдеггер, Сартр и др.). В свою очередь введение в схему другого создает условия для становления уже не Ego-центрической притяжательности, что составляет решающий шаг на пути формирования КП с ее универсальными заданиями, и для дальнейшей субъективизации *Я*, еще более освобождающегося от чисто пространственных характеристик. В этих условиях *Я* окончательно конституируется, осознается и открывает для себя еще более далеко идущие перспективы лишь после того, как появляется другой (ср. уже упоминавшееся «Детство Люверс», где роль другого для становления личности стоит в центре внимания). Без другого *Я* (человек) не может быть мерой вещей, поскольку они не вызваны к той жизни, которая судит и рядит, и для меры, заданной *Я*, нет еще сферы приложения.

После многочисленных исследований (в частности, Бенвениста) нет необходимости говорить об особенностях каждого из трех элементов в схеме личных местоимений. Достаточно лишь подчеркнуть, что шифтерная природа особенно интенсивно проявляется в личных местоимениях, во-первых, и именно в 1-м лице, во-вторых. Бедность 3-го лица (собств. «не-лица») в этом отношении очевидна, и доказательства ее приводились не раз (ни у *Я*, ни у *Ты* в акте коммуникации нет необходимой и непосредственной связи с *Он*; *Он* может входить в контекст с *Я* только через стадию трансформации его в *Ты*; на ранней стадии развития язык мог описывать только некую реальность, но не потенциальность и только в конкретном акте коммуникации; описывая ее с точки зрения *Я*, язык трактовал *Он* как реальность дальнего

плана или вовсе ставил его вне реальности). Но и *Ты*, объединяемое с *Он*, как другой, уступает *Я* в интенсивности (в частности, *Ты* может быть одним объектом для многих *Я*, вступающих в коммуникацию с этим *Ты*, тогда как *Я* ни с кем не делит денотата и остается всегда уникальным и абсолютно индивидуальным). Есть основания полагать, что в длинном ряду исторических воплощений идеи притяжания 1-е лицо стало тем локусом, где прежде всего сложились предпосылки для формирования КП и, главное, где она была введена в акт речевой коммуникации (ср. Ego-центрическую ориентацию КП, отчетливо выступающую в любом из известных языков). Действительно, существует достаточное количество примеров, которые свидетельствуют, что «притяжание» в связи с 1-м лицом по своему характеру отличается от такового в связи с 2-м лицом и тем более с 3-м лицом; что первый случай архаичнее второго; что именно из 1-го лица началось распространение идеи притяжательности и генерализирующих тенденций в структуре этой категории; что, наконец, только 1-е лицо (*Я*) органически укоренено в пространственно-временнóй схеме как ее центр — здесь-теперь (характерно, что эта же ситуация воспроизводится в центральном годовом ритуале, прообразующем творение в его сакральном максимуме; следовательно, и в акте речи деятель, описываемый знаково отмеченным «здесь-теперь», тоже выступает как своего рода демиург, голос этого места и времени, направленный вовне и «персонализующий» пространственно-временнýю характеристику). С известной точки зрения само соединение «здесь-теперь» с актом речи как раз и представляет собой порождение *Я*, которое (*Я*) замыкает пространственно-временнóе и языковое. В истории языкознания (как в общих, так и в конкретных исследованиях, посвященных происхождению тех или иных языковых элементов) не раз подчеркивалась связь «здесь-теперь» с категорией 1-го лица (соответственно, «там» — с 2-м лицом и т. п.) и, в частности, то, что «здесь-теперь» выступало в качестве субстрата 1-го лица[31]. Отмеченности *Я* как воплощения центральной точки «здесь-теперь» (ср. правдоподобную точку зрения, согласно которой и.-евр. **He-g'H-(om)* 'Я' трактуется как местоименно-указательный элемент с значением 'вот-здешнесть', 'Hierheit') соответствует и особый характер структуры «притяжания» в связи именно с этим локусом. Во всяком случае здесь его сильная позиция, и здесь оно выступает полнее и рельефнее всего. Не случайно, что разные формы «притяжания» становятся основой для развития других элементов языка именно в связи с перволичной формой (ср. развитие в 1-м лице Pron. poss. новых смыслов — близость, интимность, положительность и т. п.). Впрочем, преимущественная важность ориентации на 1-е лицо обнаруживается и в ряде других фрагментов языковой системы (напр., в связи с отдельными грамматическими категориями) или в узусе языковых элементов в тексте, не говоря уже о сфере бы-

тия и познания. Что касается последней, то уместно напомнить «онтологическую» этимологию, идущую от Гегеля и не раз использованную Гейдеггером, согласно которой нем. *mein* 'мой' на некоей глубине связывается с *meinen* 'иметь мнение' (ср. **meinen* как 'мóить', 'делать моим' в экспериментальном языке философии); кажется, не исключены и некоторые сравнительно-исторические основания подобной этимологии. Как бы то ни было, подчеркиваемая в этой этимологии связь *Я*, «мой» и субъектно-ориентированной мысли в высшей степени поучительна. Она объединяет как раз те элементы, которые образуют острие стрелы, направленной человеческим сознанием для освоения-усвоения новых пластов бытия и формирования в будущем на их основе адекватных им форм притяжательности.

Примечания

[1] Ср. такое знамение времени, как Симпозиум по глоссогенетике (Transdisciplinary Symposium on Glossogenetics), состоявшийся в Париже в августе 1981 г. (опубликованы материалы).

[2] Ср., с одной стороны, случаи, когда одна категория возникает в результате переосмысления-трансформации другой категории (напр., категория вида > категория времени и др.), и, с другой стороны, случаи, когда категория основана на обобщении совокупности фактов словообразовательного или синтаксического уровней. Наконец, следует помнить, что существует и такая категориальная перспектива, которая связана с выходом из собственно языкового пространства (ср. формирование некоторых логико-философских категорий на базе языковых категорий).

[3] См., напр.: *Вейнрейх У.* О семантической структуре языка. — В кн.: Новое в лингвистике. Вып. V (языковые универсалии). М., 1970, с. 170—171.

[4] Ср. соответственно проблематику «Пира» и «Протагора».

[5] Стóит отметить, что интерес к категории притяжательности за последние четверть века существенно возрос. Ср.: Притяжательность (посессивность) и способы ее выражения. — В кн.: Структура текста — 81. Тезисы симпозиума. М., 1981; Категория притяжательности в славянских и балканских языках: Тезисы совещания. М., 1983; Категория посессивности. — В кн.: Славянское и балканское языкознание. Проблемы диалектологии. Категория посессивности. М., 1986, с. 132—247 и др.

[6] См.: *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М., 1958, с. 80 (5.6). Ср. еще: «Тот факт, что мир есть *мой* мир, проявляется в том, что границы языка (единственного языка, который понимаю я) означают границы *моего* мира» (с. 81; 5.62).

[7] *Pulleyblank E. G.* The Beginnings of Duality of Patterning in Language. — In: Papers prepared for the Transdisciplinary Symposium on Glossogenetics. P., 1981.

[8] Ср. в связи с соотношением мысли и слова: «То, чего мы не можем мыслить, того мы мыслить не можем; мы, следовательно, не можем и *сказать* того, чего мы не можем мыслить» (*Витгенштейн Л.* Указ. соч., с. 81; 5.61).

[9] Новое имя (или имена) нередко усваивается человеку и в другие важные моменты его жизни (напр., при инициации, в некоторых экстремальных условиях и т. п.), о чем хорошо известно из литературы прежде всего этнографического характера.

[10] Есть сведения о том, что первобытное или вообще достаточно архаическое общество знает что-то вроде специальных институций по охране имени от возможных опасностей.

[11] Из установки на признание внутренней связи между именем и формой (ср. др.-инд. *nāmarūpa*), словом и тем, что оно обозначает, объясняется психотерапевтическая функция овладения названием (назвать → объяснить, т. е. освоить), а также роль названий в становлении личности, особенно в детстве. Ср.: «По летам живали на том берегу Камы на даче. Женю в те годы спать укладывали рано. Она не могла видеть огней Мотовилихи. Но однажды ангорская кошка, чем-то испуганная, резко шевельнулась во сне и разбудила Женю. Тогда она увидела взрослых на балконе. Нависшая над брусьями ольха была густа и переливчата, как чернила. Чай в стаканах был красен. Манжеты и карты — желты, сукно — зелено. Это было похоже на бред, но у этого бреда было свое н а з в а н и е (здесь и далее разрядка наша. — *В. Т.*), известное Жене: шла игра. Зато нипочем нельзя было определить того, что творилось на том берегу, далеко-далеко: у того н е б ы л о н а з в а н и я и не было отчетливого цвета и точных очертаний [...] Женя расплакалась. Отец вошел и объяснил ей [...] — Это — Мотовилиха. Стыдно! Такая большая девочка... Спи! Девочка ничего не поняла и удовлетворенно сглотнула катившуюся слезу. Только это ведь и требовалось: у з н а т ь, к а к з о в у т н е п о н я т н о е, — Мотовилиха. В эту ночь это объяснило еще все, потому что в эту ночь и м я имело еще полное, по-детски успокоительное значение. Но наутро она стала задавать вопросы о том, что такое — Мотовилиха и что там делали ночью [...] В это утро она вышла из того младенчества, в котором находилась еще ночью» (*Б. Пастернак*. Детство Люверс). Эта внутренняя потребность ребенка в знании имени, названия может быть с известными основаниями сопоставлена с такой же потребностью в архаичных коллективах, отраженной в ритуалах имяположения, взятых во всем их многообразии. Учитывая отмечавшуюся многими специалистами связь ритуала с социальными конфликтами (в широком смысле) (ср. *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983, с. 112), приходится считать весьма вероятным, что и обряды, связанные с наречением, представляют собой средство борьбы с социальной энтропией, способ гармонизации жизни как в ее космологическом, так и социальном планах, гарантию целостности.

[12] Поневоле приходится оставить в стороне интересный вопрос о типологии ситуаций обладания, как они фиксируются сознанием, в частности языковым. Особенно поучительным мог бы оказаться анализ разных типов взаимообладания и тех случаев ситуации «обладания», когда вопрос о P и R решается по-разному в зависимости от доминирующей точки зрения. Ср., напр., частые конфликты в связи с разной трактовкой «направления» обладания между членами архаичных коллективов, в которых сочетаются принципы, могущие рассматриваться как противоречащие друг другу при определенных условиях (характерный пример — сложности у ндембу, сочетающих матрилинейность с вирилокальным браком).

[13] Ср.: *Mauss M.* Essai sur le Don, forme archaïque de l'échange. — L'Année sociologique 1904—1905, vol. 9 и др., и особенно развитие этой идеи в трудах ряда этно-

графов и специалистов в области социальной антропологии, включая К. Леви-Строса. Результатами универсального обмена выступают «новое» обладание (обладают-владеют всем, что включено в процесс échange: местом, властью, имуществом, женщиной /брак как обмен, ср. *овладеть* в разных сферах/, словом и т. п.) и, следовательно, перераспределение обладаемого и соответственно обладателей, которое в свою очередь выступает как часть этого универсального обмена.

[14] Впрочем, в разных вариантах мифов творения известны сюжеты или отдельные мотивы, которые объясняют обладание даже неотчуждаемой собственностью (как, напр., части тела) особыми «креативными» операциями (изготовление глаз из солнца, костей из камня, волос из растений и т. п.), ср. миф о Пуруше и многочисленные соответствия ему. Явная или скрытая установка на «творящее» действие как мотивировку появления разных видов обладаемого предполагает состояние, когда возникшая собственность (R) еще не была неотчуждаемой или вообще не относилась к классу R.

[15] Подобная ситуация лучше всего выражена в трагедии «Тантал» Вяч. Иванова, в которой автор проникает в глубины мифопоэтического сознания и создает логически безупречную конструкцию, усиливающую идею, связываемую с образом Тантала в древности. У русского поэта «Тантал» — трагедия одиночества, замкнутости в самом себе, безблагодатности. Сыну Зевса и Обилия, Танталу принадлежит не только то, что ему нужно, но — по идее — и все остальное в пределах возможностей смертного. Он не умеет давать, поскольку не знает другого и его нужд и действует своевольно и эгоцентрично (можно напомнить, что воля к власти-обладанию предполагает установку на самовозрастание и выхождение за пределы, чего нет у Тантала); он не умеет и брать, поскольку и у него нет нужды в приобретении-присвоении; не умеет задать меры сущему, поскольку не знает и своей собственной меры. Тантал — избыток, сверхполнота, абсолютное обладание. В этих условиях Тантал не может «умалиться», т. е. найти некое поле, на которое была бы направлена его избыточность. Он замкнут самим собой и своим зеркалом — Солнцем, и различение Тантала и его отражения почти невозможно. Избыток запирает Тантала в его одиночестве. Лишь несколько примеров: Тантал. *Встань, Солнце, из-за гор моих! Встань озарить | избыток мой, и вознесенный мой престол, | мой одинокий... | Встань, око полноты моей... | и слав моих стань зеркалом в поднéбесьи, | мой образ — Солнце...* Хор. *Ты красуйся, Тáнтал-царь, | избытком смеющимся | Геи-Всематери;* Тантал. *...Зовусь: Избыток; и слыву: Богачество. | Бессмертным я содружник. И какой бы дар | измыслил мне Кронион? ... | Им вожделеть и брать дано; неведомо желанье мне... | Чего б алкал я, тем я сыт. | За чем бы длань простер, | — на лоне. Наводнил избыток мой | желаний поймы... | Один в себе несу я мир божественно. | Но тесен мир моим алканиям... Нет, девы! Из себя — себя творить, | собой обогащать и умножать себя, | воззвать из недр своих себя иного — волю я | ...Дарами, девы, волен я бессмертных чтить; | но их дары мне неугодны. Чужды мы. | Я есмь; в себе я. Мне — мое, мое ж — я сам, | я, сущий...* Ср. о невозможности подлинного дара: Тантал. *За дар улыбчивый благодаренье вам...* Предводительница хора. *Твоих обилий дань и струй и веяний, | тебе дар утра, Тáнтал, от даров твоих.* Тантал. *Не дань мила: вы дар у одаренного | с отрадой благодарности отъемлете.* Предводительница хора. *Ты полн, владыка! и тебя ль мне одарить?* и т. д.

[16] В качестве прежнего обладателя R могут выступать и неперсонифицированные, даже недифференцированные субъекты, в частности природа в целом. В таком случае обладаемое R трактуется как форма общего и естественного (но не всегда проявленного) достояния, как «божье», а процесс присвоения совпадает с переходом из сферы природы в сферу культуры. Показательно, что представление о «божьей» принадлежности такого R часто не отменяется и в ситуации, когда это R одновременно принадлежит и человеку, который в таком случае выступает как временный обладатель R, удостоенный дара свыше (ср. идеи, связанные с землей, во многих патриархально-крестьянских коллективах).

[17] См.: *Инголлс Д. Г. Х.* Введение в индийскую логику навья-ньяя. М., 1975 (здесь же в приложении — русский перевод второй главы книги: *Goekoop C.* The Logic of Invariable Concomitance in the Tattva-cintāmaṇi. Dordrecht, 1967).

[18] Ср. понимание проникновения как «общности места» (*sāmānādhikaraṇya*), анализ вмещаемого и места (соотв. *ādheya* и *adhikaraṇa*), субстраты, или вместилища (соотв. *ādhāra* и *āśraya*), разработку понятий контакта и (неотъемлемой) присущности (соотв. *saṃyoga* и *samavāya*) и т. п. Отношения субстанции к своим частям, действий и качеств к субстанциям также могут быть выражены квазипространственными схемами и, в конце концов, допускают их понимание в духе «расширенной» притяжательности. Заслуживает внимания и то обстоятельство, что в связи с «проникновением» в форме логического вывода вместо притяжательного суффикса навья-наяяки в качестве синонима употребляют термин «место» (*adhikaraṇa*). См. *Инголлс Д. Г. Х.* Указ. соч., с. 38.

[19] Ср. отчасти: *Топоров В. Н.* К генезису категории притяжательности..— В кн.: Категория притяжательности в славянских и балканских языках. М., 1983, с. 99—107.

[20] «Восприемница и как бы кормилица всякого рождения», материя, согласно Платону, бесформенна; зато она идеально воспринимает образец. Свое свойство матричности (см. *материя* : *матрица* : *мать*) она как бы передает пространству, где и возникают те элементы, между которыми может возникать отношение притяжания. Собственно, все, что есть, есть в пространстве, а все, что есть в пространстве, принадлежит ему (ср. платоновское учение о «вместилище» /χώρα/, уже содержащем в себе в качестве зародыша идею отношения пространства к его части — вещи).

[21] См. *Лурия А. Р.* Травматическая афазия. М., 1947; *Он же.* К патологии грамматических операций. — Изв. АПН, 1947, вып. 3; *Он же.* Язык и сознание. М., 1979, с. 171—173, 229, 295; *Он же.* Этапы пройденного пути. М., 1982, с. 127—128, 158—160 и др.

[22] См.: *Лурия А. Р.* Язык и сознание, с. 171—172.

[23] См. *Бенвенист Э.* К анализу падежных функций: латинский генитив. — В кн.: *Бенвенист Э.* Общая лингвистика. М., 1974, с. 163—164.

[24] Ср., напр.: *Lagopoulos A.-Ph.* L'orientation des monuments des cultures de mentalité archaïque. Paris, 1969, t. 1.

[25] См.: *Peerbolte M. L.* Prenatal Dynamics. Leiden, 1954; *idem.* The Orgastical Experience of Space and Metapsychologic Psychagogy. Leiden, 1955; *Kuiper F. B. J.* Cosmogony and Conception: A Query. — History of Religions, 1970, vol. 10, p. 91—138.

[26] Ср. средневековый мистический текст «Sefer chassidim».

[27] См.: *Романов В.Н.* Древнеиндийские представления о царе и царстве. — ВДИ, 1978, № 4 и др.

[28] В самом деле, язык больше интересуется тем, что принадлежит человеку (а не вещи). И это объясняется не характером взаимоотношения «подпространств» P и R, а исключительно установкой, при которой центр отсчета — человек (а не вещь), целое (а не часть), обладающее способностью описать ситуацию (а не «безъязыкое»). Следовательно, притяжательность не может быть отнесена к числу «нейтральных» в этом отношении категорий, как, напр., число. Особая сфера — принадлежность человека чему-то, что трактуется как обладающее большей силой, чем сам человек (божество, идея, страсть, желание, горе, болезнь и т. п.; тема «одержимости», ср. англ. *to obsess*, отсылает и к особым способам выражения — пассивность, процессуальность, состояние, особый статус субъектно-объектных отношений и т. п.).

[29] Ср.: «Здесь-то человеческая самость и обретает свою определенность в том или ином конкретном *Я* за счет того, что она ограничивается окружающей ее непотаенностью. Ограниченная принадлежность к кругу непотаенного и образует бытие человеческой самости. Человек становится ego через ограничение, а не через безграничность того рода, когда самопредставляющее *Я* само сперва размахивается до меры и средоточия всех представимых предметов...» См. *Heidegger M.* Der europäische Nihilismus. Pfullingen, 1967, S. 114 (пер. В. В. Бибихина).

[30] «Der Grundcharakter des reinen Ich besteht darin, daß es, im Gegensatz zu allem Objektiven und Dinghaften, absolute Einheit ist. Das Ich, als reine Form des Bewußtseins gefaßt, enthält keinerlei Möglichkeit innerer Unterschiede mehr: denn solche Unterschiede gehören nur der Welt der Inhalt an. Wo immer daher das Ich als Ausdruck des Nicht-Dinglichen in strengem Sinne genommen wird, da muß es als „reine Identität mit sich selbst" gefaßt werden...». См.: *Cassirer E.* Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache. B., 1923, S. 224.

[31] Ср.: *Bang W.* Les langues ouralo-altaïques. Bruxelles, 1893; *Cassirer E.* Op. cit. Erster Teil, S. 208 ff., 222 ff.; *Есперсен О.* Философия грамматики. М., 1958, с. 91, 249—250 и др. — О роли «здесь-теперь» в связи с моментом речи и более общей антропоцентрической установкой, объясняемой из акта языковой коммуникации, см.: *Kuryłowicz J.* Esquisses linguistiques, II. München, 1975, S. 26 ff.; *Иванов В. В.* Чет и нечет: Асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978, с. 128—129 и др.

В

ЧИСЛО

О ЧИСЛОВЫХ МОДЕЛЯХ В АРХАИЧНЫХ ТЕКСТАХ

> В своей аксиоматической форме математика представляется скоплением абстрактных форм — математических структур, и оказывается (хотя по существу и неизвестно почему), что некоторые аспекты экспериментальной действительности как будто в результате предопределения укладываются в некоторые из этих форм. Конечно, нельзя отрицать, что большинство этих форм имело при своем возникновении вполне определенное интуитивное содержание, но как раз сознательно лишая их этого содержания, им сумели придать всю их действенность, которая и составляет их силу, и сделали для них возможным приобрести новые интерпретации и полностью выполнить свою роль в обработке данных... Но этот метод доказал свою мощь своим развитием, и отвращение к нему, которое еще встречается там и сям, можно объяснить лишь тем, что разум по естественной причине затрудняется допустить мысль, что в конкретной задаче может оказаться плодотворной форма интуиции, отличная от той, которая непосредственно подсказывается данными (и которая возникает в связи с абстракцией более высокого порядка и более трудной).
>
> Н. Бурбаки [1]

Роль числа, числовых моделей, абстрактных математических теорий (как связанных с числом, так и независимых от него — неколичественных) в объяснении настоящего и открытии (предсказании) будущего путем провоцирования семантической интерпретации этих моделей, а затем и их практической реализации не вызывает какого-либо сомнения, если говорить о современной культуре. О роли числа в культурах архаичного типа [2] известно несравненно

меньше, поскольку историки математики предпочитают иметь дело с имманентными математическими теориями (как бы примитивны они ни были), нередко игнорируя мифопоэтические основы их или их интерпретации, не связанные с научной традицией[3], а специалисты в области архаичных культур также уделяют преимущественное внимание использованию чисел уже на той достаточно продвинутой стадии, когда вполне сложилась система счисления и над десемантизированными членами числового ряда могут производиться все предусмотренные правилами операции (иначе говоря, все числа на этой стадии равноправны в двух отношениях: все они равно абстрактны, т. е. между ними нет отношений семантической иерархии; и над каждым из них может производиться любая из допустимых операций)[4]. Тем не менее, роль числовых моделей в архаичных культурах многими своими чертами напоминала ту, которую играют математические теории в развитии науки нового времени. Однако для числовых моделей в архаичных культурах характерна гораздо большая обнаженность, подчеркнутость целевой установки, связанной с более прагматическим (по сути дела, а не по внешним приметам) отношением к этим моделям и к числу вообще[5]. В частности, это объясняется тем, что в архаичных традициях числа могли использоваться в ситуациях, которым придавалось сакральное, «космизирующее» значение. Тем самым числа становились образом мира (*imago mundi*) и отсюда — средством для его периодического восстановления в циклической схеме развития, для преодоления деструктивных хаотических тенденций. В архаичных культурах эта задача ставилась в более явную и непосредственную связь с идеей благополучия коллектива, и поэтому она носила более насущный характер, была, если можно так выразиться, глобальной. Глобальность задачи обусловила стратегию глобального детерминизма (*déterminisme global*)[6], свойственную магии в противоположность науке. Для архаичных коллективов в центре внимания была борьба с природой (а не с человеческими установлениями, как в истории более поздних времен)[7]. Поэтому противопоставление культуры природе, культивированного, освоенного естественному, неосвоенному было основным проявлением всеохватывающей антитезы К о с м о с — Х а о с. К. Леви-Стросс проницательно указал на изоморфизм, существующий между противопоставлением культуры и природы, с одной стороны, и дискретности и непрерывности, с другой стороны[8]. Проблема соотношения дискретного и непрерывного волновала человека, находящегося внутри мифопоэтической традиции[9]. Этот интерес достался в наследство человеку той эпохи, когда закладывались основы арифметики, конструируемой в ее простейших вариантах как наука о дискретном, и геометрии, возникшей как наука о непрерывном. Противопоставленность этих двух наук (особенно после открытия иррациональностей) оказалась столь существенной, что даже пифагорейцы в их

попытках создать унифицированную математическую науку (на основе арифметизации) потерпели поражение.

Сказанное в общих чертах намечает роль чисел и операций над ними в решении задач, связанных с «космизацией» элементов мира, окружавшего человека в архаичных традициях. Однако для того чтобы конкретно описать, каким образом числа выполняют эту роль, нужно обратиться к типологически архаичным текстам разных культурных традиций [10]. Ниже будут рассмотрены тексты, в которых используются по преимуществу «отмеченные», сакральные числа и операции над ними, которые также (по крайней мере, в рассматриваемых текстах) следует считать сакрализованными.

Один из показательных примеров — тексты, относящиеся к культурам, в которых получил сильное развитие классификационный принцип. Согласно ему (если говорить о наиболее последовательных образцах) все существа и предметы связаны друг с другом определенной системой иерархических отношений. Внутри этой системы различаются предметы, находящиеся между собой в близкой или далекой связи, в отношении равноправия или подчинения. Зная принцип, лежащий в основе данной системы, можно «пройти» ее всю от начала до конца в синхронном плане и, как можно предполагать, хотя бы отчасти можно восстановить очередность этапов диахронического пути этой системы. Даже в наиболее примитивных формах классификации явно или завуалированно возникает идея числовой характеристики, ср. у австралийских племен схемы типа: 1 племя, разделенное на 2 фратрии, каждая из которых делится на 2 матримониальных класса (или, по другому принципу, на несколько кланов, внутри каждого из которых его члены объединены общим тотемом). Таким образом, схема типа рис. 1

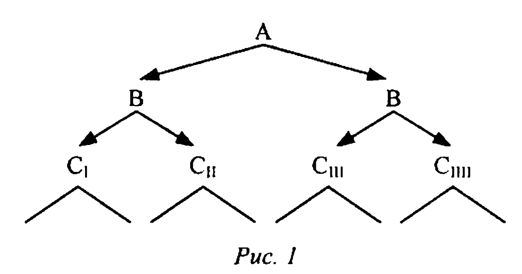


Рис. 1

является описанием актуальной системы с выделением уровней (A, B, C) и указанием числа элементов в каждом из них (1 = A → 2 = B → 4 = C), что и задает иерархическую шкалу ценностей. Учитывая, что представления об устройстве мира, включая социальную организацию, излагаются внутри данной культурной традиции как рассказ о происхождении с вычленением диахронических уровней, и имея в виду конкретные предания о «предистории»

родоплеменного устройства, нетрудно предположить, что приведенная выше классификационная схема может быть интерпретирована (с соответствующими изменениями и ограничениями) и в диахроническом плане, ср. параллели из других традиций, где в схемах подобного рода подчеркивается именно диахронический план при известной оттесненности синхронных отношений [11].

Дальнейшим развитием и усложнением классификационных принципов типа австралийских объясняются системы, подобные той, которую описывают исследователи племени североамериканских индейцев зуньи [12]. Эта система устроена таким образом, что все предметы окружающего мира в п р и н ц и п е могут быть перечислены [13] в соответствии с определенной процедурой, во-первых, и между ними возможно установление «степени родства», во-вторых. Мир зуньи, вписанный в пространство, разделенное на 7 районов (четыре горизонтальных: север — запад — юг — восток и три вертикальных: зенит — центр — надир), состоит из цепочек соотнесенных друг с другом элементов, принадлежащих к разным семантическим зонам (типа: север — ветер — воздух — зима...). Такая ситуация предельно облегчает числовое кодирование предметов [14], как и введение стабильных стандартных числовых классификаторов для совокупностей предметов, ср. ацтекские тетрады (4 страны света, фратрии, административных района столицы, части месяца, космические эпохи и т. д.) [15] или «семерки» у зуньи, соответствующие семи кланам (исследователи подчеркивают четкое соответствие между экзогамными кланами и числовой категоризацией у зуньи) [16].

Но, разумеется, классификационная функция чисел четче всего выступает в древнекитайской культурной традиции, где, однако, дать реальное истолкование числовым моделям гораздо сложнее из-за того, что она слишком глубоко уходит своими истоками [17], во-первых, и, кроме того, в ней достаточно рано был перейден некий порог, после которого началась полоса нумерологических спекуляций, уже не связанных непосредственно с архаичной числовой семантикой. Родилась целая философия чисел, нашедшая свое крайнее выражение у Чжай-Шеня (Tshai Chhen, 1167—1230), утверждавшего, что следование числам (шу) дает знание вещей и их начал, что Числа и Вещи неотделимы друг от друга, образуя континуум без начала и без конца [18]. Впрочем, «пифагорейская» нумерология в двух ее аспектах (о б щ е т е о р е т и ч е с к о м — числа управляют миром и п р а к т и ч е с к о м — конкретные числовые операции) началась в Китае существенно раньше, о чем свидетельствуют, например, два отрывка, содержащихся в «Да Дай Ли Цзы» (гл. 58 и 81; составлено, согласно традиции, по старым материалам между 73 и 49 гг. до н. э.) [19].

Но независимо от нумерологического мистицизма и задолго до его появления и расцвета в китайской традиции существовали определенные принципы, легшие в основу описания структуры мира и его происхождения. П е р в ы й

из этих принципов связан с дуализмом «инь—ян» («Yin—Yang», относительно которого нет необходимости выведения и объяснения его исключительно из древнеиранских источников, как предлагается некоторыми специалистами). Различиями между членами этой пары объясняли существование противопоставлений: между женским и мужским, слабым и сильным, темным и светлым, ночным и дневным, связанным с луной и связанным с солнцем, отрицательным и положительным. Учением об «инь—ян» задавался код структуры вселенной и открывались широкие перспективы нумерологических операций, весьма напоминающих пифагорейские теории чисел[20]. Второй принцип лежал в основе теории пяти элементов, являвшейся средством вторичной классификации и выводившейся в конечном счете из первичной классификации «инь—ян». Пять элементов (Дерево, Огонь, Земля, Металл и Вода) в разных старых сочинениях зависели от того, о каком «порядке» идет речь. Так, в «Космогоническом порядке» неизменна последовательность: Д → О → В → М → З, а в «Современном порядке»: М → В → Д → О → З и т. д.[21] Особенно характерны для понимания процессов становления и разрушения и, следовательно, для вскрытия механики развития две другие древнекитайские схемы — «Порядка взаимного порождения» (Сян сэн, *hsiang sêng*) и «Порядка взаимного преобладания» (или «разрушения») (Сян шэн, *hsiang shêng*). Первая из этих схем показана на рис. 2.

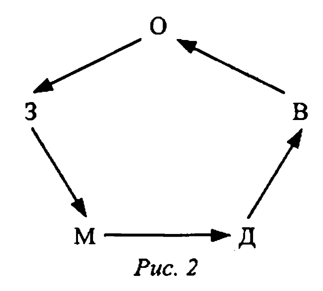


Рис. 2

Иначе построена вторая схема (рис. 3):

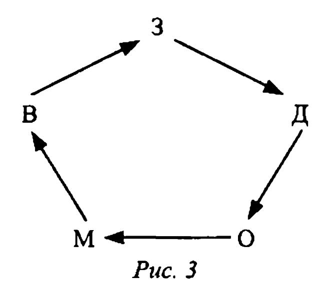


Рис. 3

В ней существенным является то, что каждый предыдущий элемент разрушает (преобладает над, побеждает) последующий элемент, будучи контролируемым со стороны предшествующего ему элемента в схеме (иначе говоря, Вода разрушает Землю, а Металл контролирует этот процесс, т. е. разрушает Воду, и т. д.). В этих схемах обращают на себя внимание четыре способа аранжировки элементов, соответствующие четырем основным аспектам мира с точки зрения его статических и динамических характеристик, и наличие пяти элементов, составляющих материальную основу мира и являющихся его мерой, указанием на фазу. Важность и актуальность этих схем подтверждается большим количеством древне- и среднекитайских текстов такого типа: «Почему пять элементов приходят к власти последовательно? Потому что они последовательно порождают друг друга. Отсюда каждый из них имеет свое начало и конец. Дерево порождает Огонь, Огонь — Землю, Земля — Металл, Металл — Воду, а Вода — Дерево...» (*Fêng Ju-Lan*, II, 22, 23, сообщение о диспуте конфуцианских мудрецов в 79 г. в Аньчане, называемое «Бо Ху-тун»); «1-е: Небо породило Воду; 2-е: Земля родила Огонь; 3-е: Небо породило Дерево; 4-е: Земля породила Металл; 5-е: Небо породило Землю; 6-е: Земля завершила Воду; 7-е: Небо завершило Огонь; 8-е: Земля завершила Дерево; 9-е: Небо завершило Металл; 10-е: Земля завершила Землю» (Дай Тин-хуай)[22]; «Металл может преодолеть Дерево... Земля может преодолеть Воду... Вода может преодолеть Огонь...» (Wên Tzu)[23] и т. п.

Эти тексты находят точные соответствия в других древних традициях (с той лишь разницей, что состав элементов и их порядок могут незначительно меняться). Ср. такие древнеиндийские примеры, которые особенно характерны для упанишад: «Поистине из этого Атмана возникло пространство, из пространства — ветер, из ветра — огонь, из огня — вода, из воды — земля, из земли — травы, из трав — пища, из пищи— человек» (Тайттирийя-упанишада I, 1, 2[24]); «Земля...; огонь...; воздушное пространство...; солнце...; небо... Это в восходящем порядке. Теперь — в нисходящем порядке. Небо...; солнце...; воздушное пространство...; огонь...; земля...» (Чхандогья-упанишада II, 2, 1—2)[25]; «Земля покоится на Воде, Вода на Ветре, Ветер на Пространстве...» (*Sāramati.* Ratnagotravibhāgaḥ)[26] и др.; ср. также перечни элементов с фиксированной последовательностью типа: «...вода — *arka.* То, что было пеной воды, затвердело, и это стало землей. Он изнурил себя. И от него... возник блеск, его сущность, который есть огонь» (Брихадараньяка-упанишада I, 2, 1)[27], ср. там же III, 6, 1; «вода — ветер — воздушное пространство...» или I, 5, 10 и сл.: «небо — земля — вода, солнце — огонь — луна» (ср. Чхандогья-упанишада I, 6, 1 и сл., или V, 12—17: «небо — солнце — ветер — пространство — вода — земля»; Тайттирийя-упанишада I, 3, 1—2: «земля — предшествующий элемент, небо — последующий элемент, воздуш-

ное пространство — соединение, ветер — средство соединения... Огонь — предшествующий элемент, солнце — последующий элемент, вода — соединение, молния — средство соединения»)[28].

Многочисленны примеры и из третьей великой культурной традиции древнего мира — древнегреческой. Ср. примеры из Гераклита: «Огонь живет смертью воздуха, а земля — смертью воды» (*Maximus Tyrius* XII, 4 p., 489)[29], где «живет смертью» (ζῇι θάνατον)[30] весьма близко к китайским выражениям, описывающим «Порядок взаимного разрушения», а порядок появления элементов З — О — В точно совпадает с последовательностью этих же элементов в китайской схеме. Ср. еще: «Смерть земли — рождение воды, смерть воды — рождение воздуха, [смерть] воздуха — [рождение] огня; и обратно» (*Marcus Aurelius* IV, 46)[31]; «Смерть огня — рождение воздуха, а смерть воздуха — рождение воды» (*Plutarchus*. De Ei Delphico, 18)[32]; «Душам смерть — воде рождение. Воде смерть — земле рождение. Из земли ведь вода рождается, а из воды — душа» (*Clemens*. Stromata, VI, 16)[33] и др.[34] Во всех этих и подобных им случаях через циклическое применение двух операторов ж и з н ь и с м е р т ь порождаются или разрушаются (как в аналогичных «порядках» в древнекитайской литературе) основные элементы мироздания. Таким образом, элементы задают не только актуальное членение мира, но и фазы его становления — разрушения (представление, типичное для циклических концепций вообще)[35].

Из учения об элементах в древнекитайской традиции следуют две примечательные особенности. О д н а из них состоит в канонизации числа п я т ь, ставшего, по крайней мере для философов Ханьской династии, эталоном описания наиболее существенных характеристик макрокосма и микрокосма (ср. кратность деления мира, число элементов, классов животных, органов чувств, внутренних органов, страстей, музыкальных нот, основных чисел и т. п.)[36]. Отмеченность п я т о г о места в пространственном плане связана с особым положением центра[37], ср. Чжун-го «Срединное Царство» как п я т ы й член среди четырех варварских земель, четырех морей, наконец, в центре земного пространства, представляющего собой квадрат (ср. далее — столица в центре Царства, «Алтарь Солнца» в центре столицы, который находится на четырехгранном холме, причем каждая его грань окрашена в особый цвет)[38]. Эта картина является как бы серией моделей мироздания, вложенных друг в друга, причем соблюдается принцип, согласно которому модель, лежащая ближе к центру, рассматривается как более сакрализованная[39]; ср. описания «Зала Судьбы» с четырехугольным основанием и круглой крышей (образ Земли и Неба, т. е. вселенского пространственно-временнóго «континуума»)[40]. Отмеченность п я т о г о места во временнóм плане видна из структуры пятилетних циклов, устроенных таким образом, что в первые

четыре года князья из разных областей съезжались к императору, а на пятый год сам император объезжал свои владения. Вторая особенность, связанная с учением об элементах, заключается в установлении символической корреляции между элементами ряда Д—О—З—М—В и элементами других основных семантических сфер в древнекитайской картине мира, ср. такие ряды, как: Дерево — весна — восток — кислый — козлиный (запах) — тигр — заяц или Вода — зима — север — соленый — гнилой — кабан — крыса и т. п.[41] Такие классификационные таблицы представляют собой нечто вроде сети отношений, являющейся языком описания мира и основой так называемого «координирующего» или «ассоциативного» мышления, характерного для культур рассматриваемого типа.

Следующим этапом было введение числовых показателей, соотносимых с основными элементами. «Хун фань», включенный Сыма Цянем в свой труд (IV, 219), приписывает Воде числовое значение 1, Огню — 2, Дереву — 3, Металлу — 4, Земле — 5 (ср. «Yue ling»: Земля — 5, Вода — 6, т. е. 5 + 1, Огонь — 7, т. е. 5 + 2, Дерево — 8, т. е. 5 + 3, Металл — 9, т. е. 5 + 4)[42]. Здесь же вполне отчетливо формулируется идея, повторяемая не раз в китайских источниках, что Вселенная организована с помощью чисел, что сама она не что иное, как иерархия вещей, что, следовательно, число управляет всем во Вселенной[43]. Такое отношение к числу, своего рода религиозный и научный культ числа, объясняет бурный расцвет нумерологических спекуляций, о котором уже говорилось выше, а также связь с числами, как и с элементами, практического аспекта в старом Китае (ср. связь царских династий с соответствующими элементами)[44].

Из подобного отношения к числу следует различная семантика членов числового ряда и некоторые особенности их употребления. Разумеется, эти особенности реализуются в самых различных культурных традициях и на разных этапах их развития, но корни этих особенностей отчетливо обнаруживаются еще в архаичных мифопоэтических представлениях, предшествовавших созданию мистических нумерологий уже на основе научных достижений. Для того чтобы дать представление о том, какие члены числового ряда и каким образом чаще всего семантизируются, можно привести несколько примеров, число которых, естественно, легко увеличить.

Семантизация членов противопоставления чет — нечет (в частности, через их связь с членами других противопоставлений) принадлежит к кругу наиболее хорошо известных фактов[45] и поэтому может быть здесь оставлена без рассмотрения.

Заслуживает внимания специфическая семантика числа один. В текстах наиболее древнего типа 1 или вовсе не появляется или встречается крайне

редко. При этом кажется оправданным предположение, что 1 означало, как правило, не столько первый элемент ряда в современном понимании структуры числового ряда, сколько ц е л о с т н о с т ь[46], главной чертой которой выступает н е р а с ч л е н е н н о с т ь. Эта гипотеза могла бы быть подтверждена рядом факторов: приписыванием числа 1 космосу в его первоначальном, недифференцированном состоянии, когда он описывается как целое, противопоставленное хаосу, в древних космологических схемах (см. об этом ниже), непосредственными данными отдельных исторических традиций[47], лингвистическими фактами и т. д. Между прочим, внимательный анализ выражения «в первый раз» в древних священных текстах заставляет отказаться от принятия того смысла, который свойствен этому выражению в современных языках и культурах. Можно думать, что «в первый раз» твердо связывалось с сотворением мира[48] в его целостности, и именно это и только это было первоначально единственным денотатом этого выражения, обозначавшего состояние, отделявшее стадию, не дифференцированную в пространственном и временно́м планах, от стадии, когда эта дифференциация началась. Лишь со временем идея н а ч а л а, первого члена ряда, стала преобладающей[49].

Семантика числа д в а не нуждается здесь в рассмотрении. Достаточно напомнить о роли этого числа в системе бинарных противопоставлений, описывающих мир, и о взаимодополняющих частях монады (м у ж с к о й — ж е н с к и й как два значения категории пола; Н е б о — З е м л я, д е н ь — н о ч ь как значения, принимаемые пространственно-временно́й структурой Космоса; две стороны в войне, игре, сделке, диалоге и т. п.) и о парности[50], т. е. принципиальной ч л е н и м о с т и, как преимущественном аспекте числа 2 (значение с у м м ы двух единиц остается долгое время затушеванным и малоактуальным)[51].

Сказанное о семантике 1 и 2 объясняет, почему в ряде языковых и культурных традиций 1 и 2 (или по крайней мере — 1) не рассматриваются как числа (а соответствующие им слова оформляются иначе, чем другие числительные). Первым числом в ряде традиций (в том числе и в древнекитайской) считается 3: оно открывает числовой ряд и квалифицируется как с о в е р ш е н н о е число (кит. *tch'eng*, лат. *numerus perfectus*[52] и т. п.); оно первое из чисел, порождаемых с помощью осознанной процедуры $(1+2=3)$[53]. Роль числа 3 как основной количественной константы в самых разных традициях хорошо известна. Возникает вопрос, чем объясняется то, что многообразные тексты неизменно обращаются к числу 3, когда речь заходит о главных параметрах макрокосма (три сферы вселенной, три высшие ценности, божественные троицы[54], три героя сказки, три члена социальной структуры и три социальные функции[55], три попытки или три действия, три этапа любого процесса[56], троекратное повторение[57] и т. п.), что число 3 трактуется как образ

некоего абсолютного совершенства[58]. С помощью числа т р и и под. организуются как отдельные фрагменты текста (ср.: *...t e r t i a dum Latio regnantem viderit aestas, | t e r n a q u e transierint Rutulis hiberna subactis | ...t r i g i n t a magnos volvendis mensibus orbes | ...Hic iam t e r centum totos regnabitur annos... Verg.* Aen. I, 165—172 и др.), так и целые тексты (трилогия и под.). Объяснение этому можно искать в свойствах самого числа 3, представляющего собой идеальную структуру с выделяемыми началом, серединой и концом. Эта структура легко становится т о ч н о й моделью сущностей, признаваемых идеальными, или же п р и б л и з и т е л ь н ы м образом любого явления, в котором можно выделить указанные три элемента[59]. Такой структуре поставлена в соответствие восходящая к архетипу и часто подсознательная тенденция к организации любой в р е м е н н о́ й последовательности посредством трехчленного эталона. Поэтому не случайно, что обычно троичные образы могут мыслиться разделенными во времени, как три фазы, или — в пространственном истолковании — как три сосуществующие ипостаси, допускающие такую трансформацию, при которой члены пространственного ряда, проецируясь на ось времени, образуют трехфазовую структуру. Отсюда понятно, что число 3 может служить идеальной моделью любого динамического процесса, предполагающего возникновение, развитие, упадок, или — в несколько ином плане — тезу, антитезу и синтез[60].

В отличие от динамической целостности, символизируемой триадой число 4 прообразует статическую целостность, идеально устойчивую структуру. Из этой особенности вытекает использование числа 4 в мифах о сотворении Вселенной и ориентации в ней (четыре стороны света, направления, четверка богов или четырехипостасные боги[61], четыре времени года, четыре века[62], четыре элемента и т. д.)[63]. Характерно, что в космогонических мифах четырехчленная модель выступает как реализующаяся в горизонтальной плоскости (в общем виде — север, восток, юг, запад), тогда как трехчленная соотносится с вертикальной осью (к общем виде — небо, земля, преисподняя). Упоминавшаяся выше космогоническая модель зуньи и является как раз соединением этих двух (четырехчленной горизонтальной и трехчленной вертикальной) структур, описывающих устойчивость мира, аспект его стабильности, с одной стороны, и его эволюции, динамичности, с другой стороны.

Весьма характерно, что в различных архаических традициях противопоставление т р и — ч е т ы р е интерпретируется не только как указание на соотношение основных структур, определяющих космологическую модель, но и как указание на м у ж с к о е и ж е н с к о е начало (в связи с этим уместно вспомнить проанализированные выше схемы, связанные с идеей п о р о ж д е н и я). Как правило, при такой семантизации числовых отношений н е ч е т н ы е числа связываются с м у ж с к и м началом (динамичность, актив-

ность), а четные с женским (устойчивость, инертность)[64]. Ср., например, факты, относящиеся к тунгусо-маньчжурам[65], к ряду угорских, самодийских, палеоазиатских народов Сибири, не говоря уж о китайской традиции. Однако в данном случае важнее наличие традиций, в которых именно три и четыре различаются как мужское и женское числа. Показательны примеры, отмеченные у нивхов Е. А. Крейновичем[66], или в ряде африканских традиций, обобщенные Г. Бауманом[67], где идея порождения, идеального состояния и т. п. связывается с синтезом двух чисел — трех и четырех.

Из суммы этих двух основных числовых параметров, засвидетельствованных практически во всех традициях, возникает число 7[68], о роли которого (ср. хотя бы 7 как выражение идеи Вселенной, как полный состав пантеона, как константу в описании мирового древа, как число дней недели и т. д.) написано так много[69], а из произведения 3 и 4 — число 12, также принадлежащее к наиболее употребительным числовым шаблонам[70]. Особо следует выделить образ малой приблизительности 3—4, трактуемой как конъюнкция этих двух основоположных чисел. Речь идет о многочисленных примерах, встречающихся в текстах разных видов и жанров, прежде всего в фольклорных и ритуальных[71], в раннелитературных памятниках с сильным фольклорным влиянием[72], в литературе религиозно-философского содержания[73], в художественной литературе[74], начиная с древности до настоящего времени, включая, в частности, и такие осознаваемые опыты, как те, что обнаруживаются в творчестве Гете[75].

С числом 7 в ряде традиций соперничает число 9, получаемое троекратным повторением триады[76].

Из сказанного выше, как и из литературы, посвященной этим числовым символам и их производным (ср. 33, 77, 99 и т. п.)[77], становится очевидной отмеченность названных чисел, сакральный их характер, подтверждаемый преимущественным употреблением их в специализированных мифологически-ритуальных контекстах[78]. При таком подходе элементы числового ряда не могут считаться независимыми и равноправными в том смысле, который актуален для современной точки зрения; они не определяются только положением, которое они занимают в числовом ряду. И сам числовой ряд оказывается негомогенным, поскольку члены его качественно различны. Иерархия числового ряда не исчерпывает сути отношений между его элементами. Такая концепция находится в полном соответствии с негомогенностью сакрализованного пространства и времени (ср. противопоставление *temps sacré* и *durée profane*[79]), отмечаемой как для ряда архаичных традиций, так и для религиозного сознания разных эпох. Этим объясняется оттеснение на периферию количественного аспекта чисел и, наоборот, преобладание качест-

венного («числа суть вещи»)[80]. Числа — результат проецирования внечисловых сущностей, образы единства в мире множественности и иллюзии. Даже когда числа служат для измерения (как полагает, судя по видимости, современный наблюдатель), их цель иная — соотнести данные масштабы с пропорциями Вселенной, включить измеряемое в числом не исчерпываемый, но числом выражаемый вселенский ритм («космический танец») и тем самым с помощью чисел вызвать (обнаружить, представить) образ перманентной структуры мира[81]. В этом смысле такое использование чисел аналогично ритуалам воздвижения мирового дерева, медитациям типа буддийских (когда мысль обращается на такие объекты, как: 1. земля, 2. вода, 3. огонь, 4. воздух ..., 40. 4 элемента и т. д., т. е. последовательно проходит весь «состав» Вселенной[82]), обращению к четкам (здесь числовой аспект особенно подчеркнут)[83] и т. д. Эти особенности чисел и всего числового ряда обусловили широкое использование их в гаданьях, предсказаньях, загадках (ср. широкий класс так называемых «числовых» загадок, где числами кодируются основные объекты макро- или микрокосма), заговорах, заклинаниях. Поскольку числа суть модель Вселенной в ее макрокосмическом и микрокосмическом аспектах и поскольку числа могут изменяться в зависимости от некоторых операций, совершаемых над ними, — постольку числа способны не только бесстрастно заглянуть в будущее, но и, нарушив статическое равновесие актуального состояния, спровоцировать случайное движение, заставить природу выявить отдельные свои тайны, идентифицируемые исключительно в условиях движения всей системы[84]. И самое интересное в том, что такой числовой *bricolage* в пределах мифопоэтических традиций оправдывал себя в высочайшей степени: действительность — настоящая и будущая (не говоря о прошлой) — послушно укладывалась в предначертанные рамки числовых структур.

В заключение — несколько примеров, почерпнутых из текстов, достаточно точно отражающих архетип (хотя бы в некоторых чисто формальных отношениях). Эти примеры могли бы не только подтвердить многое из сказанного выше, но и показать, что операции над членами числового ряда также считались сакрализованными, так как с их помощью актуализировался акт «космизации» Вселенной.

В разобранных выше текстах, где шла речь об элементах и их трансформациях, уже содержались намеки на некую концепцию порождения элементов мира согласно определенным правилам. Однако есть и более непосредственные свидетельства роли числовых операций в описании становления Вселенной. В разных традициях существуют тексты, построенные по катехетическому принципу. Их схема примерно такова: Первое (или во-первых, или что такое один/первое?) & Второе & Третье и т. д.

Образцом такого построения может служить уже упоминавшийся буддийский текст на пали «Kumārapañhaṃ» (где длина числового ряда равна 10). Анализ этого текста, данный в другом месте, показал, что организация текста далека от совершенства. В частности, синтаксические структуры фраз-ответов существенно различаются, развертывание плана содержания в каждом из десяти ответов трудно признать закономерным (значимое и обязательное соседствует с утверждениями, касающимися довольно второстепенных тем) и т. д. Одним словом, создается впечатление, что параллелизм формальной схемы и содержательных блоков не всегда последователен; что в архетипе такого рода текстов формальной структуре n, n + 1, (n + 1) + 1 и т. д. было поставлено в соответствие некое содержание, элементы которого воспроизводят примерно такую же цепь порождения. Эта содержательная структура могла быть упорядочена в соответствии с хронологической последовательностью процесса, моделируемого текстами такого рода, в соответствии с некоей логической концепцией или в зависимости от аксиологических критериев, действующих внутри данной системы представлений. Косвенным образом такая содержательная структура (при почти полной вырожденности формальной схемы — ситуация обратная той, что имеет место в «Kumārapañhaṃ») отражена в знаменитом прологе к «Шакунтале», где перечисляются восемь видимых форм Шивы (*yā sṛṣṭiḥ sraṣṭurādyā... yē dvē... aṣṭābhir...*):

Которое творение Творца первейшее, которое увозит жертву, возлитую, как установлено, и которое — *хотри.*

Которых два — устанавливающие время, сфера *шрути* которого — добродетель, которое пребывает, проникнув во все,

Которое называют основой всякого зародыша, которым живы живые существа,

Господь, связанный с этими (возникающий в этих...) восьмью видимыми формами, да защитит вас!

В этом отрывке перифрастически названы восемь форм, в которых существует Шива (вода, огонь, жрец, солнце и луна /соответственно — день и ночь/, эфир, земля, воздух-ветер). Связь с числовым принципом может быть усмотрена в итоговом упоминании восьми форм и, пожалуй, косвенным образом — в словах *первейшее, два.* Вместо чисел постоянно выступает анафорическое местоимение *yā(m), ye,* членящее текст точно так же, как числа в других сходных текстах. Такое членение может оказаться эквивалентным возможной реконструированной форме аналогичного текста, построенного по принципу: первое — ..., второе — ..., восьмое — ... (и впоследствии трансформированного в схему: которое /первое/ ..., которое ..., итого их — восемь). Весьма интересно, что первое место *sṛṣṭiḥ sraṣṭurādyā* в последовательности формальных членений текста соотносится с хорошо из-

вестными содержательными представлениями, согласно которым первым из созданных элементов, действительно, была вода [85]. Таким образом, правдоподобно, что архетип этого и аналогичных ему текстов содержал перечисление основных элементов космологической системы и что эти элементы могли вводиться в текст в порядке, соответствующем хронологической последовательности этапов сотворения этих элементов космической структуры [86].

Другой пример текста сходного типа принадлежит к совсем иной традиции. Речь идет об учении «Братьев Чистоты» (Ikhwān al-Ṣafā’), развивавшем некоторые идеи му’тазилизма, — конкретно, о той части текста энциклопедии (*Rasā’il*), в которой сотворение Вселенной и манифестация ее элементов, начиная с Творца и кончая человеком как последним звеном в цепи бытия, рассматриваются в связи с процессом порождения чисел от единицы и далее, ср.:

1. Творец — один...
2. Интеллект (*‘aql*) — двух родов...
3. Душа (*nafs*) — трех видов...
4. Материя (*hayūla’*) — четырех родов...
5. Природа (*ṭabī‘ah*) — пяти родов...
6. Тело (воплощение *jism*) — имеющее шесть направлений (верх, низ, перед, зад, левое, правое).
7. Сферы — семь планет.
8. Элементы — обладающие восьмью качествами (земля — холодное и сухое, вода — холодное и мокрое, вода — теплое и мокрое, огонь — теплое и сухое).
9. Существа этого мира — их девять (три царства — ..., каждое из которых делится на три части) [87].

При большом сходстве с текстом «Kumārapañhaṃ» в приведенном отрывке числовой принцип является не только (или даже — не столько) элементом композиции, но и элементом содержания, поскольку каждый последующий объект количественно равен предыдущему плюс единица (n, n + 1 и т. д.) и, кроме того, указывает на бо́льшую (чем в предыдущем звене цепи) степень материализации, конкретности, «оплотнения». Поэтому не лишено оснований предположение, что чисто композиционная структура текстов, подобных «Kumārapañhaṃ», построенная по принципу возрастания числового ряда, некогда могла быть мотивирована и содержательно, скорее всего — какой-нибудь схемой космогонического типа. Такое предположение кажется правдоподобным, поскольку космогонические схемы принадлежат к кругу наиболее распространенных типологических текстов с использованием чисел (ср. роль чисел в ведийской, буддийской или джайнской космологии) [88]. Помимо этого, тексты такого содержания проще всего мотивируют композицию, основанную на возрастании членов ряда. Видимо, этот факт часто оста-

ется незамеченным, особенно в тех случаях, где числа не выступают явно (или выступают с лакунами). Характерное свидетельство этому манихейская космология в разных ее вариантах, ср. реконструированную схему, основанную на материалах Теодора Бар Кхони[89]:

1. Нулевое состояние (одно. — *В. Т.*).
2. Принцип Добра (он же — Отец Величия) и принцип Зла (два. — *В. Т.*).
3. Четыре ипостаси Отца Величия[90] (четыре. — *В. Т.*).
4. Пять сущностей — разум, рассудок, мысль, размышление, воля (пять. — *В. Т.*)

и т. д. вплоть до Первочеловека (*nâsâ qadmâyâ*) с дальнейшей заменой его Троицей (ср. параллели у гностиков, Иринея, Бардесана и др.)[91].

Однако существуют еще более убедительные примеры текстов, организованных по числовому принципу, приложенному к космогонической тематике. Речь идет о таких текстах, как, например, «Речи Вафтруднира» (Vafþrúðnismál 20—39) из «Эдды» или «Риваят» (52). Первый из этих текстов построен в виде вопросов и ответов (всего их десять), сопровождаемых нумерацией. Ср.: «Дай первый ответ... как создали землю, как небо возникло?.. — Имира плоть стала землей... небом стал череп... — Второй дай ответ... луна как возникла... как создано солнце? — Мундильфёри зовется отец солнца с луною... — Дай третий ответ... откуда начало дня... и ночи..? — Деллингом звать день породившего, Нёр — ночи отец... — Дай четвертый ответ... кто создал зиму и теплое лето..? — Виндсваль дал зиму, а Свасуд — лето...» и т. д. Содержательно этот текст описывает последовательность становления важнейших элементов мира (диахронический план, который может быть, однако, легко трансформирован в синхроническую плоскость). По-видимому, правы те, кто видит в «Речах Вафтруднира» отзвуки языческой эпохи — катехетически построенный диалог жреца и учеников (с приемами мнемотехники), восходящий к ритуальному диалогу[92]. Существенно также и то, что это же самое космологическое содержание (приблизительно в той же последовательности) изложено в пределах того же самого памятника, но уже в монологической форме, а именно в «Прорицании вельвы» (Vǫluspá).

Тексты такого же типа известны или могут быть реконструированы и в других традициях. Ср., например, пехлевийский текст из «Rivayat» 52, где говорится о том, что Ормузд'у (*Ohrmazd*) было более трудно, чем воскрешение, сделать следующее: «...во-первых, установить Небо, во-вторых, установить Землю, в-третьих, привести в движение Солнце, в-четвертых, привести в движение также и Луну, в-пятых, привести в то же время в движение звезды, в-шестых, заставить произрастать из земли полезные злаки, в-седьмых, придать разным родам растений их специ-

фический запах и вкус, в-восьмых, вложить в растения огонь, который бы их не сжигал, в-девятых, создать младенца в лоне матери, в-десятых, сотворить птиц в воздухе, в-одиннадцатых, заставить течь воды, в-двенадцатых, (сотворить) облако, тело которого *mēnōk*, но которое несет воду *gētē*»[93].

Вероятно, этот текст не является верным отражением прототекста. Во всяком случае, то же содержание передается *in extenso* в «Бундахишне» в вопросо-ответной форме, но без числового сопровождения: «Вот как сказано: Зороастр (*Zartuxšt*) спросил у Ормузда (*Ohrmazd*): “Откуда восстановят они тело, развеянное ветрами и унесенное водами? Как случится воскрешение?” — Он ответил: “Когда я создал Небо, которое не поддерживает ни один столп, *mēnōk*'ское с широкими пространствами, сияющее, из вещества расплавленного металла; и когда я создал Землю, которая несет всякую материальную сущность...; когда я заставил вращаться в воздушном пространстве Солнце, Луну и звезды в сияющем обличьи, когда я создал злаки...; когда я дал растеньям различную окраску, когда я дал растеньям... огонь в скрытом виде, когда во внутренностях матери я создал младенца...; когда я предписал воде течь, когда я создал *mēnōk*'ское облако, которое несет воду *gētē* и заставляет ее изливаться дождем, где ему захочется, когда я создал птиц...; — когда я создал каждое из этих творений, это было мне гораздо труднее, чем воскрешение...”»[94] Еще более очевидна вопросо-ответная форма (в приложении к тому же содержанию) в отрывках из «Zātspram»[95], а также в ряде других сопоставимых с этим текстов[96].

На основании приведенных среднеиранских текстов можно предложить реконструкцию их архетипа, который, видимо, характеризовался бы теми же признаками, что и «Речи Вафтруднира» (числовой ряд, вопросо-ответная форма, последовательность этапов сотворения мира)[97]. Разумеется, что тексты сходного типа существуют и в других традициях, хотя одновременное наличие всех основных признаков встречается нечасто. Тем не менее именно числовой принцип организации даже при дегенерации первоначальной его семантики во многих текстах сохраняется. Ср., например, начало Книги Бытия (I, 3—31):

«И сказал Бог: да будет свет; и стал свет. И увидел Бог свет, что он хорош; и отделил Бог свет от тьмы. И назвал Бог свет днем, а тьму ночью. И был вечер, и было утро: день один... И создал Бог твердь; и отделил воду... И назвал Бог твердь небом...: день вторый. И назвал Бог сушу землею... И сказал Бог: да произрастит земля зелень ... дерево плодовитое...: день третий. И сказал Бог: да будут светила на тверди небесной, для отделения дня от ночи... И создал Бог два светила великие...: день четвертый. И сказал Бог: да произведет вода пресмы-

кающихся, душу живую; и птицы да полетят над землею...: день пятый... И создал Бог зверей земных... И сотворил Бог человека по образу Своему...: день шестый (и далее: И благославил Бог седьмый день. II, 3)»[98].

Известной параллелью к семидневному (6 + 1) циклу творения является мотив, в котором демиургом выступает гагара (или другая водоплавающая птица). Этот мотив, чрезвычайно широко распространенный на пространствах Евразии и Северной Америки, характеризуется гипертрофией числового принципа при забвении его старых семантических связей. Первоначальная форма мифа, как она была реконструирована В. Шмидтом[99], выглядит следующим образом:

Сначала	ныряет	в море	одна	птица	и остается	там	один	день
Потом	ныряют	»	две	птицы	и остаются	»	два	дня
»	»	»	три	»	»	»	три	»
»	»	»	четыре	»	»	»	четыре	»
»	»	»	пять	птиц	»	»	пять	дней
»	»	»	шесть	»	»	»	шесть	»
»	»	»	семь	»	»	»	семь	»

В результате мир в целом оказался сотворенным.

В своих истоках с подобными текстами тесно связаны и такие, в которых изображаются путешествия в «верхний» (на Небо) или в «нижний» (в Подземное царство) миры. Тексты такого рода известны в современных шаманских традициях (ср. проводы душ умерших в «верхний» или «нижний» миры, соответствующие путешествия шаманов, воспитание души великого шамана в гнездах, расположенных на семи или девяти ветвях — снизу вверх — шаманского дерева, описание ветвей мирового дерева и т. п.)[100], в ряде архаических культур[101] и, наконец, в литературных произведениях жанра *peregrinatio*, наиболее блистательным образцом которого служит «Божественная комедия» Данте[102]. Тексты такого рода могут рассматриваться как своего рода повторение (или воспоминание) этапов сотворения мира или как актуализация структуры мира, переход из диахронического ряда в синхроническую плоскость. Причем этот процесс может быть интериоризирован и стать индивидуальным религиозно-психологическим опытом человека (в данном случае — шамана). Числовая схема в таком случае не только мнемотехническое средство, но и абстрактная запись самого процесса повторения, а через него — в конечном счете и воспроизведения акта творения (в этой связи уместно напомнить роль четок при медитации, в частности при достижении состояния транса; обычно число элементов, из которых состоят четки в полном их варианте, кратно семи или девяти, ср. 84, т. е. 7 × 12, у шиваитов; 108, т. е. 9 × 12, у вишнуитов и т. п.; само число 12

составлено из множителей 3 и 4, которые в сумме дают 7; ср. также другие числовые параметры в этих и некоторых смежных традициях [103]. В том, что такая интерпретация этих текстов правильна, убеждают некоторые «промежуточные» тексты, в которых космогонический фон сочетается со счетом до семи, отмечающим каждый шаг творения; при этом в таких текстах описывается не сотворение мира, а создание — уже в историческую эпоху — одного из прообразов мира. Речь идет, в частности, о проанализированном в другом месте тексте на цилиндре А из Лагаша, посвященном строительству семиэтажного зиккурата (функционально сопоставимого и с шаманским деревом из семи ветвей и с семичленной — в пространственном и временно́м отношении — структурой мира). Этот текст, организуемый фразами «он построил этаж», «он построил второй этаж» и т. д. вплоть до «он построил седьмой этаж», описывает этапы построения зиккурата, каждый из которых соотносится с соответствующим этапом творения мира (ср. параллели из Книги Бытия) [104].

Наконец, в связи с рассматриваемым здесь вопросом нельзя пренебрегать и некоторыми относительно поздними текстами, возникшими, видимо, на пересечении разных культурных традиций, как, например, «Стих о Голубиной книге» или его апокрифические источники («Беседа трех святителей», «От скольких частей создан был Адам», «Вопросы Иоанна Богослова на горе Фаворской»), не говоря уж о предполагаемых более далеких источниках (видимо, иранско-манихейского круга). В этих текстах несколько трансформированное космологическое содержание сочетается с вопросо-ответной формой, и, следовательно, они весьма близко напоминают цитированные выше древнесеверные и среднеиранские тексты. К тому же, основываясь на анализе разных версий «Стиха о Голубиной книге» и связанных с ним текстов, можно высказать предположение, что некогда и здесь существовал числовой принцип организации [105].

Таким образом, чаще всего приходится иметь дело с дегенерированными текстами двух родов: или при сохранении содержания разрушается числовая структура композиции, или при сохранении последней изменяется содержание текста (в таких случаях в числовом принципе обычно видят чистую мнемотехнику, не предполагая ее вторичного характера). Тем не менее известны тексты с предельно точным сохранением и композиционной, и смысловой структуры. Отчасти они упоминались выше (тексты, описывающие элементы и др.). Поэтому здесь стоит привести лишь один из числа наиболее убедительных (причем таких, где числовой принцип гипертрофирован и тесно связан с идеей порождения; из таких текстов относительно легко выводятся тексты с десемантизированным числовым принципом, см. ниже). Речь идет об основоположном даосском трактате «Дао Дэ цзин» Лао-цзы и комментарии к

этому тексту Хэшан гуна: «Дао породил Один. Один породил Два. Два породило Три. Три породило десять тысяч существ. Десять тысяч существ несут инь на своих плечах и обнимают ян» («Дао Дэ цзин», 42).

«То, что породило сначала *Дао* (Высший Принцип), это единство, из которого происходят инь и ян. Инь и ян производят Три Дуновения — энергии: Чистое, Нечистое и Смешанное, которые в свою очередь образовали соответственно Небо, Землю и Человека. Небо и Земля вместе породили десять тысяч существ...» (Хэшан гун)[106].

Сопоставление текста и комментария позволяет реконструировать текст архетипа, в котором цепь порождения чисел соотнесена с цепью порождения основных элементов космической структуры.

На основании подобных текстов восстанавливаются схемы двух типов (рис. 4, 5).

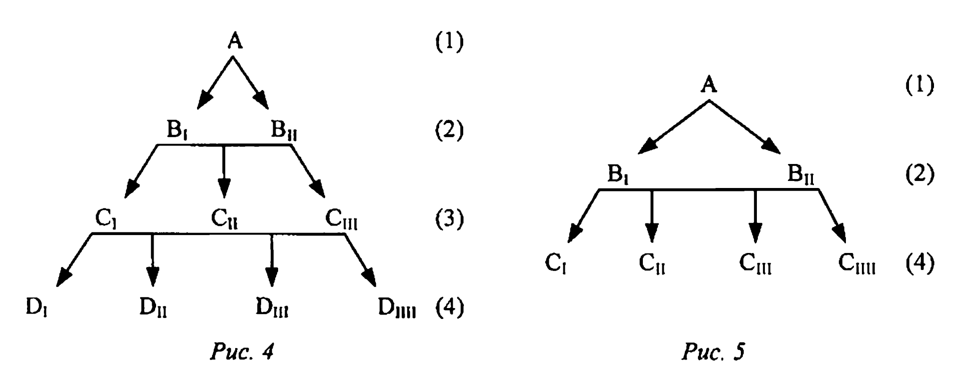


Рис. 4 *Рис. 5*

Естественным образом напрашивается сопоставление этих схем со схемами, приведенными в начале статьи. Вместе с тем возникает вопрос (по крайней мере, применительно к числовым текстам космогонического содержания) о соотношении синхронического и диахронического аспектов в описаниях такого рода. Дело в том, что каждый содержательный блок омонимичен постольку, поскольку в нем присутствуют одновременно два утверждения: одно — относящееся к синхроническому аспекту, другое — относящееся к диахроническому аспекту. Схема на рис. 4, имеющая следующий вид в линейной записи: 1 (A) → 2 (B_I & B_{II}) → 3 (C_I & C_{II} & C_{III}...), переводится на язык синхронии как «один объект порождает два объекта, два объекта порождают три объекта...» (ср. «Дао Дэ цзин», 42), а на языке диахронии та же последовательность означает: «первый шаг порождает второй шаг, второй шаг порождает третий шаг...». Иначе говоря: «один объект на первом шаге порождает два объекта, два объекта на втором шаге порождают три объекта...» Этот вывод основан на элементарной логике схе-

мы и на правилах чтения этой схемы. К счастью, есть убедительные свидетельства правильности такой интерпретации, почерпнутые из языковых данных. Применительно к ряду старых китайских текстов подчеркивалось их безразличие к различению количественной и порядковой функции чисел. Так, в отрывке Цзочжуань (С III, p. 327), построенном по числовому принципу (от 1 до 9), согласно проницательному указанию М. Гране, нельзя переводить ни «первое — это дуновение...», ни «одно — это дуновение...», а исключительно следующим образом: 1 (= Unique et un premier lieu est le) Souffle (*k'i*). 2 (= Deux et en second lieu sont les) Ensembles [(*ti*) que forment en s'affrontant comme le Yang et le Yin...]. 3 (= Trois et en troisième lieu sont les) Modes... 4 (= Quatre et en quatrième lieu sont les) Emblèmes и т. д. вплоть до девяти[107]. Разумеется, существуют древнекитайские тексты с широким использованием нумерологии, организованной, однако, менее строгим образом (как формально, так и содержательно), см., например, «Ши Цзин» («Книга песен»).

Еще меньше связан с содержанием числовой ряд в таких текстах, как шумерская надпись из Туммаля, посвященная Нинлиль[108], или некоторые манихейские гимны[109] (не говоря уж о буддийских текстах). Для этих текстов характерно сочетание строго проводимого числового принципа с содержанием, которое хотя и не расчленяется числовыми показателями, как в описанных выше случаях, но в совокупности связано с космологической темой или с ее трансформациями, или эквивалентами (например, описание ипостасей божества, его свойств, нравственных ценностей и т. д.)[110].

В еще более автоматизированном виде принцип порождения элементов числового ряда используется в многочисленных сказочных сюжетах. Как правило, это имеет место в формульных и кумулятивных сказках, построенных в виде цепочки из чисел или объектов[111]. Особенно показателен в этом отношении сюжет № 2010 (*Ehod mi yodea*; *One*; *Who knows?*), в котором перечисляются числа от 1 до 12 или от 12 до 1[112], последовательно связываемые с предметами (обычно) сакрального характера. Иногда эти предметы (хотя бы в части их) находятся в отношении порождения последующего предыдущим (ср. № 2013: Однажды жила женщина, у нее был сын, у сына были...). Известны сюжеты, где цепь образуют не числа, а серии взаимоисключающих объектов (№ 2014). Наконец, особый круг сюжетов связан с обыгрыванием числового принципа при полной дегенерации первоначальной содержательной схемы (введение подчеркнуто «низких» или совершенно не связанных друг с другом объектов) или с доведением числового принципа до крайности (ср. так называемые «бесконечные» сказки с регулярным «зацикливанием», например, № 2300). Заслуживает внимания то обстоятельство, что некоторые из текстов (космологических, сказочных, счетных и т. д.), построенных по

принципу последовательного порождения членов числового ряда или предметов, характеризуются особой звуковой организацией, объединяющей соседние блоки [113]. Сходный прием обнаруживается в монологе ведьмы из «Фауста» (I, 2540—2552):

Du musst verstehn!
Aus e i n s mach z e h n,
Und z w e i lass gehn,
Und d r e i mach' gleich,
So bist du reich.
Verlier die vier!
Aus f ü n f und s e c h s,
So sagt die Hex',
Mach s i e b e n und a c h t,
So ist's vollbracht:
Und n e u n ist e i n s,
Und z e h n ist keins.
Das ist das Hexen Einmaleins [114].

Те же принципы организации текста в особенно обнаженном виде выступают в магических заклинаниях и заговорах, в молитвах и просьбах, когда подчеркивается прагматическая цель произнесения подобных текстов. В другом месте анализировались славянские заговоры типа: *Чорен ворон, ци много у цябе чарвей? — Дзевяць, а з дзевяци восем, а з восьми сем, а с сями шесь, а с шасьци пяць, а с пяци чатыре, а с чатырех три, а с трех два, а з двух одзин, а с одного и нигóднаго* (*Романов.* Бел. сборн., вып. V, № 58) и под. [115]; ср. также остяцкие молитвы: *Ты семиричный Бог, шестиричный Бог*... [116] и многие другие тексты, связанные с последовательным движением по числовому ряду [117]. Но даже и в самых, казалось бы, примитивных и вырожденных случаях употребления числового ряда, как, например, в детских считалках (или счетных играх), можно иногда обнаружить следы прежней семантической приуроченности [118]. Особенно интересна ситуация с числовыми текстами, в которых числа так или иначе связаны с пальцами: тексты, обычно считающиеся вырожденными, типа *Большой палец — один* (*первый*), *указательный палец — два* (*второй*), *средний палец — три* (*третий*) и т. д. (ср., кстати, частое во многих языковых традициях обозначение пальцев руки именно по этому принципу), как и «восходящие» и «нисходящие» тексты типа *один палец → два пальца → три пальца*... или *пять пальцев → четыре пальца → три пальца*, находят свое отдаленное соответствие в известном древнеегипетском заклинании, в котором царь, чтобы переправиться в потусторонний мир, вынужден прочесть стихотворение, состоящее из стихов, последовательно соотнесенных с пальцами (при этом каждый из пальцев имеет определенное числовое значение, вытекающее из принципа «пальцевого» счета, широко известного в Древнем Египте и в ряде других архаичных культур) [119]. Существенно, что есть тексты, где пальцы последовательно отождествляются с «превращенными» детьми (= сыновьями Громовержца в сюжете «основного» мифа): первый, второй ... , последний (мизинец = младший сын, мальчик-с-пальчик) [120]. Последний этап

дегенерации — считалки с полным или частичным забвением моментов числового ряда и отсутствием какого бы то ни было содержания (вместо этого нередко вводятся исключительно ономатопеические слова, рифмующиеся с остатками чисел или их вырожденными эквивалентами[121].

Вместе с тем существуют и такие жанры народной словесности, где число выступает в отнесении к основным объектам космологической модели мира — вселенная, год, мировое дерево, основные параметры космических зон и т. п. Типичны числовые загадки о годе, одновременно описывающие, по сути дела, и мировое дерево. Ср., например: *Стоит столб до небес, на нем двенадцать гнезд, в каждом гнезде по четыре яйца, в каждом яйце по семи зародышей*, или: *Выросло дерево от земли до неба, на этом на дереве двенадцать сучков, на каждом сучке по четыре кошеля, в каждом кошеле по шести яиц, а седьмое красное*, или: *Вышел старик-годовик, махнул рукавом, и полетели двенадцать птиц, у каждой птицы по четыре крыла, в каждом крыле по семь перьев, каждое перо с одной стороны черное, а с другой белое*, и т. п.[122] Нередки загадки того же типа, строящиеся как описание дома: *Стоит дом в двенадцать окон, в каждом окне по четыре девицы, у каждой девицы по семь веретен, у каждого веретена свое имя*[123]. Некоторые из подобных загадок сохраняют лишь числовой каркас и элементарную предикацию: *Один по двенадцати родил, а двенадцать семь породили, из семерых четыре выросло*[124]. Другие, напротив, упрятывают числовые отношения внутрь (ср. эпиграмму-загадку, вкладываемую в уста Ниобеи: *Сколько у Скиллы зениц, о стольких я плачу зеницах*... и т. д. в отнесении к семерым дочерям и семерым сыновьям Ниобеи, пораженным Аполлоном и Артемидой[125]).

Изложенные выше соображения относительно роли чисел и операций над ними в архаичных культурных традициях заставляют думать, что некогда Число и Счет были сакрализованными средствами ориентации и «космизации» Вселенной. С их помощью всякий раз, когда это было нужно, репродуцировалась структура Космоса и место человека в ней. Появление счетно-хозяйственных текстов относится к типологически более поздней стадии, когда члены числового ряда утратили свои прежние функции, а сам числовой ряд стал гомогенным. Дискуссии о соотношении Числа и Слова, математики и поэзии, — также удел более позднего времени. И здесь, в заключение, уместно, пожалуй, напомнить не столько о тех, ставших тривиальными, попытках противопоставить одно другому, сколько о двух тенденциях, представляющих собой реакцию на эти попытки, хотя сами эти тенденции нередко воспринимаются как взаимоисключающие.

С одной стороны, речь идет о стремлении увидеть за Словом Число, представить поэзию и искусство в виде своего рода математики (или описать

их через нее). Родословная этого направления берет начало в основном принципе математической эстетики пифагорейцев — сущность красоты кроется во внутренних числовых отношениях. Сам же этот принцип естественным образом вытекает из более общих принципов, суть которых в том, что принципы математики являются принципами всех вещей, что числа обладают бо́льшими сходствами с вещами (существующими и возникающими), чем огонь, земля или вода, что все вещи по своей природе моделируются числами, и т. п.[126] Следующая крупнейшая фигура в развитии этого направления — Блаженный Августин, синтезировавший в своем неопифагорействе идеи, связанные с числом и гармонией и восходящие к пифагорейцам, Платону (ср. особенно диалог «Тимей»), Плотину. Учение Августина о роли числа в сотворении мира, о числе как принципе духовного развития, о математике как критерии эстетики, об эстетически совершенных числах и т. п. надолго определило развитие раннехристианской эстетики («христианский пифагореизм»)[127]. Любопытно, что многие идеи такого рода (хотя и возникшие, по крайней мере отчасти, из другого источника) выдвигались такими видными представителями искусства Нового времени, как Малларме или Валери[128]. Ср. также законченную формулировку, согласно которой «poetry is a sort of inspired mathematics» (Эзра Паунд). Проблема числа и его соотношения со словом была весьма популярна и в русском символизме, и в следующих за ним по времени направлениях (Брюсов, З. Гиппиус[129], Вяч. Иванов, Гумилев и др. — вплоть до нумерологического мистицизма Хлебникова)[130]. Новейшие попытки приложения математических (в частности, количественных) методов к анализу произведений поэзии и искусства основаны, естественно, на признании этого направления во взгляде на отношения числа и слова, поэзии (шире — искусства) и математики.

С другой стороны, не менее постоянно стремление семантизировать число[131], т. е. вернуть ему ту роль, которую оно играло в архаичных, мифопоэтических культурах. Это стремление реализуется в той области человеческой деятельности, в которой, как в заповедном месте, сохраняются (или возникают каждый раз заново в цикле вечного возвращения) достижения архаической эпохи, — в поэзии и искусстве.

Один из ярчайших примеров — творчество Достоевского[132]. Так, в «Преступлении и наказании» общее количество чисел (около 2000 употреблений) так велико, что иногда создается впечатление о принудительном характере употребления числовых показателей. Густота чисел в ряде случаев столь велика, что текст выглядит как какой-нибудь счетный документ или пародия на него. Обращает на себя внимание разнообразие в использовании чисел; подчеркивается их случайный, меркантильно-профанический, неэстетический характер (дроби), сугубая «количественность» и т. д. В этом смысле Достоев-

ский десакрализует, дегармонизирует архаичные представления об элементах числового ряда таким же образом, как это делал Рабле. Различия состоят в том, что Рабле профанирует число, доводя его до абсурдной (и потому неправдоподобной) точности и связывая его с низкой темой (260 418 человек, потонувших в моче), а Достоевский достигает сходных целей безразлично-равнодушным, часто монотонным употреблением числа (ср. в непосредственном соседстве: в *двух* шагах… *второй* дом… при *втором* повороте… в *двух* шагах… *две* улицы… *второго* этажа… *двое* работников… *оба* молодые парни… или: да в *третий*… *три* раза… *три* раза… крикнул *третий*… через три дома… шагах в *тридцати*… и т. п.). Вместе с тем в ряде случаев ярко обнаруживаются и мифопоэтические числа (с подчеркиванием их «качественных» свойств, символизмом, обыгрыванием плана выражения и т. п.). Прежде всего речь идет о *семи*. Сам роман семичленен (6 частей и эпилог), первые две части состоят из *семи* глав каждая. Роковое событие, отнесенное ко времени после *семи* часов, было предопределено и пережито еще накануне, когда последним, все решившим импульсом было услышанное и отозвавшееся всюду, где возможно, *семь*: «— Приходите-то завтра, часу в *семом-с*… Посмотрю я на вас, со*всем*-то… *мой* со*вет*… и *сес*трица *сами*… — В *семом* часу… *само*лично… — И *само*варчик постав*им*… *С мес*та… не*замет*но… *сме*нилось ужа*сом*… ровно в *семь* часов… ровно в *семь* часов… как приговоренный к *смерти*… в*сем* сущест*вом*…» Тема *семи* подчеркнута в эпилоге, особенно в самом конце его, но уже не как предвестье гибели, а как указание пути к спасению: «Им оставалось еще *семь* лет, а до тех пор столько нестерпимой муки и столько бесконечного счастия!.. *Семь* лет, только *семь* лет! В начале своего счастия, в иные мгновения, они оба готовы были *смо*треть на эти *семь* лет, как на *семь* дней…» И эти *семь* лет (словно *семь* ослепительных дней) непохожи до полной противоположности на *семь* лет, прожитых Свидригайловым с Марфой Петровной, о чем *семь* раз упоминает Свидригайлов [133]. Значимость *семи* несомненна и в других местах романа: «Недели через три на *седьмую* версту, *милос*ти про*сим*! Я кажется *сам* там буду», — думает Раскольников о предстоящем. Это расстояние перекликается с другим — он даже знал, сколько шагов от ворот его дома: «ровно *семьсот тридцать*» (700 + 30), хотя оба эти пути разнонаправлены [134].

Число *четыре*, в сумме с *тремя* образующее *семь*, также относится к отмеченным у Достоевского и, более того, ключевым хронотопическим индексам. Максимальная сакральность *четырех* обнаруживается в ритуальном клише: «Стань на перекрестке, поклонись, поцелуй сначала землю… поклонись всему свету *на все четыре стороны* и скажи всем…», а также в сцене чтения притчи о Лазаре, сыгравшей столь важную роль в будущем возрождении Раскольникова: «— Не там смотрите… в *четвертом* Евангелии;

...“Господи! уже смердит, ибо *четыре* дни, как он во гробе”. Она энергично ударила на слово *четыре*». Поразительно устойчив в романе образ *четырех*-этажных домов, неоднократно воспроизводимый и в других его романах, повестях, рассказах, и *четвертого* этажа (ср. дом старухи, дом Козеля, дом Раскольникова; дом, во дворе которого были спрятаны вещи, т. е. *четыре* футляра; дом, где помещалась контора, в *четверти* версты от Раскольникова), ср. *четвертую* по порядку комнату, куда пришел Раскольников, разговор о *четырех*месячной неуплате долга, неправильный *четырех*угольник Сониной комнаты и т. п. Эта *четырех*членная вертикальная структура семантически приурочена к мотивам узости, ужаса, насилия и нищеты и тем самым противопоставлена *четырехчленной* горизонтальной структуре (на все *четыре* стороны), связываемой с идеей простора, доброй воли, спасения. Этот второй, сакральный аспект чисел, противопоставленных профаническим и профанизирующим числам, годным лишь для «низкой жизни», снова возвращает нас к архаическим схемам мифологического сознания и, в частности, к практике ритуальных измерений основных параметров мира. И у Достоевского число введено в мир и определяет не только размеры, но и высшую суть его. Для приближения к ней, проникновения в нее необходима полнота жизни. Образ этой жизненной полноты человеку, охваченному отчаянием, является через воспоминание, память, которые противостоят и косной стихии забвения. Жизнь и память, так понимаемые, составляют высшие ценности и для Достоевского, и для мифологического сознания.

Рассматривая роль и функцию чисел и числовых измерений в великих произведениях искусства, всегда следует помнить о том уровне высокой напряженности, где пушкинское *...Звуки умертвив, | Музыку я разъял, как труп. | Поверил | алгеброй гармонию...* (начальный монолог Сальери) не только не противоречит символике семантизированных чисел «Пиковой дамы», но, напротив, сливается с нею в стремлении к единой цели.

Примечания

[1] См.: *Bourbaki N.* L’architecture des mathématiques. Les grands courants de la pensée mathématique. — Cahier du Sud, 1948, p. 35—47.

[2] В данном случае под культурами архаичного типа целесообразно понимать широкий круг текстов, отвечающих следующим требованиям: 1) слова для обозначения числа уже могут выступать самостоятельно (в отличие, например, от некоторых языков Океании или Австралии, ср. язык *kiriwina* на Тробриандских островах в Меланезии, описанный Б. Малиновским; на этом языке невозможно выразить абстрактную идею числа, как и указательности или адъективности; ср. еще: *Sommerfelt A.*

La langue et la société. Caractères sociaux d'une langue de type archaïque. Oslo, 1938, p. 70); 2) сама система не является дефектной (ср., например, языки с тремя или четырьмя числительными; см.: *Boas F.* The Mind of Primitive Man. N. Y., 1938, p. 218; более продвинутый образец см. в кн.: *Boas F.* Contributions to the ethnology of the Kwakiutl. N. Y., 1925, p. 56—59 и др.); 3) но числа еще не полностью десемантизированы (как в культурах современного типа, утративших неоднородность членов числового ряда). Ср., например: *Thurnwald R.* Zählen. — Eberts Reallexikon der Vorgeschichte, Bd. XIV, s. v.; *Cassirer E.* Philosophie des symbolischen Formen, Bd. 1. Berlin, 1923, S. 180 и сл.; *Fettweis E.* Das Rechnen der Naturvölker. Leipzig — Berlin, 1927; *Hartner W.* Zahlen und Zahlensysteme bei Primitiv- und Hochkulturvölkern. — Paideuma, II, 1942, S. 268 и сл.; *Barthel T. S.* Zählweise und Zahlenglaube der Osterinsulaner. — Abhandlungen und Berichte des Museums für Volkerkunde Dresden, Bd. 21. Berlin, 1962, S. 1—22. Из работ общего характера ср.: *Bischoff E.* Mystik und Magie der Zahlen. Berlin, 1920; *Rickman J.* Number and the Human Sciences. — Psychoanalysis and Culture. Essays in Honor of Géza Róheim. N. Y., 1951, p. 150—155; и особенно: *Menninger K.* Number Words and Number Symbols. A Cultural History of Numbers. Cambridge. Mass. — London, 1970; см. также: *Ван дер Варден Б. Л.* Пробуждающаяся математика. Математика Древнего Египта, Вавилона и Греции. М., 1958; *Нойгебауэр О.* Точные науки в древности. М., 1968 и др. К более архаичному состоянию ср.: *Фролов Б. А.* Числа в графике палеолита. Новосибирск, 1974. — Настоящая работа была написана в 1967 г. При подготовке к публикации 1980 г. она была дополнена, главным образом за счет указания некоторых новых исследований, относящихся к данной теме.

[3] Ср., однако: *Vogel K.* Vorgriechische Mathematik, Bd. 1. Würzburg, 1958; *Seidenberg A.* The Ritual Origin of Geometry. — Archive for History of Exact Sciences, vol. 1, 1962, p. 488—527; *Idem.* The Ritual Origin of Counting. — Ibid., vol. 2, 1962, p. 1—40 и др. Ср.: *Иванов В. В.* Чет и нечет. Асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978, с. 65 и сл.

[4] Древнейшими текстами такого рода, отражающими эту стадию, могут считаться ранние собственно математические трактаты (но непифагорейского толка, см. ниже) и деловые «счетные» и «измерительные» тексты, подобные древним ближневосточным (типа реестров). Именно о них сказано:

А для низкой жизни были числа,
Как домашний, подъяремный скот,
Потому что все оттенки смысла
Умное число передает.

[5] С этим связаны две такие (на первый взгляд противоположные) особенности, которые можно наблюдать и в современной культуре, как целостное восприятие некиих предметных множеств у маленьких детей (см.: *Пиаже Ж.* Генезис числа у ребенка. — В кн.: Избранные психологические труды. М., 1969, с. 325 и др.; речь идет о явлении, объясняемом соотнесенностью элементов онтогенеза и филогенеза) и индивидуализированное, конкретное, сугубо личное и личностное отношение к разным числам как пережиток эпохи «мифопоэтической» математики (например, у Рамануджана, индийского математика XX в., в известной степени продолжавшего эту мифопоэтическую традицию). См.: *Иванов В. В.* Указ. соч., с. 68—69 и др.

[6] См.: *Lévi-Strauss C.* La pensée sauvage. Paris, 1962, p. 19 и др.

[7] Даже военное столкновение с враждебным коллективом осознавалось как борьба с природой, поскольку члены этого коллектива рассматривались как отверженные не только от данного религиозно-ритуального круга, но и ото всего человеческого рода.

[8] См.: *Lévi-Strauss C.* Mythologiques. Le cru et le cuit. Paris, 1964, p. 36 и сл. О противопоставлении дискретного непрерывному и о его использовании в архаичных традициях см.: *Lévi-Strauss C.* La pensée sauvage, p. 181—185, 259—265, 285—286, 290—302, 308—310, 339—349 и др.

[9] См. о ней: *Frankfort H.* and *H. A., Wilson J. A., Jacobson Th.* Before Philosophy. The Intellectual Adventure of Ancient Man. Harmondsworth, 1949, и др.

[10] Сразу же следует сделать оговорку. Некоторые из этих архаичных текстов восстанавливаются на основании достаточно поздних текстов, сохранивших (или даже гипертрофировавших) старую форму иногда при полной замене семантики.

[11] Ср., например, древнеегипетские космогонические схемы:

А. Древнеегипетская схема (гелиопольская версия) (рис. 6):

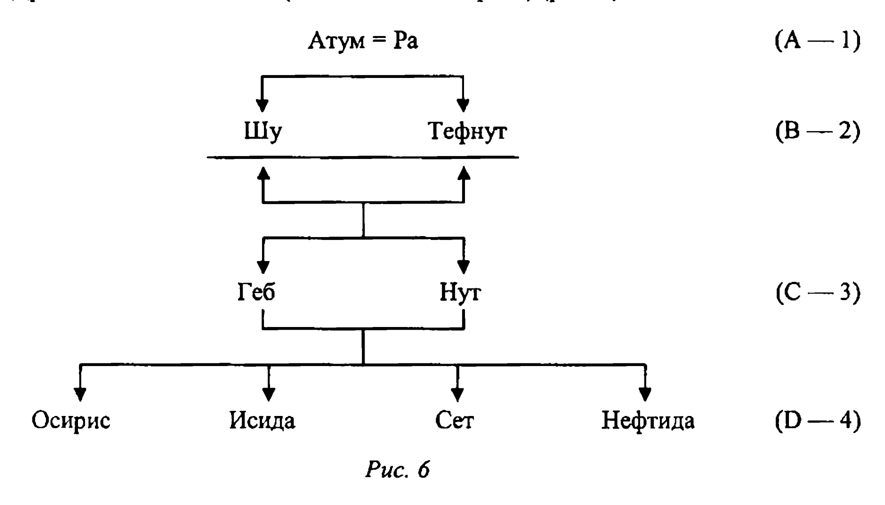


Рис. 6

См.: *Faulkner R.* The Bremner-Rhind Papyrus, II. — Journal of Egyptian Archaeology, vol. 23, 1937, p. 172 и сл.; *Grapow H.* Die Welt vor der Schöpfung. — Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde, Bd. 67, 1951, S. 34; текст — *Faulkner R.* The Papyrus Bremner-Rhind. — Bibl. Aegypt, vol. III. Bruxelles, 1933. p. 59—61. — Следует сделать два замечания относительно этой схемы. П е р в о е — схема имплицитно содержит указание на матримониальные классы: брачные отношения возможны лишь между соседними персонажами каждого уровня (что подтверждается как текстами, так и изобразительными материалами, ср. сцену, изображающую брак Шу и Тефнут; см.: *Junker H.* Die Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien. Berlin, 1911, S. 64; ср. также: *Матье М. Э.* Древнеегипетские мифы. М.—Л., 1956, с. 83 и др.); характерно, что, следуя показаниям текстов и логике схемы, Атум-Ра сочетается сам с собой, порождая первую божественную пару (ср.: *Слава тебе, сын Ра, зачатый са-*

мим Атумом, ставший сам, не имевший матери. Магический папирус Харрис 1, 8, 9 и др.). Второе — счет элементов в целом растет по уровням следующим образом: 1 — 3 — 5 — 9, причем порождаемое в результате этого процесса число (9) значимо. Эта «Великая Девятка Богов» («Эннеада») и образует собой ядро древнеегипетского пантеона, повлиявшее на создание местных «Девяток» (другой вариант «Девятки» — мемфисский: согласно ему бог Птах породил восемь других Птахов; см.: *Sethe K.* Dramatische Texte zu altaegyptischen Mysterienspielen. I. Das Denkmal memphitischer Theologie. Leipzig, 1928, S. 50 и сл.).

В. Шумерский вариант космогонической схемы показан на рис. 7.

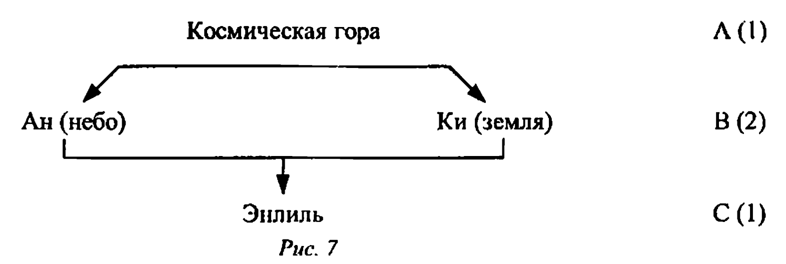


Рис. 7

Однако дальнейшее продолжение схемы (D и далее) связано с циклом Энлиль — Ки, мать Энлиля, и их потомством, см.: *Kramer S.* History begins at Sumer. Philadelphia, 1959, Ch. 14.

[12] См.: *Gushing F. H.* Outlines of Zuñi Creation Myths. — 13th Annual Report of the Bureau of American Ethnology of the Smithsonian Institute. Washington, 1896, p. 367 и сл.; *Idem.* Zuñi Fetishes. — 2nd Annual Report, 1885, p. 9 и сл. Интерпретация содержащихся в этих исследованиях фактов дана в статье: *Durkheim E., Mauss M.* De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives. — L'année sociologique, 6, 1901—1902, p. 34 и сл.

[13] Ср. древнеегипетский ономастикон Аменопе (XI в. до н. э.), перечисляющий все известные предметы на земле и на небе, см.: *Gardiner A. H.* Ancient Egyptian Onomastica, 1—2. Oxford, 1947.

[14] Ср. пифагорейское «вещи суть числа».

[15] См.: *Spinden H. J.* Ancient Civilisations of Mexico and Central America. N. Y., 1928; *Vaillant G. G.* The Aztecs of Mexico. London, 1950; *Soustelle J.* La pensée cosmologique des anciens Mexicains. Représentation du monde et de l'espace. Paris, 1940, p. 75 (где даются таблицы ацтекских соответствий между элементами разных семантических зон: страны света, цвета, ветры, небесные тела, птицы, боги, годы и т. д.); ср. также: *Bancroft H. H.* Native Races of the Pacific States of North America, vol. 2. London, 1876 и др.

[16] Ср.: *Forke A.* Lun Hêng'. Philosophical Essays of Wang Chhung, pt. 1—2. Shanghai — London — Leipzig, 1907—1911 (App. 1); *Idem.* The World-Conception of the Chinese. London, 1925 и др.

[17] Ср.: *Needham J.* Science and Civilisation in China, vol. 2. Cambridge, 1956, p. 279—280.

[18] Ср. сходные идеи у Никомаха: «Какой же тогда из этих четырех методов надо изучить сначала? Ясно, что тот, который предшествует им всем, выше их всех и за-

нимает место происхождения их или корни и, по сути дела, место матери по отношению к остальным. И это — арифметика, не только потому, что, как мы сказали, она существовала до всего другого в уме Бога-творца, подобно некоему универсальному и образцовому плану, полагаясь на который как на схему и идеальный архетип, Творец Вселенной приводит в порядок свои материальные творения и доводит их до подобающего конца, но и потому, что она естественным образом предшествует им по рождению, поскольку она (как бы) упраздняет собой другие науки, но не упраздняется вместе с ними (ср.: *Nicomachus.* Introduction to Arithmetic. Chicago, 1953, p. 813). Ср. еще: «Кажется, что все, что было организовано во Вселенной посредством природы и с помощью систематического метода в отдельных частях и в целом предопределено и упорядочено в соответствии с числом, предначальной мыслью и разумом Того, Кто создал вещи; ведь образец был запечатлен посредством доминации числа, предсуществовавшего в уме Бога — творца Вселенной, числа исключительно концептуального и нематериального во всех отношениях, так что исходя из него, как из некоего художественного замысла, должны были возникнуть все эти предметы, время, движения, небеса, звезды, все виды круговращения» (там же, p. 813—814). В свете высказываний такого рода становятся понятными попытки пифагорейцев выразить в числах то, что относится к области этики или эстетики. О сходных высказываниях в мусульманской традиции, испытавшей на себе влияние исторического пифагореизма, см.: *Nasr S. H.* An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. Cambridge, Mass., 1964, p. 37 и сл.

[19] См.: *Needham J.* Op. cit., vol. 2, p. 268 и сл.; *Fêng Yu-Lan.* A History of Chinese Philosophy, vol. 2. The Period of Classical Learning. N. Y., 1953, p. 93 и сл.; в главе 81 Небу приписывается число 1, Земле — 2, Человеку — 3 и т. д. В ряде других традиций определенные числа приписывались божественным персонажам. Наконец, в шиваизме отмечены случаи, когда бог сопоставляется с абстрактной идеей числа, ср. о Шиве у тамильского поэта Аппара (VII в.): «Он — число и цифра для числа...» (*Пятигорский А. М.* Материалы по истории индийской философии. М., 1962, с. 137).

[20] См.: *Needham J.* Op. cit., vol. 1, 1954, p. 154—157.

[21] Подробнее о «порядках» и их значениях см.: *Eberhard W.* Beiträge zur kosmologischen Spekulation Chinas in der Han Zeit. — Baessler Archiv. Beiträge zur Völkerkunde, Bd. 16, Hf. 1, 1933, S. 41 и сл.; *Needham J.* Op. cit., vol. 2, p. 253 и сл.

[22] См.: *Forke A.* The World-Conception of the Chinese, p. 285. В этом отрывке очевидна связь пяти элементов с исходной парной классификацией (см. выше об инь—ян), воплощенной здесь в противопоставлении Земли и Неба. О связи инь—ян с Небом — Землей см. *Хуэй-нэн цзы*, III, 3 (*Kaltenmark M.* La naissance du monde en Chine. — Sources orientales. La naissance du monde, I. Paris, 1959, p. 465—466).

[23] См.: *Needham J.* Op. cit., vol. 2, p. 260.

[24] The Principal Upaniṣads. By Radhakrishnan S. London, 1953; *Сыркин А. Я.* Упанишады. М., 1967; последовательность О — В — З совпадает с древнекитайскими «Космогоническим порядком» и «Порядком взаимного преобладания», если не считать того, что в древнеиндийских схемах отсутствует Металл (М).

[25] The Principal Upaniṣads; *Сыркин А. Я.* Чхандогья Упанишада. М., 1965.

[26] *Frauwallner E.* Die Philosophie des Buddhismus. Berlin, 1958, S. 259.

[27] The Principal Upaniṣads; *Сыркин А. Я.* Брихадараньяка Упанишада. М., 1904.

[28] Особенно многочисленны тексты такого рода в аюрведической литературе (медицинские трактаты), где элементы рассматриваются как строительный материал не только для макрокосма, но и для микрокосма (человека), см.: *Filliozat J.* La doctrine classique de la médecine indienne. Ses origines et ses parallèles grecs. Paris, 1949; *Kirfel W.* Die fünf Elemente insbesondere Wasser und Feuer. Ihre Bedeutung für den Ursprung altindischer und altmediterraner Heilkunde. Walldorf-Hessen, 1951 (из старых работ ср.: *Böhtlingk O.* Die fünf Elemente der Inder und Griechen. — Berichte d. philol.-hist. Kl. d. Sächs. Ges. d. Wiss. zu Leipzig, 1900, S. 149—151). Любопытные примеры параллелизма индийской и китайской мысли в связи с пятью элементами антропокосмологического комплекса указаны в работе: *Falk M.*, *Przyluski J.* Aspects d'une ancienne psychophysiologie dans l'Indie et en Extrême Orient. — BSOAS, vol. 9, pt 3, 1938, p. 723—728 (ср. также другие работы М. Фальк) — древнеиндийские факты в связи с «Теорией пяти элементов», см.: Lun-Hêng, translated by A. Forke, vol. I, pt II. App. I. К учению о пяти элементах в манихействе ср.: *Henning W. B.* The Book of the Giants. — BSOAS, vol. 11, pt 1, 1943, p. 56—60 («О пяти элементах») и др.

[29] *Diels H.* Die Fragmente der Vorsokratiker. Bd. 1. Berlin, 1934.

[30] Ср. «получают возмездие» в терминологии Анаксимандра — ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῦς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν... (*Simplic.* Phys. 24, 13, из Theophr. Phys. Opin., fr. 2, Dox. 476).

[31] *Diels H.* Op. cit.

[32] Там же.

[33] Там же.

[34] Там же.

[35] См.: *Eitrem S.* Die vier Elemente in der Mysterienweihe. — Symbolae Osloensis, V, 1927.

[36] См.: *Granet M.* La pensée chinoise. Paris, 1934, p. 376; *Fêng Yu-Lan.* Op. cit., vol. 2, p. 15. «Пентады» характерны и для древнеиндийской традиции, Тайттирийя-упанишада, I, 7, 1 («Земля, воздушное пространство, небо, страны света, промежуточные стороны; огонь, ветер, солнце, луна, звезды; воды, травы, деревья, пространство, Атман...; дыхание (в легких), дыхание, разлитое по телу, дыхание, идущее вниз, дыхание, идущее вверх, общее дыхание; зрение, слух, разум, речь, осязание; кожа, мясо, жилы, кости, мозг... Поистине, все это пятирично. Благодаря пятиричному достигают пятиричного»), а также I, 3, 1—5; Айтарея-упанишада III, 3; Катха-упанишада I, 3, 1; II, 3, 10; Шветашватара-упанишада I, 5 и др. Характерны также негативные свидетельства: «Es gibt vier Ursachen... Eine fünfte Ursache gibt es nicht». Madhyamaka-kārikā, 1, 3 (см.: *Frauwallner K.* Op. cit., S. 179). Ср. в буддийской традиции: 5 скандх, дверей Дхармы, основных добродетелей, чувственных качеств, членов Jhana'ы, препятствий и т. д. В некоторых традициях повторение 4 и 5 становится важным стилистическим приемом построения текстов. См.: *Jacobs M.* The Content and Style of an Oral Literature. Clackamas Chinook Myths and Tales. N. Y., 1959, p. 224 («five-pattern»).

[37] О роли центра в древних космологических мифах см.: *Eliade M.* Structure et fonction du mythe cosmogonique. — Sources orientales. La naissance du monde, I. Paris, 1959, p. 475 и сл.; *Idem.* Le sacré et le profane. Paris, 1965, p. 34 и сл.

[38] *Granet M.* Op. cit., p. 90 и сл.

[39] См. о понятии сакрального пространства и сакрализации вселенной: *Eliade M.* Le sacré et le profane, p. 21 и сл.

[40] Ср. Да Дай Ли Цзы: «...Сказано, что Небо кругло, а Земля квадратна, так ли это на самом деле?.. Подойди ближе, и я расскажу тебе, что я узнал от Учителя. Он сказал, что *Дао* неба — кругл, а *Дао* земли — квадратен. Квадратное — темное, а круглое — светлое...» См.: *Needham J.* Op. cit., vol. 2, p. 268—269; а также: *Granet M.* La religion des chinois. Paris, 1951 (2-ème éd.), p. 101 и сл.

[41] См.: *Needham J.* Op. cit., vol. 2, p. 261—262 (о подобных соответствиях в туземных культурах Америки см. выше). Ср. также: *Lévi-Strauss C.* La pensée sauvage, p. 185 и сл.

[42] См.: *Granet M.* Op. cit., p. 105 и сл. (ср. Хуай-Нань цзы, 4; Да Дай Ли Цзы, 81).

[43] Ср. также: «Les nombres ont une fonction logique: classificatoire et protocolaire tout ensemble. Ils étiquettent les groupements hiérarchisés. Les étiquettes numériques servent à qualifier la valeur que possède, en tant, que total, chaque groupement: elles permettent d'estimer la teneur et la tension du groupe, sa cohésion, sa concentration, c.-à-d. la puissance d'animation qui signale son Chef» (*Granet M.* Op. cit., p. 297; ср.: *Idem.* Danses et légendes de la Chine ancienne. Paris, 1959, t. 1, p. 116 и сл., 230 и сл. и др.).

[44] *Needham J.* Op. cit., vol. 2, p. 237—238.

[45] См.: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965, с. 85 и сл.; ср. *Lévi-Strauss C.* La pensée sauvage, p. 189 и др. Ср. китайскую традицию отнесения четных и нечетных чисел ряда 1...9 соответственно к Земле и к Небу и, следовательно, классификационную роль противопоставления чет — нечет.

[46] Ср. нередкие примеры типа: *Убил-то он силы за цело сто, | И убил-то он силы за другое сто, Убил-то он силы за третье сто...* (*Рыбников П. Н.* Песни, т. II. М., 1910, № 169).

Особая сакральная отмеченность единого как целостного не ограничивается исключительно кругом фольклорно-мифологических текстов. Сходное понимание единицы и единичности отражено в целом ряде философских концепций и во многих мистических учениях. Ср., например, у одного из виднейших представителей неоплатонизма Прокла как его учение о соотношении единого и многого («Всякое множество тем или иным образом причастно единому. Все причастное единому и едино и не едино...» и т. п.), так и учение о числе (ср. особенно: «Всякое божественное число единично... Благо и единое тождественны, ибо тождественны благо и Бог... Всякий Бог есть совершенная в себе единица /ἑνάς/, и всякая совершенная в себе единица есть Бог...»). См.: Антология мировой философии, т. 1, ч. 1. М., 1969, с. 555, 566 и др.

[47] Ср.: «Un n'est jamais que l'Entier... Et l'Un, l'Entier, c'est le pivot, qui n'est ni Yin, ni Yang, mais par qui se trouve ordonnée l'alternance du Yin et du Yang; c'est le carré central qui ne compte pas, mais qui... commande la giration de la croix gammée dessinée par les quatre rectangles entre lesquels se partage le grand carré, Espace entier; c'est l'Indivisible qui ne peut s'ajouter, car il n'est point une synthèse de pair et d'impair. C'est l'Unité qui ne peut valoir 1 parce qu'elle est Tout...» (*Granet M.* La pensée chinoise, p. 277; тут же указывается, что *yi* 'один' в наречном употреблении значит 'полностью', 'целиком', 'всецело'). Следы такого же подхода к семантике единицы можно

увидеть в нумерологических перечнях в древнеиндийской (в частности, в буддийской) традиции, где, например, при фразах типа «Что такое два? — Два: имя и форма; что такое три? — Три: три познания; что такое четыре? — Четыре: благородные истины» и т. п. начало ряда выглядит следующим образом: «Что такое один? Все существа (scil., всё), поддерживающие себя пищей» (*eka nāma kiṃ? — Sabbe sattā āhāraṭṭhikā*), «Kumārapañhaṃ» (из «Khuddaka-pāṭha»); см.: *Топоров В. Н.* О буддийских текстах, организованных по числовому принципу. — Труды Бурятского Ин-та общественных паук. Улан-Удэ, 1968, вып. 1. «Материалы по истории и филологии Центральной Азии», вып. 3, с. 53—65. Ср. также ведийское *tad ekaṃ* в Ригведе (X, 129, 2) как обозначение трансцендентного целокупного единого, участвующего в творении. Сходные примеры известны в древнегреческой традиции. Ср. у Платона, видевшего связь между теорией идей и концепцией математики и числа: τρίτον ἄρα τι παρὰ ταῦτα τὸ ὂν ἐν τῇ ψυχῇ τίθεις... и т. д. применительно к проблеме покоя (один), движения (два) и бытия, которое не есть ни движение, ни покой (три) (см.: *Rosen S.* Ideas. — The Review of Metaphysics, vol. 16, 1963, p. 407—441). Ср. тут же о триадической структуре времени.

[48] См.: *Sauneron S., Yoyotte J.* La naissance du monde selon l'Egypte ancienne. — Sources orientales, I, p. 77—78 (ср. также некоторые соображения Л. Рену).

[49] Для дальнейшей эволюции характерно употребление числа один в некоторых специальных значениях в научно-философской литературе (см., например: *Simonsson N.* Beobachtungen über die Bedeutung von *eka* in einigen philosophischen Texten — Orientalia Suecana, VII, 1958, S. 159—178) или использование его в качестве неопределенного артикля в ряде языковых традиций.

[50] Особые ее аспекты — дуальность, двойничество, близнечество, откуда и идея половины и инакости (это — то, другое). К парности как единству ср.: *Leenhardt M.* Langues et dialectes de l'Austro-Mélanésie. Paris, 1946, p. XXXV; *Schmidt W. P.* Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde. Heidelberg, 1920, S. 300 и сл.; *Codrington R. H.* Melanesian Languages. Oxford, 1885, p. 211 и сл.; *Schmidt M.* Zahle und Zählen in Afrika. — Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft. Wien, 1915, S. 193 и сл.

[51] Показательно, что в ведийской традиции два как первичная монада, защищающая человека от небытия (ср. *adhva* RV, I, 185, 5) и соответствующая творению (Небо и Земля, рожденные исстари, *sanajā*, в одном гнезде, RV, I, 62, 7), противостоит трансцендентному одному (*tad ekaṃ*, RV, X, 129, 2), обозначаемому разными именами. О числе два как символе противопоставления, разделения и связи, с одной стороны, и как символе соответствия или гомологичности противопоставляемых членов — с другой, см.: *Kramrisch S.* Two: Its Significance in the Ṛgveda. — Indological Studies in Honor of W. N. Brown. New Haven, 1962, p. 109—136; см. также: *Gonda J.* Reflections on the Numerals «One» and «Two» in Ancient Indo-European Languages. Utrecht, 1953 (с важными соображениями по поводу архаичной семантики этих чисел). В более широком плане ср. также: *Heimann B.* Significance of Numbers in Hindu Philosophical Texts. — Journal of the Indian Society of Oriental Art, vol. 6, 1938.

[52] Ср.: *Martianus Capella.* De nuptiis philologiae et Mercurii. Libri VIII. Lipsiae. MCMXXV. Liber VII. De arithmetica, p. 368.

[53] Любопытно, что осознание этой операции отмечено такими разными источниками, как старые китайские тексты или психологические исследования К. Г. Юнга;

см.: *Jung C. G.* A Psychological Approach to the Dogme of Trinity. — Collected Works, vol. 11. N. Y., 1948 и др.

[54] В связи с особенно показательным в этом отношении индийским материалом см.: *Kirfel W.* Die dreiköpfige Gottheit. Bonn, 1948; *Dumézil G.* Deux traits du Tricéphale indo-iranien. — RHR, t. 120, 1939, p. 5 и сл.; *Schierlitz E.* Die bildlichen Darstellungen der indischen Göttertrinität in den älteren ethnographischen Literatur. München, 1927; *Rajan K. V. S.* Trinity in sculpture. — Journal of Oriental Researches, vol. 24, 1954—1955; *Banerjea J. N.* The so called Trimūrti of Elephants. — Arts Asiatiques 2, 1955, p. 120—126; и многие другие исследования.

[55] Ср. работы Ж. Дюмезиля, особенно: *Dumézil G.* L'idéologie tripartie des Indo-Européens. — Collection Latomus, vol. XXXI. Bruxelles, 1958; *Idem.* L'idéologie tripartie des Indo-Européens et la Bible. — Kratylos, Bd. 4, 1959, S. 97—118; *Idem.* Les dieux des Indo-Européens, 1952; *Idem.* Le troisième souverain. Essai sur le dieu indo-iranien Aryaman et sur la formation de l'histoire mythique de l'Irlande. Paris, 1949; *Idem.* Les trois fonctions dans quelques traditions grecques. — Hommage à Lucien Febvre, vol. 2. Paris, 1953, p. 25—32; *Idem.* Triades de calamités et triades de délits à valeur trifonctionnelle chez divers peuples indo-européens. — Collection Latomus, t. XIV. Bruxelles, 1955; *Idem.* Les trois Trésors des Ancêtres dans l'épopée narte. — RHR, t. 157, 1960, p. 141—154: *Idem.* Les cultes de la *regia,* les trois fonctions et la triade Juppiter, Mars, Quirinus. — Latomus, vol. 13, 1954, p. 129—139; *Idem.* La religion romaine archaïque. Paris, 1966; *Idem.* Heur et malheur du guerrier. Paris, 1969; *Idem.* Mythe et épopée, I—IV. Paris, 1969—1977; и др. Ср. также: *Yoshida A.* Survivance de la tripartition fonctionnelle en Grèce. — RHR, t. 166, 1964, p. 21—38 и др.

[56] Ср. *Kramrisch S.* The Triple Structure of Creation in the Ṛg-Veda. — History of Religions, II/1. Chicago, 1962, p. 140—175.

[57] Ср. троичный принцип композиции в произведениях искусства (включая триптих или игру триадами, как в «Грифе о числе три» у Авсония или в «Триадах острова Британия» [«Trioedd Ynys Pridein»], древневаллийском тексте, связанном с темой Тристана и Изольды, и т. д. вплоть до трилистников «Кипарисового ларца» И. Анненского).

[58] См.: *Deonna W.* Trois, superlatif absolu à propos du taureau tricornu et de Mercure triphallique. — L'Antiquité classique, t. 23, fasc. 2, 1954; *de Vries J.* Note sur la valeur religieuse du nombre trois. — Ogam, t. 11, 1959, p. 305—306 (ср. его же раннюю работу: Het Sprookje. Zuthen, 1929, где трактуется этот же вопрос); а также: *Le Roux F.* — Ogam, t. 8, 1956, p. 293—299; *Natrovissus.* Les nombres «lugiens» trois, neuf et vingt-sept. — Ogam, t. 17, 1959, p. 184—186, 208; *Lebel, Colombet.* Mythologie gallo-romaine. Les taureaux à trois cornes. — RAE, IV/2, 1953, № 14, p. 108—135 и др.; *Syrkin A. J., Toporov V. N.* La triade et la tetrade. — Tel quel. 1968, p. 27—32, 35 (= О триаде и тетраде. — Σημειωτική. Летняя школа по вторичным моделирующим системам: Тезисы докладов, 3. Тарту, 1968, с. 109—119) и др.

[59] См.: *Martianus Capella.* Op. cit., p. 368—369: «trias uero princeps imparium numerus perfectusque censendus, nam prior initium, medium finemque sortitur et centrum medietatis ad initium finemque interstitionum aequalitate componit... idem mundana perfectio est; nam monadem fabricatori deo, dyadem materiae procreanti, t r i a d e m idealibus formis consequenter aptamus». Ср. сходные соображения: *Koenen F.* Dantes Zahlensymbolik. — Deutsches Dante-Jahrbuch, Bd. 8, 1924, S. 26—46; ср. также: Numerology

and probability in Dante. — Mediaeval Studies, vol. 29, 1967, p. 370—373. О связи «триадомании» Данте с образом Троицы (ср. также «Книгу трех Писаний» Bonvesin da Riva'ы или три царства Иоахима Флорского) см.: *Bergin Th. G.* An Approach to Dante. London, 1965, p. 213—215.

[60] См.: *Edinger E. F.* Trinity and Quaternity. — Der Archetyp. Verh. des 2. Internat. Kongress für analytische Psychologie. Hasel — N. Y., 1964, p. 16 и сл.; ср. также: *Baynes H. G.* Mythology of the Soul, 1940, p. 495; *Adler G.* The Living Symbol. N. Y., 1961, p. 260 (ср. далеко идущее различение женских биологических триад и мужских триад, связанных с этапами духовного развития). Точка зрения Эдинджера на символизм троичности кажется не менее обоснованной, чем взгляд Юнга, при котором троичность интерпретируется как незавершенность кватернарной структуры.

[61] См.: *Speranze N.* Pierre à quatres divinités découverte à Bourbonne-les-Bains. — Ogam, t. 13, 1961, p. 447; *Ivanov V. V., Toporov V. N.* Le mythe indo-européen du dieu de l'orage poursuivant le serpent (reconstruction du schéma). — Echanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss. Paris, 1969, p. 1180—1206. Отождествление 4 элементов с соответствующими мифологическими персонажами известно в мусульманской традиции, ср.: «Китāб Ķaṭрат ал-баḥр», маснавӣ суфийско-шиитского толка (*Бертельс А., Бакоев М.* Алфавитный каталог рукописей Горно-Бадахшанской области. М., 1967, с. 80).

[62] Ср.: *Krita, Tretā, Dvāpara* и *Kali Yuga* как обозначения четырех эпох и как термины игры в кости в Древней Индии (см. *Zimmer H.* Myths and Symbols in Indian Art and Civilization. Washington, 1946, p. 13: «According to the Indian conception, the idea of total, or totality, is associated with the number four. "Four squares" signifies "totality". Anything complete and self-contained is conceived as possessing all of its four "quarters" (*pāda*). It is established firmly on its "four legs" (*catuḥ-pāda*). *Krita Yuga* is perfect, or "four-quartered *yuga*"». Характерно, что последовательное ухудшение *юг* (эпох) связано с разрушением (постепенным) четырехчленности: *Tretā* от *tri* 'три', *Dvāpara* от *dva* 'два'.

[63] См.: *Bertling C. T.* Vierzahl, Kreuz und Mandala in Asien. Amsterdam, 1954; *Müller W.* Kreis und Kreuz. Berlin, 1938; ряд работ автора этой статьи и др.

[64] Эти соотношения не следует смешивать с отождествлением четного и мужского, нечетного и женского в этическом и оценочном плане. Кстати, и в этом плане характеристики могли быть подвижными, ср. четыре как несчастливое число в эпоху Данте.

[65] См.: *Shirokogoroff S. M.* Psychomental Complex of the Tungus. London, 1935, p. 154; *Иванов С. В.* Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX в. М.—Л., 1954, с. 197 (ср. его же доклад «О соотношении между полом и числом в верованиях и образах народов Азии», прочитанном в мае 1941 г. на заседании Ученого совета Института этнографии). В изобразительном искусстве этих народов указанные идеи воплощены в образах парных (мужское и женское) деревьев, моделирующих систему брачных отношений (ср. также родовые деревья); при этом мужское дерево отличается от женского или числом ветвей или числом душ (птиц), находящихся на этих ветвях (исключая случаи дегенерации, число объектов на мужском дереве является четным, а на женском — нечетным). Когда же речь идет об одиночном дереве, те же отношения передаются четностью — нечетностью числа ветвей (или душ-птиц) по обе стороны от ствола дерева. Аналогичная картина повторяется в случае спаренных *тууру* у эвенков или двойных тотемных столбов у северо-

американских индейцев (части этих культовых объектов нередко различаются между собой числом — четным—нечетным — находящихся на них изображений или фигурок животных), в рисунках на тканях, на свадебных халатах и т. п. Характерен нанайский *нюрхан* из Музея Умлауфа (№ 115), где по обе стороны от дерева, прообразующего мировое, находятся четыре и три лошади (см.: *Иванов С. В.* Указ. соч., рис. 126, с. 262—263). Та же идея приблизительно в таком же контексте отражена и в монгольском эпосе (см.: *Козин С. А.* Общая характеристика свода монгольского эпоса о Гесере. — Изв. АН ОЛЯ, т. V, вып. 3, 1946, с. 176 и сл.).

[66] См.: *Крейнович Е. А.* Медвежий праздник у кетов. — Кетский сборник, 2. М., 1969. Следующие далее примеры (с. 92 и сл.) относятся к нивхам: убив медведя, сахалинские нивхи трижды издают победный клич, убив же медведицу — четырежды; свежуя медведя, оставляют на его шкуре неразрезанными три полоски, у медведицы же — четыре; снимая шкуру с медведя, ударяют ею по спине зверя три раза (в случае с медведицей — четыре), вся церемония совершается три или четыре раза в зависимости от пола зверя; у медведя снимают поперечный пласт жира в три пальца толщиной, у медведицы — в четыре; при смерти близнецов их деревянные изображения сохраняют в течение трех поколений, если умер мальчик, и в течение четырех поколений, если умерла девочка, и т. п.

[67] В ряде африканских традиций три — символ мужчины, а четыре — символ женщины (например, у бамбара), семь же рассматривается как идеальное число именно потому, что оно сочетает мужской (три) и женский (четыре) символы (ср. отражение и трансформацию этого представления в различении четырех- и трехнедельного циклов у женщины, родившей девочку или мальчика) (см.: *Baumann H.* Das doppelte Geschlecht, Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos. Berlin, 1955). В этих концепциях существа двойного пола («бисексуализм») аналогичны спаренному *тууру* или такому же тотемному столбу. Характерно, что различение мужского и женского начал может связываться не только с числовыми показателями, но и с различением солнца и луны, которые могут, следовательно, также приобретать числовые характеристики. Ср., например, божество двойного пола *Nyame Amowia* у туземцев племени акан (Золотой Берег), которое реализуется в женском образе как луна и в мужском — как солнце (см.: *Meyerowitz E.* Concepts of the Soul among the Akan of the Gold Coast. — Africa, vol. 21, 1951, p. 24 и сл.). В более общем виде эта тема затронута в работах автора о мироном дереве и в статье «Несколько параллелей к одной древнеегипетской мифологеме» (Сб. памяти Б. А. Тураева. М., 1979).

[68] Ср. в более эволюционировавших традициях: «...nam ex tribus et quattuor septem fiunt...» (*Martianus Capella*, p. 373). См. отрывок из Tso tchuan (C III, p. 327): «Sept... donne l'idée d'un total centré, savoir: soit... soit (4 + 3) une carré (4) disposé autour d'un axe perpendiculaire (3) marquant le Haut (Zénith), le Bas (Nadir) et le Centre du monde» (*Granet M.* La pensée chinoise, p. 162—163).

[69] См.: *Andrian F. von.* Die Siebenzahl in Geistesleben der Völker. — Korrespondenz-Blatt der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, Bd. 31. München, 1901; *Schmidt W.* Ursprung des Gottesidee, Bd. 9, S. 91 и сл., 423; *Eliade M.* Schamanismus und archaische Exstasetechnik. Zürich—Stuttgart, 1957, S. 263 и сл.;

Roux J. P. Les chiffres symboliques 7 et 9, chez les Turcs non musulmans. — RHR, t. 168, 1965, p. 29 и сл. (там же и другая литература); *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Об одном из параметров кетской модели мира. — Σημειωτική. Труды по знаковым системам, 2. Тарту, 1965, с. 141 и сл.; *Frolov B.* Die magische Sieben in der Altsteinzeit. — Bild und Wissenschaft. 1971, № 3, S. 258—205; *Он же.* Представление о числе 7 у народов Сибири и Дальнего Востока. — В кн.: Бронзовый и железный век Сибири. Новосибирск, 1974, с. 294—303; *Он же.* «Магическая семерка». — Природа, 1972, № 5, с. 52—59; *Он же.* Числа в графике палеолита, с. 109 и сл., 115, 110, 127 и сл. и др. Ср. также работы Дж. Миллера (особенно The Magical Number Seven, Plus or Minus Two: Some Limits on Our Capacity for Processing Information. — Psychological Review, vol. 63, 1956, p. 81—97), В. Ингве и другие, связанные с исследованием особенностей человеческой памяти. Ср. также семь цветов спектра, семь тонов в музыке, семь основных запахов стереохимической теории и другие константы, характеризующие восприятие человека.

[70] Что касается числа 13, соотносимого как несчастливое с числом 12 как счастливым, то о его символизме и принципе его порождения ср. любопытные данные, относящиеся к индейцам Osage. См.: *Lévi-Strauss C.* La pensée sauvage, p. 191—192 (по материалам — *La Flesche F.* The Osage tribe. The rite of vigil. — 39th Annual Report. Bureau of American Ethnology. Washington, 1925); ср. также: *Böklen K.* Die «Unglückzahl» Dreizehn und ihre mythische Bedeutung. Leipzig, 1913 (Mythologische Bibliothek, V, 2); о двенадцати см.: *Spellmann J. W.* The Symbolic Significance of the Number Twelve in Ancient India. — The Journal of Asian Studies, vol. 22, № 1, 1962.

[71] Ср. в заговорах: с четырех сторон три ветра; в трех кузницах куют на четырех станках (Майков); в народной поэзии: *В три ряда косы заплеталися;* | *Во четвёртый ряд косы по воде плывут* (*Киреевский*, II, 1, с. 20, № 1250); *Ляцеў соколя* | *Чираз три боры,* | *ў чацвёртым борочку* | *Сеў на дубочку* (*Шейн.* Белор. нар. песни, 1874, с. 459, № 23); *Ехаў Сопронька чираз три сялы,* | *На четвертым сяле стаў на дворе* (Там же, с. 471, № 58); *Знать, мыя матышка за тримя замками,* | *За тримя замками, за читыримя...* (*Добровольский.* Смол. этнограф. сборник, II, 1893, с. 57, № 98); *Раскладався зêлён дуб* | *На чатыре листы,* | *Любив парень трёх дêвчонок...* (*Дембовецкий.* Опыт опис. Могил. губ., 1882, с. 590, № 40); *Три нêдêли свойго дружка не видала,* | *Чатвёртую сама захворала...* (Там же, с. 593, № 54); *А ў той дêжи* | *Да три нôжи,* | *А четвертый на дêжи...* (Там же, с. 555, № 81); *Голуби гудуць — церкоў будуюць* | *З трима верхами, з четырмя вокнами... А трейця в оконце — ясна зорка,* | *В четверто воконце соловей ўлецеў...* (*Шейн.* Материалы... I, 1, с. 86, № 86); *А не ходит Садко на тот на гостиной двор по три дни,* | *На четвертой день погулять захотелось* (*Кирша Данилов*, изд. 1938 г., с. 183); *Поклон ведет по-ученому,* | *На все на три, на четыре сторонушки...* (Народные песни о горе. — Гудзий. Хрест. по др.-русск. литер., с. 377, 378). О *три-четыре* в монгольском эпосе (в связи, в частности, с Золотой Ивой как вариантом мирового дерева) см.: *Козин С. А.* Общая характеристика свода монгольского эпоса о Гесере. — Изв. АН ОЛЯ, т. V, вып. 3, 1946, с. 176. Ср. также сакральное значение удачи у числа четыре, если три предыдущие попытки оказались неудачными, см.: *Lowie R. H.* The oral literature of the Crow Indians. — JAF, vol. 72, 1959, p. 98.

[72] Ср. в древнеегипетской повести о двух братьях: *Он провел три года, ища, и не находил его. И вот, когда миновали для него (другие) четыре года...* или в русском списке «Стефанита и Ихнилата»: *Си же три вещи инако не пребывають никому же, точию четырьми вещми...*

[73] Ср. отождествление трех строк *гаятри* с тремя мирами, тремя дыханиями, тремя водами и противопоставление им четвертой строки — недостижимой (Брихадараньяка-упанишада V, 14) или указания на три возглашения плюс четвертое (Тайттирийя-упанишада V, 1), ср. еще: Майтри-упанишада VII, 11, Мандукья-упанишада I, 1—2 и др.; ср. также три сокровища и четыре благородные истины в буддизме; три или четыре особенности дхармы, проявляемой в *kṣana*'е (см.: *de La Vallée Poussin L.* Les trois ou quatre vérités des brahmanes. — ROr. 8, 1934, p. 10—13) и под. Сходные употребления известны в манихействе, гностицизме и ряде других направлений.

[74] Ср. у Алкмана: *Три времени в году | ...осень — третье | четвертое ж — весна...*; или у Уолпола: *Потомство тирана должно быть стерто с лица земли до третьего и четвертого колена* («Замок Отранто»); или у Гоголя: *...идет, просто, к своему брату в четвертый или третий этаж* («Шинель»); *И как грянула она, а за нею следом три другие, четырехкратно потрясши... землю* («Тарас Бульба») и др. и особенно часто у Достоевского. Показателен пример из «Энеиды» (I, 94): *O terque quaterque beati* в контексте, где речь идет о 3 + 3 + 1 корабле (= 7 кораблей).

[75] Ср.: Drei haben wir mitgenommen, | Der vierte wollte nicht kommen (Faust II, 8186) на фоне таких высказываний, как: «Als ethisch-ästhetischer Mathematiker muss ich in meinen hohen Jahren immer auf die letzten Formeln hindringen, durch welche ganz, allein mir die Welt noch fasslich und erträglich wird» (Goethe — Boisserée 3.XI.1826); см. также: *Binder W.* Goethes Vierheiten. — Typologia Litterarum. Festschrift für Max Wehrli. Zürich, 1969, S. 311—323.

[76] Число девять играет существеннейшую роль в ряде шаманских традиций (иногда заменяя в этой функции число семь, как у некоторых сибирских народов), в религиях античного круга (см., например: *Vetter E.* Di Novensides, Di Indigetes. — IF, Bd. 62, 1955, S. 1—32), в индивидуальном мистическом опыте. Лучший пример последнего — Данте, ср. Vita nuova, XXIX: «Я говорю, что по счислению Аравийскому благодатная ее душа отошла в первом часу девятого дня месяца; по счислению же Сирийскому она отошла в девятом месяце года... а по нашему счислению она отошла в том году нашего летоисчисления, то есть лет Господних, когда совершеннейшее число девять раз повторилось в том столетии, в котором явилась она в этот мир... Причиной же тому, что это число было ей столь дружественно, могло бы быть вот что: ввиду того что, согласно с Птолемеем и согласно с христианской истиной, девять существует небес, которые пребывают в движении, согласно со всеобщим астрологическим мнением, упомянутые небеса действуют сюда, на землю, по обыкновению своему, в единстве, — то и это число было дружественно ей для того, чтобы показать, что при ее рождении все девять движущихся небес были в совершеннейшем единстве. Такова одна причина этого. Но если рассуждать более тонко и согласно с непреложной истиной, то это число было ею самой; я заключаю по сходству и понимаю это так: число три есть корень девяти, ибо без любого дру-

того числа, само собой оно становится девятью, как то воочию видим мы; трижды три суть девять. Итак, если три само дает девять, а Творец чудес сам по себе есть Троица, то есть: Отец, Сын и Дух Святой, которые суть три и один, — то и Донну число девять сопровождало для того, чтобы показать, что она была девятью, то есть чудом, которого корень находится в дивной троице. Быть может, для более тонкого человека тут будут видны и еще более тонкие причины, но это и есть то, что вижу я и что мне нравится больше» (ср. и другие примеры там же: I, II, III, XII, XXIII, XXXIX). Ср. *Polívka J.* Les nombres 9 et 3 × 9 dans les contes des slaves de l'Est. — RESL, t. 7, 1927, p. 217—223; *Fauberg E.*, *Maliţa T.* Valori şi simboluri numerice în basmele populare ruseşti. — Rev. de etnografie şi folclor, vol. 15, 1970, c. 237—241; *Roux J. P.* Op. cit.; *Vetter E.* Op. cit. и др. Ср. также использование числа 9 в значении «все» в старой китайской поэзии, см.: *Лисевич И.* Древняя китайская поэзия и народная песня. М., 1969, с. 79 («Девять гимнов» [Цзю гэ], состоящие из 11 гимнов, и т. п.).

[77] Любопытный пример — сакральное число 37 в Юго-Восточной Азии. См.: *Temple R. C.* The Thirty-Seven Nats. London, 1906; *Maung Htin Aung.* The Lord of the Great Mountain. — JBRS, vol. 38, № 1, 1955, c. 75—82; *Idem.* The Thirty Seven Lords. — JBRS, vol. 39, № 1, 1956, c. 81—100; *Idem.* Folk Elements in Burmese Buddhism. London, 1962; *Shorto H. L.* The *Dewatau Sotapan*: a Mon Prototype of the 37 Nats. — BSOAS, vol. 30, pt. 1, 1967, p. 127—141 и др.

[78] Показательно отсутствие в этом ряду числа 10 (впрочем, ср. Овидиевы «Фасты» III, 121 и сл.), играющего основоположную роль как в современной системе счисления, так и в мистической философии нумерологического характера, связанной (хотя бы отчасти) с научной традицией. В отрывке «О пифагорейских числах» Спевсипп указывает, что «декада в высшей степени природна, что ей принадлежит начало вещей, что она является как бы организующею идеею в сфере космических явлений, и это, так сказать, по своему существу, независимо от наших мнений, воображения или случайностей; наконец, что она послужила Богу, Творцу Вселенной, как бы совершенною во всех отношениях моделью...» (см.: *Таннери П.* Первые шаги древнегреческой науки. СПб., 1902, с. 311—312). Ср. также отрывки из Спевсиппа в анонимной компиляции «Теологументы Арифметики»: «Число 10 — совершенно; поэтому вполне справедливо и естественно, что эллины, безо всякого предварительного согласия, сошлись со всеми народами всех стран в десятиричном способе счисления: оно обладает также несколькими свойствами, приличествующими такому совершенству... Сверх того 10 заключает в себе отношения равенства, превосходства, подчиненности, возможные между последовательными числами...» и т. д. (ср. пифагорейскую тетрактиду: 1 + 2 + 3 + 4 = 10); см.: *Boyancé P.* Note sur la Tétractys. — L'Antiquité classique, 1951, p. 421—425; *Spitzer L.* Classique and Christian Ideas of World Harmony. Baltimore, 1963, p. 64 и др.). Ср. некоторые высказывания о десяти, относимые к пифагорейцам: десять есть самая природа числа (εἶναι δὲ τὴν φύσιν τοῦ ἀριθμοῦ δέκα). Все греки и все варвары схоже считают до десяти и, достигнув десяти, возвращаются к единице (ἐπὶ τὴν μονάδα). И опять, говорят (scil. Пифагор), что сила числа десять в четырех и в тетраде... «Aetius» I, 3, 8 (DK 58 B 15). Отсюда — поклонение священной декаде. Ср. также: *Aristot.* Metaphys. A5.985 b 23 и др. — Пентады (пять элементов, аспектов бытия, огней, ликов Шивы и т. п. — особенно в упанишадах и буддизме, ср.

роль пяти в манихействе) чаще всего выводимы не из членения декады, а из тетрад с отмеченным центром, выражающих аспект полноты и единства. Именно здесь следует искать локус первичных «пентадных» спекуляций (см. *Knipe D. M.* Fire, Three Fires, Five Fires: Vedic Symbols in Transition. — History of Religions 12, 1972, p. 28—41; и др.), чему, конечно, не противоречат приобретшие известную самостоятельность в других (в частности, и в более поздних) традициях и в специализированных сферах (например, в символике) пятеричные комплексы (ср. *Secret F.* Pentagramme, Pentalpha et Pentacle à la Renaissance. — Revue d'Histoire des Religions, 180, 1971, p. 113—133; и др.). Особый аспект проблемы — большие и сверхбольшие числа и соотнесение с ними космических или исторических параметров (ср. Пураны или хронологическую нумерологию вавилонянина Бероса). Ср. об искусстве сверхбыстрого счета сверхбольших чисел эпизод из «Наля и Дамаянти», где Ритупарна учит такому счету Наля. Об использовании таких чисел в предельно профанических контекстах (вплоть до сферы «низкой» комики) см. книгу М. М. Бахтина о Рабле. О десяти как «совершенном» числе у пифагорейцев см.: *Burnet J.* Early Greek Philosophy. London, 1930, p. 102—103; подбор текстов — в кн.: *Kirk G. S., Haven J. E.* The Presocratic Philosophers. Cambridge, 1960, p. 230 ff. Ср. также: *Martianus Capella*, p. 375—376: «d e c a s uero ultra omnes habenda, quae omnes numeros diuersae uirtutis ac perfectionis intra se habet, quae licet primi uersus finis sit, secundi monadis implet auxilium haec primi uersus numerorum regulas, analogias, genera, species, differentias, perfectiones et imperfecta concludit daturque Jano, quamuis eam plurimi apocatastasin memorarint». В некоторых буддийских легендах утверждается, что Будда создал названия для десятиричных единиц вплоть до 10^{54}.

[79] См.: *Eliade M.* Le sacré et le profane, p. 60 и сл. — Некоторые старые тексты обнаруживают как бы две интерпретации членов числового ряда — с одной стороны, понимание гомогенности числового ряда и, следовательно, независимости и десемантизированности каждого его члена; с другой стороны — традиционное, от мифопоэтической стихии идущее, конвенциональное приписывание определенной семантики отдельным членам числового ряда (например, т р и — множественность, с е м ь — сверхъестественность, д е с я т ь — представление о совокупности и т. д.), отчего и сам числовой ряд воспринимается как неоднородный. Ср.: *Segal J. B.* Numerals in the Old Testament. — Journal of Semitic Studies, vol. 10, 1965, p. 2—20, и отчасти: *Menninger K.* Number Words and Number Symbols. A Cultural History of Numbers. Cambridge. Massachusetts, 1970 (перевод с немецкого издания 1958 г.). Сходное отношение к членам числового ряда характерно для мистической традиции (орфизм, йога, суфизм, Экхарт, Бёме, Эккартсгаузен, масонство и т. д.).

[80] Это очевидно для пифагорейской философии математики (ср., между прочим, различение «дружественных», «совершенных» чисел и т. п., ср. также *Jābir*'овский подход среди мусульманских математиков) и для гностических учений, см.: *Schuon F.* Gnosis, Divine Wisdom. London, 1959, p. 113 и др.; для древнекитайского употребления чисел с целью выразить качества, для многих шаманских традиций и индивидуальных мистических систем.

[81] Ср.: «...L e s N o m b r e s n ' o n t p a s p o u r f o n c t i o n d ' e x p r i m e r d e s g r a n d e u r s; i l s s e r v e n t à a j u s t e r l e s d i m e n s i o n s c o n c r è t e s a u x p r o p o r t i o n s d e l ' U n i v e r s... Au lieu de servir à mesurer, les Nombres

servent à opposer et à assimiler. On les emploie à intègrer les choses dans le système que forme l'Univers. Les choses, en effet, ne se mesurent pas. Elles ont leurs propres mesures. Elles sont leurs mesures. Elles sont telles que l'outil ou l'artisan les fait être. Leur mesure est celle de l'ouvrier, comme la mesure du Monde est celle du Chef, Homme-étalon» (*Granet M.* La pensée chinoise, p. 273—274).

[82] Ср.: Visuddhimagga III, 105; см. также: *Conze E.* Buddhist Meditation. London, 1956, p. 14. О роли чисел в упанишадах см.: *Сыркин А. Я.* Числовые комплексы в ранних Упанишадах. — Труды по знаковым системам, 4. Тарту, 1969, с. 76—85.

[83] См.: *Kirfel W.* Der Rosenkranz. Ursprung und Ausbreitung. Walldorf—Hessen, 1949 (= Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients, Hf. 1).

[84] См. мысли К. Леви-Стросса о двух стратегических уровнях в познании природы и о «bricolage intellectuel».

[85] Эта концепция засвидетельствована уже Ведами, где вода не только первейший элемент, но иногда и единственный (ср. воду как первоначало у Фалеса). В других традициях такая же роль отводилась огню.

[86] Органичность такого рода текстов шиваитской традиции связана, между прочим, с творящей функцией Шивы (ср. фаллический символ, связанный с ним; космический танец Шивы, создающий и упорядочивающий Вселенную, изгоняющий элементы Хаоса). См.: *Zimmer H.* Myths and Symbols in Indian Art and Civilization, p. 151 и сл.; *Coomaraswamy A. K.* The Dance of Shiva. London, 1958.

[87] См.: *Nasr S. H.* Op. cit., p. 51 и сл. Сходные схемы в суфизме уже были предметом исследования. Ср., например, космогоническую схему Аттара, восстановленную Е. Бертельсом и построенную по принципу «постепенного снижения и оплотнения материи» (от Абсолюта до Человека и Мухаммада). См.: *Бертельс Е. Э.* Суфийская космогония у Фарид ад-Дина 'Аттара. — Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М., 1965, с. 368—369, о чем говорилось выше. Ср. также 5 ступеней эманации мира из Единого у Плотина, см. «Эннеады», задуманные как труд из 9 книг, в каждой из которых по 9 глав (Единое, Дух, Душа, Материя, Явления физического мира).

[88] См.: *Kirfel W.* Die Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestellt. Bonn—Leipzig, 1920.

[89] См.: *Cumont F.* Recherches sur le manichéisme. I. La cosmogonie manichéenne d'après Théodore Bar Khôni. Bruxelles, 1908.

[90] В греческих источниках его называют τὸν τετραπρόσωπον Πατέρα τοῦ Μεγέθους.

[91] Любопытно, что циклы могут повторяться (Первочеловек вызывает пятерых своих сыновей. См.: *Cumont F.* Op. cit., p. 16). О числовой символике в манихействе см.: *Alfaric P.* Les écritures manichéennes. I. Paris, 1918, p. 37 и др. Сходные принципы обнаруживаются в эфиопском отреченном тексте «Lefâfa-Ṣedeq» («Список оправдания»). См.: *Тураев Б. А.* Список оправдания. — Сб. в честь 70-летия Г. Н. Потанина. СПб., 1909, с. 366—367 и др.

[92] См.: *De Vries J.* Om Eddaens Visdomsdigtnig. — Arkiv för nordisk filologi, 50, 1934, с. 1—59. — Интересно, что части этого текста сохранились также в рукописи AM 748 и в «Младшей Эдде». Важно иметь в виду, что «Речи Вафтруднира» представляют собой состязание в мудрости, при котором проигравший погибает.

[93] Текст и французский перевод этого отрывка см.: *Molé M.* Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien. Le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne. Paris, 1963, p. 113.

[94] См.: *Molé M.* Op. cit., p. 113—114. Почти весь этот отрывок переведен также Бэйли, см.: *Bailey H. W.* Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books. Oxford, 1943, p. 93.

[95] См.: *Molé M.* Op. cit., p. 115—118; *Zaehner R. C.* Zurvan. A Zoroastrian Dilemma. Oxford, 1955.

[96] Более подробный разбор текстов этого рода см.: *Топоров В. Н.* О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «Мирового дерева». — Труды по знаковым системам, 5. Тарту, 1971, с. 9—62.

[97] Поскольку многие элементы этой общей для древнесеверной и иранской традиций схемы передаются этимологически родственными словами, возникает возможность реконструкции языковой формы ряда фрагментов индоевропейского текста-архетипа (об этом см. другую работу автора).

[98] По такому же типу (но без числового принципа организации) построены некоторые древнеегипетские версии мифа о сотворении мира. Ср. гераклеопольскую версию: «...он создал небо и землю, ...он уничтожил хаос воды, он создал воздух, ...он создал для них растения, животных, птиц и рыб... он сотворил свет... он воздвиг молельню... он создал для них князей...» (см.: *Golénischeff W.* Les papyrus hiératiques № 1115, 1116A, 1116B de l'Ermitage. SPb., 1913, табл. XIII—XIV, строки 130—138), а также перевод М. Э. Матье (Указ. соч., с. 84—85) или шумерский вариант: «После того как Небо отделилось от Земли, после того как Земля отделилась от Неба, после того как имя человека было установлено...» (см.: *Kramer S. N.* Sumerian Mythology. A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millenium B. C. Philadelphia, 1944, p. 30 и сл.; *Idem.* History Begins at Sumer и др.).

[99] См.: *Schmidt W.* Das Tauchmotiv in Erdschöpfungsmythen Nord-Amerikas, Asiens und Europas. — Mélanges de linguistique et de philologie offerts à Jacques van Ginneken. Paris, 1937, p. 115.

[100] Ср., например, описание у алтайцев девяти слоев Подземного царства, в каждом из которых находится сын Эрлика, и соответствующие рисунки, см.: *Каруновская Л. Э.* Представление алтайцев о вселенной (Материалы к алтайскому шаманству). — СЭ, 1935, № 4—5, с. 160—183 (интересно, что каждый слой характеризуется не только его повелителем, но и жертвой, приносимой ему), ср. также: *Harva U.* Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. Helsinki, 1938. — Известны многочисленные тексты, в которых описываются уровни шаманского дерева, ср.: «Там, где находится граница дня и ночи, стоит дерево под названием "тууру". На нем в девяти суках имеются гнезда, одно другого выше. В этих гнездах воспитываются души шаманов» (*Ксенофонтов Г. В.* Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов. М., 1930, с. 105 и др.). Есть и такие тексты, в которых дается описание восхождения шамана с первой ветви на седьмую или девятую (соответственно — из первого гнезда в седьмое или девятое); иногда вся эта процедура соотносится с семи- или девятичленным временны́м циклом (ср.: *Ровно через семь суток... Вот настал седьмой день* и т. п., см.: *Ксенофонтов Г. В.* Указ. соч.), что может быть так или иначе соотнесено со схемой мотива о сотворении мира гагарой (см. выше).

[101] Ср. шумерскую версию путешествия богини Инанны к Энкиду, или ее же сошествие в подземный мир через семь врат (ср. картину подземного мира с его ца-

рицей, окруженной семью ануннаками, ср. также семерку великих богов и семичленность мира: к соотношению диахронического и синхронического аспектов), или вавилонский вариант того же мифа, связанный с Иштар. Известны и вырожденные образцы: ср. семь чудовищ, семь могучих братьев, преграждавших путь Гильгамешу в страну Хувавы; достигнув этой страны, Гильгамеш срубил семь стволов кедров, в результате чего Хувава полностью утратил свою силу (процесс, обратный приобретению шаманской силы по мере поднятия с одной ветви на другую).

[102] В связи с архаической традицией см.: Sources orientales, III. Les pélerinages. Paris, 1960.

[103] См.: *Kirfel W.* Der Rosenkranz. Ursprung und Ausbereitung...: 84 080 (высота в йоджанах горы Меру, срок правления некоторых царей и срок жизни людей в Критаюге, основное число у джайнов и т. п.), 108 томов Ганджура, 108 раз произносятся некоторые молитвы и т. д. Ср. также: *Conze E.* Buddhist Meditation. London, 1956.

[104] См.: *Lambert M., Tournay R.* Le cylindre A de Gudea (Nouvelle traduction). — RB, 1948, p. 418—419; *Parrot A.* Ziggurats et tour de Babel. Paris, 1949, c. 17—18.

[105] Попытка реконструкции одного из древних источников «Стиха о Голубиной книге» содержится в другой работе автора.

[106] См.: *Kaltenmark M.* Указ. соч., с. 463. Ср. также Ле-цзы (III в. до н. э.), 1 (здесь число 1 рассматривается как начало трансформации; последним же — 1 → 7, 7 → 9 — ставится в соответствие сотворение Неба, Земли, Человека; ср. девятикратные трансформации Пань-гу, приведшие к становлению Вселенной) или Хуай-Нань цзы, 3. С девятикратностью трансформаций Пань-гу сопоставимо девятикратное творение мира, описанное в «Вишну-Пуране» I. 5, 18—23 (см.: The Vishnu Purāṇa, a System of Hindu Mythology and Tradition / Translated by H. H. Wilson. London, 1864—1877). Впрочем, как результат дальнейшей эволюции схемы, представленной в «Дао Дэ цзин», 42, могут рассматриваться и такие построения, как «Первое — Путь, второе — Небо, третье — Земля...» у Сунь-Цзы («Трактат о военном искусстве», V в. до н. э.); интересно, что далее следует: «Небо — это свет и мрак, холод и жар, порядок времен. Земля — это далекое и близкое, ...смерть и жизнь» или же: «Вода — один, огонь — два, дерево — три, металл — четыре...», характерные для древнекитайской традиции, но известные и в ряде других (например, в древнеиндийской).

[107] См.: *Granet M.* La pensée chinoise, p. 161—163. — Следует обратить внимание на то, что этот текст посвящен гармонии; ср. пифагорейское учение о связи музыки с математикой (см.: *Kayser H.* Akroasis, die Lehre von der Harmonie der Welt. Stuttgart, 1947).

[108] См.: *Poebel A.* Historical Texts, vol. IV, № 1, 1914; *Kramer S. N.* The Sumerians, Their History, Culture, and Character. Chicago, 1963, c. 47—48 (В первый раз...; во второй раз...; в третий раз...» и т. д.

[109] Ср.: «Первое — досточтимый Владыка Света; второе — мудрый и добрый; третье — всегда побеждающий; четвертое — полный радости и счастливый; ...десятое — творящий добродетель...» (см.: Mo Ni Chiao Hsia Pu Tsan «The Lower [second?] section of the Manichaean hymns» / Translated by Tsui Chi. — BSOAS, vol. 11, 1943, c. 190—191); ср. также: *Pelliott P.* The New Manichaean Manuscripts from Tun-huang. — JRAS, 1925, p. 113; *Waldschmidt E., Lentz W.* Die Stellung

Jesu im Manichäismus. — Abhandl. P. A. W., 1926; *Eidem.* Manichäische Dogmatik aus Chinesischen und Iranischen Texten. — Sitzungsberichte P. A. W., 1933, № XIII. Разумеется, манихейская нумерология не ограничивается этими простейшими случаями.

[110] Иное дело — внешне сходные конструкции «в первый раз...; во второй раз...; в третий раз...» в таких текстах, как «Ригведа» II, 18, 2, или X, 45, 1, где они приурочены к космологическим событиям в их очередности, не являющимся, однако, актом творения мира.

[111] См.: *Aarne A.—Thompson S.* The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography. Helsinki, 1961, № 2000—2013.

[112] Ср.: *Balys J.* Lietuvių pasakojamosios tautosakos motyvų kalalogas.— Tautosakos darbai, II. Kaunas, 1936, с. 166.

[113] Ср. гомофонический принцип в «Dvattiṃsākāraṃ», где перечисляются 32 части тела: *aṭṭhi aṭṭhimiñjā... kilomakaṃ pihakaṃ... sedo medo assu vasā... singhāṇikā lasikā muttaṃ matthake matthalungaṃ*, или в «Nidhikaṇḍa-suttaṃ miṭṭhitaṃ»: *...nidhi nāma nidhīyate... nidhiṃ nidheti... nidhī sunihito hoti itthiya... suvaṇṇatā sussaratā susaṇṭhānasurūpatā... vijjā vimutti vasībhāvo* и т. п., или, наконец, в известном отрывке из «Языка поэзии» («Младшая Эдда»): «Один человек зовется муж. Двое — это двоица. Трое — троица. Четверо — череда. Приятели — это пятеро... Шайка — это 60—70 — это скопище. Век человечий — это 80. Сотня — это сходка» и т. п., где члены каждой из формул связаны отношением аллитерации (ср. тот же принцип в родословной из «Пролога» к «Младшей Эдде»). Отчасти сходная картина в текстах сказок с сюжетом № 2014D (*Solomon Grundy, born on Monday...; buried on Sunday*), ср.: *Halliwell.* Nursery rhymes of England, 33, № 49. — Интересно, что эвенки обучают детей счету до 10 с помощью считалки, в которой вслед за числом идет предметное слово, начинающееся с того же слога, что и число (*умун умукта* 'один-яйцо', *дюр дювукте* 'два-оса' и т. д. — см.: *Василевич Г. М.* Эвенки. Л., 1969, с. 186). Любопытно, что действием сходного принципа объясняется звуковая форма ряда смежных числительных в разных языках (тип *девять — десять*).

[114] Исследователи отмечали, что числовая символика у Гете относится к видимому миру и, следовательно, к предметному содержанию поэзии. Для Гете порядок вещей — в них самих, а не в том Urphänomen'е, который лежит за ними. Поэтому числовые отношения и сами числа становятся значимыми у Гете лишь тогда, когда они позволяют раскрыть структуру данного уровня. В этом смысле числовая символика Гете противостоит средневековой символике чисел, для которой характерен интерес не столько к математической структуре описываемого мира, сколько к тайной математике текста. То же с известным основанием можно сказать о барочной игре числами в литературе (ср., между прочим, арифметические композиции писателей из круга швабских пиетистов), при которой числовая форма может быть и независимой от выражаемого содержания (см.: *Binder W.* Op. cit.). — Ср. еще: *Huby M.* La structure numérique et sa valeur symbolique dans la poésie religieuse allemande du Moyen Age. — Etudes germaniques, 22, 1967 и др.

[115] См.: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы, с. 87; *Топоров В. Н.* К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул. — Труды по знаковым системам, 4. Тарту, 1969, с. 9—43. — В последней работе, в частности, показана связь этой девятеричности с

девятью воплощениями и превращениями существа змеиной природы (ср. червь), творящего Вселенную (типа китайского Пань-гу).

[116] См.: *Patkanov S.* Die Irtysch-Ostjaken und ihre Volkspoesie, II. Teil, SPb., 1900, S. 84. — Сходные построения используются и в ряде довольно поздних текстов, представляющих собой результат компромисса с архаичной схемой, ср., например: *Поведайте, что есть Десять? — Десять Божьих заповедей; — Девять в году радостей; — Восемь кругов солнечных; — Семь чинов ангельских; — Шесть крыл херувимских; — Пять ран без вины Господь терпел; — Четыре листа Евангельски; — Три патриарха на земле; — Два тавля Исеевы; — Един Сын на Сионской горе...* («Евангелистская песнь», см. *Ляцкий Е. А.* Стихи духовные. СПб., 1912, с. 20).

[117] Ср. сказки с участием животных (например, последовательное присоединение к одному животному другого, третьего и т. д. до семи, например, типа «Теремок»). Ср. сходный прием в палеолитической живописи, см.: *Leroi-Gourhan A.* Les religions de la préhistoire (paléolithique). Paris, 1964, p. 109 и сл. (ср. особенно Комбарель). К сопоставлению текстов этих двух видов см. *Топоров В. Н.* К происхождению некоторых поэтических символов, I. Палеолитическая эпоха. — Ранние формы искусства. М., 1972.

[118] Сопоставление таких типичных зачинов великорусских считалок, как *Первой дал, другой взял, трое сели, все поели...* или *Первой дан, другой дан, на четыре угадал...* и т. п. со считалкой типа *Первый бан, на колоде барабан. Пятьсот судьев, пономарь Ульев. Прели, горели, за море летели. За морью церква, церква Микола, Дарья Быкова, утка Праскутка, селезень Гаврютка. Родивон, выди вон!* (см.: Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. Материалы, собранные и приведенные в порядок П. В. Шейном, т. I, вып. первый. СПб., 1898, № 232—237), позволяет, кажется, связать в реконструируемом прототексте числовой ряд с космологической тематикой (*утка, море, церковь как центр земли* и т. д.; ср. сходные мотивы в экспозиции многих заговоров и в преданиях о сотворении земли). Видимо, так же следует истолковывать считалки типа: *В синем море-океане | золотой корабль плывет, | а на острове Буяне | темный лес растет. | Станем думать да гадать, | как нам сосны сосчитать...* (см.: *Виноградов Г.* Русский детский фольклор, I. Иркутск, 1930, № 302, с. 189) (ср. сходный счет Ормузда в отрывке из «Rivayat», процитированном выше) и, может быть, считалки типа *Первенчики, другенчики...* («Великорусс», № 238—248 и др.); любопытны некоторые считалки, сочетающие (может быть, вторично) вопросо-ответную форму со счетом, например: *Заяц белый, куда бегал?..* и *Раз, два, три — это, верно, ты...* (см.: *Виноградов Г.*, № 92, с. 150); из примеров, сохраняющих (хотя бы в виде реликтов) некоторые связи с первоначальной семантикой текста, ср. также эвенкийские считалки типа *Один — яйцо, два — паут, три — гусенок...* или *один — чайка, два — выдра, ...пять — земля, ...семь — медвежина, восемь — камень, ...десять — сосенка* (см.: *Василевич Г. М.* Сборник материалов по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору. Л., 1936, № 101, с. 132, № 48, с. 200) и др.

[119] См.: *Sethe K.* Ein altägyptischer Fingerzählreim. — Zeitschrift für ägyptische Sprache, Bd. 54, 1918, S. 16—39.

[120] Пятый палец (мизинец) особо отмечен и нередко противопоставлен сюжетно остальным пальцам. Ср. словенский мифологический сюжет (см.: *Бодуэн де Курте-*

нэ И. А. Материалы для южнославянской диалектологии и этнографии. II. Образцы языка на говорах терских словен в северо-восточной Италии. — СбОРЯС ИАН, т. LXXVIII, № 2. СПб., 1904), использованный А. М. Ремизовым в сказке «Пальцы» из сборника «Посолонь». Иногда противопоставление мизинца другим обнаруживается и в загадках, хотя нередко отмеченным является, наоборот, большой палец: *Четыре брата, пятый дядя* или *Четыре брата идут навстречу старшему: «Здравствуй, большак!» — говорят. «Здорово! — отвечает он. — Васька-указка, Мишка-середка, Гришка-сиротка да крошка-Тимошка!»*. Но во всех случаях «пальцевых» текстов ведущими нужно считать два принципа — «числовой» и «родственный». Ср.: *У одной матери пять сыновей*; *У четырех матерей по пяти сыновей, все в одно имя: пять братьев родных, пять двоюродных, пять троюродных да пять внучатых*; *Пять братьев годами равные, ростом разные*; *В одном гнезде пять братьев живут*; *У пяти братьев одна работа* (но и: *Пятеро волов одной сохой пашут*); *Живут пять братьев, один другого меньше, и все одного имени* и т. д. (см.: Загадки. Л., 1968, № 1571—1583 и др.).

[121] Так, в считалках типа *Первенчики, другенчики* иногда удается обнаружить следы других чисел, ср.: *Первёлики, другелики, трынцы, волынцы, вята* (от *пять*. — *В. Т.*), *лада, шесток* (от *шесть*. — *В. Т.*), *кипяток...* (там же, № 248); ср. сходные примеры из литовских считалок: *Einalė, dveinalė, trolė, čerolė, pinkor, vinkor, šeškor, meškor...* (см.: Lietuvių tautosaka. Penktas tomas. Smulkioji tautosaka. Žaidimai ir šokiai. Vilnius, 1968, № 9497, с. 967) и другие, еще более выродженные. Вообще следует подчеркнуть стремление к организации по числовому принципу не только считалок, но и ряда типов загадок (ср.: *Один — двоих, двое — шестерых, а шестеро — двенадцать. Афанасьев*, III, с. 50, № 322), особенно загадок о годе, речений, проклятий, неприличных выражений и т. д. Ср.: *Kreuger J. R.* Turco-Mongolian Curses and Obscenities. — JAF, vol. 77, 1964, p. 78—79 (сочетание числовой последовательности со словами — эхо к ключевому слову фразы).

[122] См.: Загадки / Издание подготовила В. В. Митрофанова. Л., 1958, № 4940, 4948, 4954 (с. 147) и т. п.

[123] Там же, № 4939 (с. 146). — Близкая бирманская загадка описывает год как дом из 12 комнат, в каждой из которых может спать по 30 человек; в каждой комнате открыто по 4 двери. См.: *Maung Than Sein, Dundes A.* Twenty-three Riddles from Central Burma. — Journal of American Folklore, vol. 77, 1964, p. 69—75. Полный обзор загадок о годе см.: *Taylor A.* English Riddles from Oral Tradition. Berkeley — Los Angeles, 1951, p. 412—420; *Idem.* A Bibliography of Riddles. Helsinki, 1939.

[124] Там же, № 4941 (с. 147). Впрочем, в случаях, когда известен окказиональный контекст, могут реконструироваться исключительно числовые загадки. Ср. в сказке из собрания Афанасьева (III, № 322): *Вздумал добрый молодец, как от единого стакана две лошади пали, от двух лошадей шесть ворон подохли, от шести ворон двенадцать разбойников померли, и стал задавать загадку: «Один двоих, двое шестерых, а шестеро двенадцать!»*

[125] См.: Александрийская поэзия. М., 1972, с. 344, 419.

[126] См. *Aristot.* Metaphys. A5, 985 b 23: «...οἱ καλούμενοι Πυθαγορείοι τῶν μαθημάτων ἀψαμενοι πρῶτοι ταῦτα προήγαγον, καὶ ἐντραφέντες ἐν αὐτοῖς τὰς τούτων ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς ᾠήθησαν εἶναι πάντων. ἐπεὶ δὲ τούτων οἱ ἀριθμοὶ φύσει πρῶτοι, ἐν δὲ τοῖς ἀριθμοῖς

ἐδὸκουν θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὖσι καὶ γιγνομένοις, μᾶλλον ἢ ἐν πυρὶ καὶ γῇ καὶ ὕδατι... ἐπεὶ δὴ τὰ μὲν ἄλλα τοῖς ἀριθμοῖς ἐφαίνετο τὴν φύσιν ἀφωμοιῶσθαι πᾶσαν, οἱ δ'ἀριθμοὶ πάσης τῆς φύσεως πρῶτοι, τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων ὑπέλαβον εἶναι, καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν...» (среди пифагорейских противопоставлений ср. такие, как: предел /πέρας/ — беспредельное /ἄπειρον/, нечетное /περιττόν/ — четное /ἄρτιον/, один /ἕν/ — множество /πλῆθος/, квадратное /τετράγωνον, т. е. четырехугольное/ — продолговатое /ἑτερόμηκες, т. е. 'разностороннее', 'неквадратное'/ там же). Ср. также: *Aristot*. Metaphys. M.8, 1083 b 8: «ὁ δὲ τῶν Πυθαγορείων τρόπος τῇ μὲν ἐλάττους ἔχει δυσχερείας τῶν πρότερον εἰρημένων, τῇ δὲ ἰδίας ἑτέρας. τὸ μὲν γὰρ μὴ χωριστὸν ποιεῖν τὸν ἀριθμὸν ἀφαιρεῖται πολλὰ τῶν ἀδυνάτων· τὸ δὲ τὰ σώματα ἐξ ἀριθμῶν εἶναι συγκείμενα, καὶ τὸν ἀριθμὸν τοῦτον εἶναι μαθηματικόν, ἀδυνατόν ἐστιν...» и др. Ср. свидетельства Секста Эмпирика о том, что для пифагорейцев «началом же универсальной субстанции явилось число. Поэтому и разум в качестве судьи всего, будучи причастным его могуществу, сам может быть назван числом» (и там же приводящуюся поговорку пифагорейцев «...числу же все подобно» (*Секст Эмпирик*. Соч. в 2 т., т. 1. М., 1975, с. 78), а также божественную нумерологию Прокла. В этой же связи, конечно, нельзя обойти упоминанием и плотиновское учение о числе, составляющее, однако, совершенно особую тему, которая здесь не может быть рассмотрена. Ср. исследования А. Ф. Лосева о диалектике числа у Плотина.

[127] См.: *Gilbert K. E., Kühn H.* A History of Esthetics. London, 1939.

[128] См.: *Scarfe F.* The Art of Paul Valéry. London, 1954, p. 51.

[129] Ср.:

Бездонного предчувственного смысла
И благодатной мудрости полны,
Как имена вторые — нам даны
Божественные числа.

[130] См. об этом: *Nilsson N. A.* — Orbis Scriptus. Festschrift D. Tschiževskij. München, 1966, S. 576.

[131] Ср. в связи с неспособностью Райского («Обрыв» Гончарова) овладеть абстрактным символизмом алгебры: «У него в голове было царство цифр в образах... Он придумал им какие-то свои знаки или физиономии, по которым они становились в ряды, слагались, множились и делились; все фигуры рисовались то знакомыми людьми, то походили на разных животных». Весьма сходное отношение к числам в виде исключения отмечается и в современной научной литературе о структуре восприятия и памяти (см.: *Лурия А. Р.* Маленькая книжка о большой памяти. М., 1968, с. 18: для описываемого здесь пациента 1 — острое число, что-то законченное, твердое, 2 — более плоское, четырехугольное, беловатое, чуть серое, 3 — отрезок заостренный и вращается, 4 — опять квадратное, тупое, похожее на 2, но более значительное и толстое... 5 — полная законченность в виде конуса, башни, фундаментальное, 6 — это первая цифра после 5, беловатая, 8 — невинное, голубовато-молочное, похожее на известь). Более того, сама современная математика (во всяком случае в некоторых ее направлениях и/или интерпретациях) как будто обнаруживает известные основания для некоей реальной семантизации чисел (не сводящейся непосредственно к их иерархии в натуральном ряду).

[132] Подробнее см.: *Топоров В. Н.* О структуре романа Достоевского в связи с архаичными схемами мифологического мышления («Преступление и наказание»). — Structure of Texts and Semiotics of Culture. The Hague—Paris, 1973.

[133] Ср.: «Целые *семь* лет... *семь* лет крепился; ...во все наши *семь* лет...; *Семь* лет из деревни не выезжал...; все *семь* лет, каждую неделю сам заводил; *семь* лет прожил в деревне; после *семи-то* лет так и набросился...» — Можно указать и другой пример безблагодатного семилетия: «Варенц *семь* лет с мужем прожила, двух детей бросила, разом отрезала... “я сознала, что с вами не могу быть счастлива”».

[134] Из других случаев ср.: «Приснилось ему детство... Он лет *семи*...; *семь* детей “библейского” Капернаумова; *семилетний* голосок; там *семилетний* развратен (о детях); и даже по *семи* берет (процентов); *седьмую* сотню сосчитал (о деньгах); а сама в *семь* часов поднялась... Поднялись они часов с *семи*...; часу в *седьмом*... подходил; часов этак в *семь*; дней шесть-*семь* назад убивалась» и т. п.

К СЕМАНТИКЕ ТРОИЧНОСТИ (СЛАВ. *TRIZNA И ДР.)

В одной из ранних своих статей О. Н. Трубачев предложил новую этимологию слав. *trizna [1], связав это слово с числительным *tri, точнее, с производным от него названием трехгодовалого животного *trizь (ср.: *Почто трѣбоу положити повелѣ Бъ҃ Аврааму ѭницеѭ трии лѣтъ. и козоѭ тризоѭ.* Изб. Свят. 1073 г., л. 135 [2]), находящим ближайшее соответствие в лит. *treigỹs* с тем же значением. Подобное решение представляется теперь самоочевидным, и — забегая вперед — приходится удивляться, что никто из пытавшихся разгадать этимологию этого слова не предложил такого естественного объяснения раньше. Впрочем, эта «рассеянность» имеет свои причины, которые были устранены О. Н. Трубачевым. Прежде всего было сделано, несомненно, правильное предположение, что «*тризна, тризнище* — это обычай принесения в жертву животного при погребении» [3], и это допущение сразу же дало в руки автора сильную семантическую мотивировку предлагаемой этимологии. Беспроигрышность этой мотивировки позволила отбросить целый ряд неясных форм, связанных с анализируемым словом, которые отвлекали внимание предыдущих исследователей от принципиального решения и сосредоточивали его на частностях.

Если сейчас возникла потребность вновь обратиться к анализу слав. *trizna, то она определяется стремлением еще раз обратить внимание на некоторые сложные и неясные детали, во-первых, и, во-вторых, по возможности расширить тот контекст, в котором черпаются семантические мотивировки данного этимологического решения.

Строго говоря, в распоряжении исследователей нет описаний погребальных обрядов или каких-то их частей, которые были бы обозначены как «тризна». Ситуация такова, что или эти описания существуют (например, у

арабских путешественников или в западнославянских исторических хрониках), но они безымянны, или же, напротив, слово *тризна* выступает в тексте, но без разъяснения того, что имеется в виду[4]. В этом последнем случае при некоторых благоприятных обстоятельствах (в частности, когда есть последовательность частей погребального обряда) с известной вероятностью можно делать выводы о соответствующей реалии, т. е. о значении-денотате. Однако эти возможные выводы не должны вызывать особого оптимизма, поскольку даже в случае идентификации названия и его денотата остаются нераскрытыми семантические мотивы подобного называния. Отсюда преимущественный интерес (как, например, в последней книге Э. Бенвениста о словаре индоевропейских институций) к значению-сигнификату, к его эволюции во времени, позволяющей восстановить историческую последовательность семантических мотивировок и единственное решение, относимое к идеализированному исходному состоянию или к тому, как последовательность этапов эволюции значения проецируется на иерархизованную совокупность значений данного слова в синхронном плане.

В случае слав. **trizna* начинать приходится, несомненно, с тех примеров, где это слово выступает переводом греческих лексем. Только здесь значения бесспорны[5]. Ср. ст.-слав. **тризна** ἔπαθλον (Супр.), ц.-слав. (русск.) *тризна* (и *тризнь*) στάδιον, παλαίστρα, ἆθλον[6], а также производные слова *тризньный*, *триздьный*, *тризньникъ* (*Тризньникъ часто исходя на тризну*. Златостр. XII в. ὁ ἀθλητὴς εἰς παλαίστραν βαδίζων), *тризникъ* с существенными отличиями от предыдущего слова[7], *тризнодавьць* (ἀγωνοθέτης, устроитель состязаний; тот, кто распределяет награды), *тризнище* (помимо других значений, ср. 'место тризны', 'ров' [см. выше] — τὸ σκάμμα или же: 'судилище' — δικαστήριον) и т. п.[8] Суммарное перечисление греческих слов, которые переводятся словом *тризна*, оказывается недостаточным. Когда *тризна* передает греч. στάδιον или παλαίστρα (ристалище, стадион, школа, где, в частности, обучают борьбе), имеет место перенос по смежности. Случаи типа πρὸς τὸ στάδιον — *на тризноу* или εἰς παλαίστραν — *на тризноу* аналогичны современному узусу: *пойти на стадион* — *пойти на футбол*, *пойти в кино* — *пойти на кинофильм* и т. п. Поэтому ядро образует пара ἆθλον — *тризна*. Это уравнение оказывается весьма важным не только потому, что оно если не единственный, то самый надежный аргумент в пользу таких значений, приписываемых слову *тризна*, как 'борьба', 'состязание', 'подвиг' (даже 'награда'[9]): оно позволяет, во-первых, высказать предположение о семантической мотивировке *тризна* именно в этих значениях и, во-вторых, существенно расширить семью слов, связанных с *тризна*, как за счет лексем с несколько иным кругом значений, так и за счет языков, чьи данные в этой связи или трактуются неверно, или же вовсе отвергаются.

Вполне разделяя мнение о слав. **trizna* как производном — в конечном счете — от количественного числительного **tri*[10], видимо, допустимо видеть в *тризна* (в значении 'состязание', 'борьба' и т. п.) обозначение совокупности из трех частей, каждая из которых относится к особому виду состязаний, входящих в состав погребального обряда, а в сумме составляют нечто вроде *троеборья* (ср. др.-греч. τρί-ᾱθλον, куда могли входить бег, метания, борьба, при более известном пентатлоне [πέντ-ᾱθλον, ион. πεντάεθλον, ср. πεντάθλιον у Пиндара; πεντ-ᾱθλος, ион. πεντάεθλος 'искусный в пятиборье', πενταθλέω, -εύω 'состязаться в пятиборье'], введенном еще на 18-й олимпиаде и состоявшем из пяти упражнений: ἅλμα, δίσχος, δρόμος, πάλη, ἀκόντῑσις[11]; ср. совр. *биатлон* как продолжение той же модели). Хотя в современных языках используется именно модель типа «три» & «бор» (ср. нем. *Dreikampf*, лит. *trìkovė*, лтш. *trīscīņa* и т. п.), вполне возможны и варианты с внутренней формой «тройка», «триада». Не исключено, что *тризна* и воспринималось как такое «сокращение», если только, разумеется, соответствующее состязание, борьба давали основание для использования семантического множителя «три»[12].

Предположение о наличии у древних славян особого вида состязаний как части погребального обряда кажется достаточно правдоподобным. Помимо обширных типологических параллелей, уместно напомнить о такого рода состязаниях у осетин (о чем не раз уже писалось) и, возможно, у их скифо-сарматских предков на территории Северного Причерноморья, не говоря уж о подробном изображении состязаний после сожжения трупа Патрокла (ристание на колесницах, кулачный бой и борьба, бег, вооруженный поединок, метание диска и копья, стрельба) в 23-й песни «Илиады».

Не менее важно, что др.-греч. ἄθλον, переводом которого является *тризна*, наряду с указанными значениями обладало и некоторыми другими, внутренне с ними связанными смыслами. Ср. прежде всего ἄθλον 'тяжелое испытание', 'страдание', 'мука', 'мучение' (ср. πολλῶν πόνων ἄθλα у Софокла); те же значения обнаруживаются и в ἄθλος (а также — 'труд', 'задание', 'дело'[13]) и в производных ἄθλιος 'бедственный', 'несчастный', 'жалкий', 'мучительный' (но и 'предназначенный к состязаниям'), ἀθλίως 'несчастливо', ἀθλιότης 'несчастье', 'бедствие' и т. п. Подобное сочетание смыслов типологически настолько часто (ср. *состязаться* : *истязать*, **tęg-* : **tęz-* и т. п.), что делает несомненным, вопреки другому мнению, включение в семью *тризна* и таких западнославянских фактов, как чеш. *trýzeň* 'мука', 'мучение', *trýznění* то же, *tryzniti* 'мучить', 'пытать' (ср. *tryznitel*, *trýznivý* 'mučivý' и т. д.), словац. *trýzeň*, *trýznenie*, *tryznit'* (ср. *tryzniteľ*, *trýznivý* и т. д.), польск. *tryźnić* 'притеснять', 'мучить', 'терзать' (наряду с более обычными 'тратить', 'расточать' — о времени), *tryźnienie*, *tryźnicel* и т. д. Польские примеры, как и,

напр., ст.-чеш. *tryznovati*[14] в соответствии с лат. *ab-ūtor* 'расточать', 'растрачивать', *ab-ūti*, depon. ('расточать', 'растрачивать', 'проматывать', 'злоупотреблять') и *illudere* (ср., в частности, 'бессмысленно тратить', 'губить', но и 'портить', 'надругаться', 'позорить' и т. п.), показывают убедительные связи между этими двумя семантическими кругами и исключают необходимость (и даже правдоподобие) видеть в *tryzniti* два разных слова, как делают некоторые[15].

Приведенные западнославянские факты апеллируют к связи с *тризна* не только через ἆθλον, совмещающее в себе значения, присущие и *тризна* и западнославянским примерам, но и более непосредственно — через такие случаи, как ц.-слав. *тризна* : *страдальство*... Толк. неуд. позн. реч. 196 (*Срезневский*, 3, с. 995)[16], и, главное, через весьма характерную связь жертвы, жертвоприношения с мучением, страданием. В силу всех этих обстоятельств нельзя считать целесообразным исключение чеш. *trýzeň* из числа слов, сопоставляемых со слав. **trizna*, как это предлагается О. Н. Трубачевым[17]. Ссылка на то, что слова на **-ЗНА** не имеют в старославянском парных образований на **-ЗНЬ**, также, видимо, недостаточна. Прежде всего число примеров на **-ЗНЬ** в старославянском явно недостаточно для надежного заключения (их десять); наличие *trýzeň* при *тризна* (уместно напомнить и о чеш., словац., польск. *tryzna* 'тризна', как бы их ни объяснять) само по себе является нарушением отмеченной закономерности, и число таких нарушений может быть увеличено при выходе за пределы славянских языков (ср. слав. **bojaznь* при прусск. *biāsnan* и под.); наконец, едва ли стóит отбрасывать др.-русск. *трызнь* 'борьба'[18], считая эту форму сомнительной из-за ее однократности («Пандект Антиоха»).

Связь западнославянских примеров, обладающих «отрицательными» значениями (сфера «трудного», «мучительного», «связанного с печалью» и т. п.), с *тризна* и, следовательно, *три* реализует весьма нередко используемую модель семантической мотивировки, с помощью которой могут быть объяснены и некоторые до сих пор остававшиеся темными случаи. Так, лат. *trīste* (*tristis*) 'печально', 'горько', 'сурово' (ср. *trīstis*, *trīstitia*, *trīstitūdo*, *trīsticulus*, *trīstificus*, *trīstia*, *trīstor* и т. п.) через значение 'трудно', 'с трудом'[19] связывается с указанными выше славянскими примерами, которые в свою очередь соотносятся с числительным т р и. То же, разумеется, верно и для германских примеров, продолжающих и.-евр. **trīsti-* или **treisti-*, типа др.-в.-нем. *drīsti*, др.-сакс. *thrīsti*, др.-англ. *đrīste* (см. Pokorny, с. 1092)[20]. Не исключено, что и лат. *trīcae* 'неприятности', 'затруднения', 'треволнения', 'пустяки' и т. п. (откуда *trīcor* 'чинить трудности', 'прибегать к уловкам', *trīco* 'крючкотвор' и т. п.) следует толковать как «сокращение» таких полных моделей, как русск. *треволнение*, ц.-слав. *тръвълнение* и переводимое им

греч. τρι-χυμία (ср. Минея 1096 г.); впрочем, это объяснение в глубокой перспективе, видимо, не противоречит обычному выведению *trīcae* (**trī-kā-* : лат. *terō* 'тереть' и т. п., к и.-евр. **ter-*, ср. *trībulō, trībulātio* и т. п.) из форм со значением 'тереть', 'растирать', 'молотить' и проч., о чем см. ниже.

Если сама связь западнославянских слов типа чеш. *trýzeň* со слав. **trizna* семантически несомненна, то фонетические детали (*i* : *y*), конечно, пока не могут считаться удовлетворительно объясненными. Очевидно, приходится считаться с какими-то нерегулярными явлениями. Но здесь необходимо со всей категоричностью напомнить о польск., чеш. и словац. *tryzna* 'тризна' с тем же самым неожиданным *y*, которое и заставляет исследователей избирать самый легкий путь, а именно считать зап.-слав. *tryzna* заимствованием. «Čes. termín je ovšem přejat z východu, asi od Poláků, proto *y*. — Málo jasné; celá vec potřebuje podrobného zkoumání» (Machek, 1957, с. 538)[21] — таков более или менее обычный выход из положения. Но при наличии исконных слов типа чеш. *trýzeň* нет серьезных оснований считать, что поляки или чехи заимствовали термин восточнославянского язычества, усвоили его себе (причем не в качестве обозначения исторической реалии, ограниченной чужим культурным миром) и сохранили почти через тысячелетие после предполагаемого заимствования. Ст.-чеш. *tryzn*, согласно этой логике заимствования, тоже должно было бы рассматриваться как неисконное слово. Поэтому кажется более целесообразным считать, что не только чеш. *trýzeň* и под. связаны с русск. *тризна*, (см. выше) как факты одного и того же плана: чеш. *trýzeň* и под. могут точно так же быть связанными и с зап.-слав. *tryzna*[22]. В этом случае особенность обеих групп слов (*trýzeň* и под. и *tryzna*), отличающая их от восточно- и южнославянских слов этого корня (*y* : *i*), должна иметь единое объяснение. Не предлагая его, можно все-таки с известным основанием предположить, что деэтимологизация слав. **trizna* в западной Славии (*tryzna*) как-то связана с взаимодействием этого слова с продолжениями слав. **tru-* : **try-* : **trov-* : **trav-* (и.-евр. **treu-* : **trŏu-* : **trū̆-*), ср. словац. *trúzniť* 'мучать' и т. п. : *trýzniť*, то же. Во всяком случае, заслуживает внимания тот факт, что значения, уже упоминавшиеся в связи с **trizn-* и под., повторяются и в продолжениях слав. **tru-* и под. ('мучать', 'причинять страдание', 'тратить', 'потреблять' [ср. словац. *troviť*], 'проводить время' [ср. польск. *trawić*] и др.). Существенно, что последние обладают и такими значениями, как 'кормить', 'питать', 'переваривать' (ср. ст.-слав. травити σιτεῖσθαι. Супр., с.-хорв. *тра́вити*, чеш. *tráviti*; ср. *trava* и под.), которые могли бы помочь соотнести слав. **trizna* с идеей пира на похоронах, пиршественного поминовения покойного и, может быть, даже основного признака этого пира — ритуального питья. Во всяком случае, уже Иордан употребляет в описании погребения Аттилы славянское слово *strava* в характерном контексте: Postquam talibus lamentis est

defletus, s t r a v a m super tumulum ejus, quam appellant ipsi, ingenti comessatione concelebrant... («De getarum origine et rebus getis». Cap. 49), — вполне сопоставимом с древнерусскими описаниями, в которых в соответствии с *stravam* выступает *тризна*. Ср. ...да п о п л а ч ю с ѧ н а д ъ г р о б о м ъ е г о, и створю т р ы з н у мужю своему. Лавр. летоп. (945) [23], а также непосредственно предшествующий фрагмент: и посла къ Деревлѧномъ рькущи сице. се оуже иду к вамъ. да пристроите м е д ы м н о г и (ср. ingenti comessatione) въ градѣ идеже оубисте мужа моего. Эти *меды многи* в связи с тризной и *stravam* отсылают к диалектному *тризна*, обозначающему 'выпиваемое во время поминального угощения вино или смесь из пива, м е д у, браги' [24] (ср. *пивомедие*). Конечно, *тризна* как обозначение ритуального напитка могло возникнуть относительно поздно по метонимическому признаку. Но в данном случае важнее показать, что *тризна* могло иметь то же значение, что и *strava*, что оба эти термина относились к одному и тому же моменту погребального обряда и что, наконец, в этих условиях взаимодействие между слав. **trizna* и **try-* (**trav-* и т. д.) не являлось бы чем-то экстраординарным [25]. Именно праславянский переход **ū* > **y* фонетически сблизил эти две разные группы слов. При наличии же известной близости их значений этого могло оказаться достаточно для порождения скрещенных форм разной степени сложности (ср., напр., вариант **tryti* : **tryzna* [: **trizna*], подобно **koriti* : **u-korizna* и др., при котором название тризны может мотивироваться — хотя бы частично и приблизительно — идеей пиршества, кормления, угощения). Кстати, нужно заметить, что и церковнославянские примеры, относящиеся к данной теме и обычно игнорируемые, содержат в себе ряд неясностей подобного же рода: так, при *тризна*, *трызна* отмечены приставочные образования *натризнити* 'насмеяться', *натрызнити* (καταστῆσαι), *натрыжнениѥ*, *натрыждениѥ* 'борьба', но и *натръжениѥ* 'борьба' (*подвигъ натърженига съ дьрьзновениѥмъ въсприимъ*. Мин. 1096 г., сент., 100), *натръжнениѥ*, то же, ср. *натрижнениѥ* (σχάμμα), см. *Срезневский*, 2, с. 342. В свете форм со старым слоговым сонантом (**tr̥zn-* > **trъzn-*) уместно — хотя бы теоретически — допустить, что формы *трызн-* могут не только быть результатом известных колебаний *ри* : *ры* (ср. *крило* : *крыло*, *гриб* : *грыб* и т. п.), но и предполагать в качестве исходной форму типа **trūzn-* (> **tryzn-*), что возвращает нас к обстоятельствам западнославянских примеров.

Связывая слав. **trizna* с ц.-слав. *тризъ* 'трехгодовалый' (о животном), О. Н. Трубачев не только объясняет словообразовательные сложности, но и дает наиболее убедительную семантическую мотивировку слова, обозначающего тризну, когда оно кодирует определенную реалию, связанную именно с жертвоприношением: «Слав. *trizna* могло, таким образом, иметь значение 'жертвенное заклание трехгодовалого животного'» [26]. К этому можно добавить не только языковую отмеченность, особую выделенность слов со значе-

нием 'трехлетний', 'трехгодовалый' (ср. русск. *третьяк*, с.-хорв. *трѐħāк*, белорусск. *трызiмак* и т. п., не говоря о старых индоевропейских образованиях типа др.-греч. τρι-έτης, τρι-ετής, лат. *triennis*, *triennālis*, др.-инд. *tri-vatsá*, *tri-varṣa* и т. п., — часто, но далеко не всегда, применительно к животным), но и весьма распространенное в разных традициях принесение в жертву именно трехгодовалого животного. Такое предпочтение определяется не только и даже не столько особой ролью числа три и самой идеи троичности в мифопоэтических традициях, сколько более специализированными мотивами, о которых вкратце см. ниже. Поэтому, строго говоря, в образованиях с элементом *-z-* типа ц.-слав. *тризь*, с.-хорв. *двӣзе* 'двухлеток' (овца или баран), *двӣзāк*, *двӣзац* 'двухгодовалый баран' первоначально не содержалось ни указания на возраст (годы)[27] (в отличие от приведенных выше сложных слов со вторым элементом, обозначающим 'год'), ни указания на животное (это указание не что иное как результат «сокращения» полных сочетаний типа *коза триза* или *treigỹs veršis* и т. п.). Можно думать, что элемент *-z-* в слав. **trizь* (как и *-g- в* лит. *treigỹs*) указывал на кратность, многочастность определяемого этим словом объекта[28], которая у балтов и славян чаще и устойчивее всего реализовалась в связи с возрастом животного. Таково, собственно, положение и в других индоевропейских языках, где идея трехчастности выражается сочетанием числительного «три» с чистым суффиксом или даже суффиксообразным элементом, сохраняющим связи с полнозначными словами (ср. др.-греч. τρι-πλόος /-πλοῦς/, τρί-πλαξ, лат. *triplex*, нем. *dreifach*, с.-хорв. *трȍгуб*, *трȍкратан* и др.).

В силу сказанного нельзя исключать возможность и других мотивировок слав. **trizna* (кроме указания на трехгодовалость жертвенного животного) в связи именно с жертвоприношением при погребальном обряде. В архаичных традициях эволюция жертвоприношения реконструируется на основании огромного количества данных обычно в следующем порядке (в направлении к прошлому): бескровная жертва ← жертва некрупного, относительно недорогого (часто именно трехгодовалого) домашнего животного (← жертва трех таких животных) ← жертва трех животных разных видов (напр., конь — корова — овца, или корова — овца — коза, или коза — свинья — петух и т. п.[29]) ← сосуществование трех возможных жертв (нередко сменяющих друг друга в эволюции): человек, домашнее животное, дикое животное ← жертва отмеченного числа (в частности, трех) юношей, девушек и т. д. Данные славянской археологии, этнографии, ранние исторические свидетельства и т. п. позволяют с большим или меньшим вероятием восстановить все этапы этой схемы, причем почти все ее звенья, кроме самых ранних, засвидетельствованы совершенно бесспорными источниками. Поэтому напрашивается предположение, согласно которому на более ранних этапах слав. **trizna* мог-

ло мотивироваться иначе. Так, оно могло, видимо, обозначать трех животных одного или разных видов. Характерно, что ц.-слав. *триз-* появляется трижды именно в контексте, описывающем тройную жертву трехгодовалых домашних животных: *Възми ми юницу тризу и козу тризу и овень тризь.* Быт., XV, 9. Сборн. Волог. XV в. Аналогичную ситуацию можно предполагать и у древних славян и балтов. Не имея здесь возможности говорить об этом подробнее, приходится ограничиться лишь минимумом необходимого. В одной из цитировавшихся выше работ указывалось, что из четырех стад, фигурирующих в восточнославянских сказках, которые продолжают основной миф, и четырех видов животных, участвующих в обряде жертвоприношения, три являются общими — конь, корова, овца (введение четвертого животного или стада, подтверждаемое и другими данными [ср. римские и древнеиндийские ритуалы [30]], объясняется, видимо, четырехчленной моделью мифопоэтического космологического пространства и соответственно Перуна, ведущего борьбу за этих животных). Есть, разумеется, и более очевидные примеры тройной жертвы, ср. в описании латышского ритуала (1610 г.): ...eique immolare juvencam nigram, hircum nigrum et gallum nigrum... [31] или особенно в описании погребального обряда в память литовского князя Швинторога, содержащемся в западнорусских летописях и у М. Стрыйковского. Вместе с Швинторогом сжигают сокола, коня и хорта (собаку). Эта териоморфная триада кодирует три вертикальные зоны: верх — середина — низ, подобно тому как эти же зоны соотносятся с туром, волком и змеями в легенде об основании Вильнюса (ср. тех же животных в былинах с той разницей, что там выступает *лютый зверь*, обычно идентифицируемый именно с волком). Тройная жертва такого типа сочетает в себе аспект дифференцированности с аспектом целостности и соотносится с вертикальной структурой пространства, актуализируемой именно в погребальных обрядах в связи с оппозицией жизнь — смерть. Впрочем, известны и другие типы соотнесения тройной жертвы. Анализируя мифы о жертвоприношении, различающие три рода смерти, Дюмезиль высказал предположение, согласно которому каждый род смерти влечет за собой ритуал одной из трех социальных функций [32]. Полный жертвоприносительный ритуал предполагает объединение всех трех частных видов похоронного обряда. На основании значительного индоевропейского материала, в частности и славянского, поставлен вопрос о тройной жертве, соотносимой с социальной структурой общества [33]. Поскольку сам похоронный обряд может предполагать сожжение в огне, утопление в воде или погребение в земле, тройной ритуал соотносится и с тремя стихиями. Испытать все три смерти значит исчерпать весь возможный опыт («пройти сквозь огонь и воду и медные трубы», по ветхозаветному выражению), преодолеть все препятствия и обеспечить свою посмертную

жизнь. Тройная жертва гарантирует полноту соответствующего ритуала и достижение всех решаемых им задач. Не исключено поэтому предположение, что и такое понимание тройной жертвы в принципе могло служить мотивировкой слав. **trizna*, хотя и оно так или иначе соотносится с тремя членениями по вертикали и их атрибутами: верх-небо — огонь, боги, будущее; середина-земля — земля (стихия), люди, настоящее; низ-подземное царство — вода, покойники, прошлое. Ведийская традиция жертвоприношения, отличающаяся исключительной полнотой, многообразием и способностью эксплицировать те смыслы, которые обычно остаются скрытыми в других традициях, вся ориентирована на соотнесение жертвы со структурой мира. Более конкретно это соотнесение предполагает, что три мира (или трехчастный мир) отвечают трем жертвам (или расчленению жертвы на три части [34]), независимо от того, как эти жертвы осуществляются (животные, лепешки, сома, возлияния, возглашения, литургические формулы, слоги, которые поются особым образом, поэтический размер [*triṣṭubh*] и т. п.); единственное непременное условие, чтобы их было три, по числу миров, само название которых отражает основную тему всего погребального обряда — смерть (*pitṛloka* — 'мир предков', собств. 'отцов', т. е. мир мертвых) : жизнь (*jīvaloka* — 'мир людей', собств. 'живых') : бессмертие (*devaloka* — мир бессмертных, собств. 'богов') [35]. Число примеров, где троичность жертвы объясняется в связи с троичностью вселенной, огромно; можно сказать, что само указание связи жертвенной и космологической триады для определенного класса ритуальных текстов является непременным элементом текста [36]. Поэтому здесь более существенно указать на постоянство, с которым в этих текстах выступает сочетание числительного «три» и названия жертвы или действия жертвоприношения (ср. *yajñá-* — *yaj-* : *yájati*, *-te*; *havíṣ* — *hu-* : *juhóti*). Эти сочетания или прерывны, или составляют одно целое, представленное сложными словами [37], ср. *tri-haviṣ* и даже (редко) *tri-yajña-* [38]. Именно последние формы представляли бы собой особый интерес в связи с возможностью понимания тризны (**trizna*) как тройной жертвы. В древнеиранской традиции, генетически тесно связанной с ведийской, в качестве соответствия к *tri-yajña-* выступало бы нечто вроде авест. **ϑri-yasna-* (ср. авест. *yasna-*, *yasnya-*, *yesnya-*, *yazata-*, к *yaz-* : *yaza'te*, ср. др.-перс. *yadataiy*) [39], ср. еще х.-сакск. *gyaysna-* (*gyays-*), н.-перс. *ǰašn* 'праздник' (ср.-перс. *yaštan* 'почитать'), *īzad* 'бог', осет. диг. *izæd*, осет. ир. *zæd*, ягноб., шугн. *izzát* и т. п.; ср. также согд. *yz-* 'жертвовать' и др. Иначе говоря, можно думать о существовании старых иранских форм типа **θri-yazna-*, **θri-yezna-*, *θri-yizna-* и т. п., весьма близких и по значению и по форме к слав. **trizna* (: **θri/ye/zna-* ?).

Во всяком случае наличие (гипотетическое) в одном и том же (на юге России) ареале или в смежных ареалах славянской и иранской форм указан-

ного типа может подтолкнуть исследователя к некоторым новым продолжениям в этой теме[40]. В частности, встает вопрос о возможных отражениях слова того же корня, что и в др.-инд. *yájati*, авест. *yaza'tē* (индоиран. **yag* : **ig-* как нулевая ступень), в славянском. В свое время Потебня проницательно указал на возможность связи с этими словами слав. **jьgra*[41] («и г р а означает собств. *восхваление и умилостивление божества* (пением, пляской)»; *-ra* — суффикс). Эта идея была забыта или отвергнута (ср.: «Неприемлемо...» — Фасмер 2, с. 116, с предложением этимологии, лишенной серьезных оснований). Верно нащупав связь, Потебня, однако, был очень неточен в деталях. Поэтому сейчас его этимология может если не быть реабилитированной, то во всяком случае получить в свою пользу дополнительные аргументы. Выше уже указывалось, что лат. *illudere* (в частности — 'играть', ср. *lūdere* 'играть', 'плясать', 'резвиться', 'шутить', 'шалить', 'веселиться', 'насмехаться'; 'расточать', *lūdus* 'игра', 'забава', 'шутка'; 'посмешище'; 'публичные игры', 'состязания', 'зрелища' [plur.] и др.) определяло чеш. *tryznovati* и, следовательно, давало повод к условной реконструкции-уравнению: *tryzn-* : *trizn* = 'игра'. Ритуальный характер славянских слов со значением 'игра' сейчас вне всякого сомнения. Ср. хотя бы в русских говорах такие смыслы этого слова, как 'хороводная игра, изображающая обряд сватовства', 'свадьба', 'торжество', 'праздник', а также 'свадебная песня', 'пляска', 'танцы', ср. *игра́ть* 'водить хороводы', 'петь песни', 'танцевать', 'плясать' (наконец — 'участвовать в играх', причем во многих фразеологических сочетаниях, включающих и обозначение игры, сама эта игра является вырожденным обрядом)[42]. Примеры из других славянских языков и исторические свидетельства о бесовских игрищах[43] могли бы еще очевиднее подтвердить ритуальный характер игры у древних славян, причем в ряде случаев игра связана именно с жертвоприношением. Любопытно, что слав. **jьgra* указывает на особую роль с л о в е с н о й части ритуала (помимо указанных примеров, ср. *игре́ц* 'певец', *игри́ца* 'женщина, поющая на свадьбе'; ср. «Игри́цами называют баб, в е л и ч а ю щ и х присутствующих на княжом столе» и т. п., с. 70—71 и др.), что сближает славянские данные прежде всего с иранской традицией, ср. *yasna-* как название одной из частей Авесты, где, собственно, и происходит в е л и ч а н и е, п о ч и т а н и е в с л о в е (ср. *yaza'tē*). Возможно, что в этом контексте получат свое наиболее естественное объяснение такие, до сих пор игнорируемые факты, как брянск. *трызни́ть* 'говорить постоянно об одном и том же' (ср.: *Годе табе т р ы з н и т ь! Як ты не бачыш, што тебе нихто не слухае*)[44]; белорусск. *тры́зьніць* 'гаварыць праз сон' (ср.: *Хворый усю ноч т р ы з ь н і ў*), 'бредить', 'грезить' (ср. *тры́зніцца* 'бредиться', 'мерещиться', 'чудиться', *тры́зненне* 'глубокий бред') и т. п.[45] Также получает разъяснение и непонятое до сих пор русск. ц.-слав. *натризнити* 'насмеяться', упоминавшееся вы-

ше: ср. русск. диал. *игра́ть* 'издеваться', 'тешиться', 'злорадствовать', *игра́ться* 'насмехаться', 'издеваться', 'тешиться', 'глумиться' (с. 69, 70). Такому развитию значений не приходится удивляться, ср. выше соответствующие значения лат. *lūdere*; вместе с тем *lūdus* сохраняет не только эти последние значения (ср. *per ludum jocumque* 'шутя', 'в шутку' у Теренция и Цицерона), но и те, которые объединяют это слово со слав. **trizna*, ср. 'публичные игры', 'состязания' (в частности, на Марсовом поле — *lūdus campestris*. Цицерон) и т. п.

Разумеется, существуют некоторые фонетические трудности в объяснении связи слав. **jьgra* с др.-инд. *yaj-* (*yā̆g-*), авест. *yaz-*, др.-греч. ἅζομαι (< *ἅγι̯ομαι), ἅγιος, ἁγνός 'чистый', 'святой' и т. п. (весьма существенны такие слова, как ἁγισμός 'погребальная жертва', 'священное жертвоприношение', ἁγιστεία 'священный обряд', 'культ огня' и др.) и возведении его к и.-евр. **i̯ag-* 'religiös verehren' (**i̯agos* 'почитание')[46]. Не исключено, что нужно считаться с какой-то нерегулярностью: так, напр., можно думать о **i̯og-* > **jьg-*, подобно местоимению **i̯os* > слав. **jь* (балт. *jis*), или об исходной форме с «шва»: и.-евр. **i̯ₔg-* > слав. **jьg-*. Если слав. **jьgra* окажется действительно принадлежащим к этому кругу, то прибавится еще одно указание на гетероклитическое образование с *-n-* : *-r-* (не исключено, что формы с *-r-* можно обнаружить не только в славянском; ср. др.-греч. ἀν-ιγρός 'печальный', 'тягостный', 'неприятный' [букв. — невеселый] и т. д., см. выше об этих значениях в связи со слав. **trizn-*; ср. также ἀν-ιγρόν· ἀκαθάρτον, φαῦλον, κακόν, собств. 'лишенный почитания, сакральной чистоты' и т. п.)[47]. Все эти соображения, конечно, нуждаются в обсуждении и проверке. При этом следует иметь в виду, что и *yajña-*, и *yasna-*, и ἅγνος, и **jьgra* отсылают нас к идее сакральной отмеченности и почитания, а не жертвы как таковой (заклание и т. п.). В этих обстоятельствах понятно различие слав. **jьg-* 'религиозно почитать' и **žьrtva* 'жертва'.

Существуют и другие возможности семантической мотивировки слав. **trizna* даже при том ограничении, что это слово производно от числительного **tri-* и так или иначе относится к жертвоприношению. Др.-греч. τρίτα (sc. ἱερά) как обозначение заупокойного жертвоприношения на третий день после смерти[48] или платоновское τριταία ἐκφορα 'вынос (тела) на третий день' (наряду с рядом других аналогий в индоевропейских языках) соотносятся не только с тем, что обозначается как «Хрьстово тридьневьное лежаниѥ въ срци земльнѣмь», «тридьневьноѥ въскрьсенїе» и т. п.[49], но и с известными языческими обычаями (в частности, и у древних славян) не предавать покойного погребению в течение трех дней, когда, видимо, и совершается погребальный обряд во всей его полноте[50].

Какими бы многообразными ни были возможные смысловые мотивировки слав. **trizna*, они, видимо, всегда могут быть соотнесены с числительным

три, а само слово так или иначе всегда связано со смертью через погребальный обряд. Эта связь трех со смертью может быть введена в значительно более широкий контекст с теми же участниками. В недавней работе этот контекст, образующий определенный сюжет, был проанализирован подробно[51], и поэтому здесь можно суммировать только те основные соображения, которые наиболее непосредственно связаны с темой этой статьи. Речь идет прежде всего о сюжете, в котором участвуют мифологические или сказочные герои, чье имя значит «третий» (ср. др.-инд. *Trita;* авест. *Θrita*, *Θraētaona*, позже *Frētōn*, *Farīdūn* и т. д.; русск. *Иван Третей*, *Третьяк*, *Третий брат* в сказках типа 301 по Аарне-Томпсону и т. д.). Преданный своими братьями, которые нередко обозначаются как «Первый», «Второй» (ср. *Ekata*, *Dvita* — братья *Trita*'ы и т. д.), «Третий», младший из братьев, оказывается в колодце, яме, воде[52], подземном царстве (иногда тройного состава) и т. п. образах смерти, но он побеждает препятствия (иногда добывает мертвую и живую воду) и возвращается на землю победителем, получает в награду царскую дочь и царство. Трита находится в воде, в нижнем мире, но он постоянно взывает к Небу и Земле, обозначая тем самым весь тройной состав Вселенной. Поскольку персонажи этого рода связаны преимущественно именно с нижним миром, смертью, а в архаичных космогонических текстах нижний мир вводится в описание третьим (после Неба и Земли), то возникает соблазн видеть в «тройных» именах Триты, Трайтаоны, Третьяка (Ивана) указание на третье царство, преисподнюю, куда они спускались, разыскивая живую воду. Каждый из этих персонажей хозяин третьего царства (или его пленник), который, однако, преодолевает смерть и восстанавливает космогоническую связь нижнего мира с Небом и Землей. Уместно здесь напомнить о многочисленных текстах (напр., древнекитайских), в которых элементы мироздания обозначаются по принципу: Небо — это один (первое), Земля — это два (второе), Нижний мир — это три (третье). Таким образом, слав. **trizna* может быть включено в эту тройственную схему именно в связи с темой смерти и третьего царства (преисподней). Точность выполнения погребального ритуала обеспечивает преодоление смерти, возрождение к новой жизни, к восстановлению контактов с двумя другими мирами, т. е. к новому созданию тройного состава Вселенной. Если вспомнить, что генетически «Третий» является младшим сыном Громовержца, наказанным им смертью (часто как раз с помощью расчленения, размельчения, раздробления, растолчения, растирания его тела)[53], но преодолевшим смерть (ср. др.-греч. νέκταρ, напиток бессмертия; ταρ- — и.-евр. **ter-* : **tr̥-* 'преодолевать', 'побеждать', согласно известному исследованию П. Тиме) и многократно увеличившим свою плодородную силу, то его образ как раз и реализует идею вечной смены в цикле жизнь — смерть — жизнь, вечного преодоления, про-

никновения, проницания по вертикали всех трех миров. Именно поэтому связь персонажа, кодируемого как «Третий» (*trityo- и т. п.), с этими действиями оправдана и семантически и формально; ср. и.-евр. *ter- (*terə-, *teri-, *trēi-, *tri- и с расширениями) 'тереть', 'растирать'[54], 'сверлить' и *ter- (*terə- : *tr̥̄-, *trā-) 'преодолевать', 'достигать', 'спасаться'[55] и ряд образований от этих корней, практически не отличимых от производных от и.-евр. числительного т р и. Естественно, что вопрос о соотношении этих элементов нуждается в дальнейшем исследовании. Тем не менее сама густота слоя ассоциаций мотива троичности с темой смерти, загробного мира, жертвоприношения производит достаточно внушительное впечатление и не может быть отнесена за счет случая.

Примечания

[1] См. *Трубачев О. Н.* Следы язычества в славянской лексике (1. *Trizna*) // SR. № 11. 1958. С. 219 и сл.; то же — ВСЯ. № 4. 1959. С. 130 и сл.; ср. также дополнение к статье *тризна* — *Фасмер* IV. С. 102.

[2] Ср. также: *Възми ми юницу тризу и козу и овень тризь*. Быт. XV, 9. Сборн. Волог... XV в. (λάβε μοι δάμαλιν τριετίζουσαν καὶ αἶγα τριετίζουσαν, καὶ κριὸν τριετίζοντα) или: *поими оуницю тризоу и овьнъ тризъ*. Изб. XIII в., см. *Срезневский* 3. С. 997. Следует заметить, что все эти цитаты относятся к известному месту из Книги Бытия, где описывается ж е р т в а («вот, дым как бы из печи и пламя огня прошли между рассеченными животными». XV, 17) в знак завета, заключенного Господом с Авраамом. Греч. τριετίζουσαν, τριετίζοντα при τρι-έτης, τρι-ετής 'трехлетний, трехгодовалый', давало, видимо, славянскому переводчику возможность как-то соотнести ίζ- и *-из-*.

[3] Этот вывод делается на основании сопоставления двух фрагментов из «Жития Константина Муромского». Ср. сначала: *...не по ихъ обычаю творимо бѣ погребенiе...; ни т р и з н и щ а, ни димы, ни битвы, ни кожи кроянiя, ни лицедранiя, ни плача безмѣрного не творяху*; и сразу же далее: *Гдѣ к о н я з а к а л а ю щ i и... и битвы и кроенiя и лиц натресканiя творящiи!*, откуда возможность идентификации *тризнища* и *коня закаланiя* (к анализу этого текста ср. также: *Котляревский А.* О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868. С. 125 и сл.).

[4] Еще об одной категории случаев см. ниже.

[5] Именно они были приняты как наиболее древние и исходные А. И. Соболевским, см. Сб. ОРЯС. Т. 87. № 3. 1910 («Тризна». С. 273—274).

[6] Соответствующие примеры — *Срезневский* 3. С. 995—997. Несколько особый случай, когда греч. ἐπὶ τὸ σκάμμα переводится *на тризноу* (*съ оусердïемъ идѧше*). Муч. Марк. ев. 2. Мин. чет. апр. 629, что нужно расценивать как слишком обобщенный перевод: греч. σκάμμα обозначает ров (в частности, в гимнасиях и палестрах; отсюда и поговорка ἐπὶ τοῦ σκάμματος εἶναι 'быть у рва', т. е. быть готовым к схватке, к борьбе). Иное дело — передача τὸ σκάμμα как *тризнище*. В «Лексиконе» Берынды

(1627) упоминается *трӥзни*, обозначающее место, где происходят поединки; ср. указанные М. Будимиром в связи с **trizna* ст.-серб. *trzni* (Босния) с тем же значением и диал. *trzan*. См. *Будимир М.* Протословенски и староанадолски Индоевропљани // Зборник филозофског ф-та Београдског универзитета. Кн. II. 1952. С. 261—262. О подобных формах см. ниже.

[7] Ср.: *Подобьнѣ мьнѧ трыздьнїкоу зълоу...* Гр. Наз. XI в., 259 πυκτῇ κακῷ (πύκτης 'кулачный боец' : πυγμή 'кулак'); *...тризникъ. великыя тризны сотворивый.* Ио. Мал. Хрон. IV. 86 ὁ τελεστής, ὁ μυστικὸς ἄθλους ποιήσας. Нужно думать, что примеры такого рода, когда два разных по значению греческих слова передаются словами одного корня в славянском (ὁ τελεστής — *тризникъ*, ἄθλους — *тризны*), особенно поучительны, так как предполагают реальное наличие более чем одного значения у корня *тризн-* в данное время. Впрочем, такие примеры, как *Крѣпии трызници и борци.* Жит. Ио. Злат. XV в., могут дать повод для поиска каких-то различий между тризником и простым борцом, ускользающих от современного исследователя.

[8] Сюда же — *натрыжнение* (ἔπαθλον) и др., см. *Срезневский* 2, с. 342, а также далее.

[9] Ср.: *Трызнѫ обрѣтъ*. Гр. Наз. XI в., 86 (ἆθλον εὑράμενος).

[10] При этом следует помнить о н е к о т о р о й изолированности *тризна* среди других лексем с этим суффиксом; подавляющее большинство таких образований предполагает Adj., ср. *белизна*, *голизна*, *голубизна*, *желтизна*, *крутизна*, *левизна*, *новизна*, *прямизна*, *серизна*, *чернизна* и т. п. См. Обратный словарь русского языка. М., 1974, с. 79. Существенно, что в отличие от слов перечисленного типа в *тризна* элемент *-и-* относится к корню. Из других отклонений ср. *головизна*, *укоризна* и др.

[11] Начиная с 23-й олимпиады был введен и кулачный бой — πυγμή, ср. выше πύκτης 'кулачный боец', передаваемое словом *трыздьнїкъ*.

[12] Любопытно, что этот же элемент в разных языках может использоваться при обозначении победителя, того, кто достиг некоего высшего состояния (т р и как образ полноты, законченности, совершенства, превосходства; ср. образования типа укр. *трисв'ятий*, др.-греч. τρισ-ευδαίμων 'в высшей степени счастливый' [т. е. 'трижды счастливый'], τρίσ-μακαρ 'трижды блаженный', но и русск. *треклятый*, др.-греч. τρισ-κατάρατος, то же, и т. п.), и соответствующей награды, доли (включая и обозначение третьего приза, ср. τριτεῖα); интересно, что в числе наград на погребальных состязаниях в память Патрокла фигурируют т р е ножники, ср. Ψ 259, 264); разумеется, речь должна идти и о весьма опосредствованных случаях; ср. лат. *tributum* 'дар', 'подношение'; 'подать', *tribūtio* 'распределение', *tribuo* 'распределять', 'даровать', 'присваивать', 'наделять', *tribus* 'триба' (одна из трех частей, на которые первоначально делилось население Рима), *trēs*, *tri-* (*tria*, *trium*).

[13] Ср. ἀθλεύω 'упорно работать', 'выполнять тяжелый труд', но и 'состязаться, бороться'.

[14] ČČM 1864, с. 166.

[15] Ср. Machek[1], с. 538—539.

[16] Естественно, что *страдальство* здесь может толковаться и иначе.

[17] См. *Трубачев О. Н.* Указ. соч., с. 131.

[18] Кстати, в связи с соотношением *трызнь* — *тризна* — *трызно* ср. *бóлозень* — *бóлозна* — *бóлозно* (ср. также *бóлóзя́*, см. Словарь русских народных говоров, вып. 3.

Л., 1968, с. 76), хотя, конечно, словообразовательная структура этих двух триад различна.

[19] Ср.: adulescentes gravius aegrotant, tristius curantur (Цицерон) «юноши тяжелее болеют, труднее выздоравливают».

[20] Видимо, неслучайно наличие элемента *-st-* в указанных латинских и древнегерманских словах. Давно было замечено, что этот суффикс может выступать в порядковом числительном третий, ср. др.-ирл. *triss* (из и.-евр. **tri-sto-*); оск. *trstus* 'testes', лат. *testis* (из **ter-st-is*; свидетель как третий присутствующий), в связи с чем ср. соотношение *trīstimōnia*, *-ium* 'печаль', 'мрачность' и т. п. и *testimōnium* 'свидетельство'; вед. *triṣṭha-*. См.: *O. Szemerényi*. Studies in the Indo-European System of Numerals. Heidelberg, 1960, p. 81. О *-st-* как показателе порядковых числительных и суперлатива см. *Benveniste E.* Noms d'agent et noms d'action. Paris, 1948, p. 161 и сл.; *Кацнельсон С. Д.* Историко-грамматические исследования. М.—Л., 1949, с. 236—237, 243—244 и др.

[21] Ср. *Holub-Kopečný*, с. 392. Отсылка к польск. *tryzna* (см. выше) существенно не меняет сути дела, так как наличие элемента *try-* 'три' в сложных словах (латинского, греческого или даже славянского происхождения, ср. *trygubica*, *trynożki* и т. д., а также несложное слово *trynka* 'тройка' в картах), видимо, не могло предотвратить процесса стирания внутренней формы слова (семантический элемент «три»). В противном случае ничто не мешало бы перекодировке в **trzyzna*. В русском *тризна*, напротив, внутренняя форма осознавалась, вероятно, значительно дольше.

[22] Можно сформулировать суть вопроса еще решительнее: если бы даже *tryzna* было действительным заимствованием в чешском и т. д., то оно непременно связалось бы с исконным *trýzeň* и под. Здесь уместно напомнить о следах тризны, обнаруживаемых в последнее время и у южных славян (см. *Filipović M.* Tragovi staroslovenske (staroruske) trizne kod Južnih Slovena. — In: Radovi Naučnog društva Bosne i Hercegovine. XXVI, Odjeljenje istorijsko-filoloških nauka, knj. I. Sarajevo, 1966), при том что слова, которые связывают с **trizna*, имеют нестандартную звуковую форму, ср. *trzna* 'ledina', *trze*, *trza*, *trzan* и др. (= «kasno jagnje u proleće koje se pusti da čitavog leta sisa majku, da bi se, na taj način ugojeno, zaklalo u svečanim prilikama»), а также боснийско-герцеговинские топонимы типа *Trzanj*, *Trzna* и т. п. В этой связи особенно существенно указание, согласно которому в этих говорах возможен переход *ri* или *iri* (чакавск.) в *ṛ*, иначе говоря: **trizna* > *trzna* и под. См.: *Vuković J.* Još jedan prilog tumačenju stsl. reči *trizna* (*tryzna*). — In: В памет на професор Стойко Стойков (1912—1969). Езиковедски изследвания. София. 1974, с. 591—953; *Idem.* Glasovno-morfološka i morfološko-semantičke evolucje dveju praslovenskih reči (*trizna*, *-lъža*). — In: Glasnik Zemaljskog muzeja — etnografija, nova serija XXVI. Sarajevo, 1971. — Очевидно, анализ праслав. **trizna* и его продолжений требует учета и этих форм (**tṛz*, **tryz-*).

[23] Ср. близкие вариации: и плакасѧ по мужи своемъ и повелѣ людемъ своимъ съсути могилу велику... и повелѣ трызну творити. посемь сѣдоша Древлѧне пити. Лавр. летоп. (945 г.) или: аще кто оумрѧше, творѧху трызно надъ нимъ. Лавр. летоп. (вводн. часть, см. ПСРЛ I, с. 14) и др. Ср. также *ни плача безмѣрнаго*... в «Житии князя Константина Муромского».

[24] См. Словарь современного русского литературного языка, т. 15. М.—Л., 1963, с. 966: На похоронных обедах сливают вместе виноградное вино, ром, пиво, мед и пьют в конце стола. Это называется «тризной» (Мельников-Печерский); Во

многих местах России, особенно на заволжском севере, вино, выпиваемое в память покойника на сорокоустах, так-таки и называется «т р и з н о ю» (Е. Марков).

[25] Интересно, что и здесь возникает смысл 'тереть', 'растирать'; ср. сербск.-ц.-слав. *трыти* τρίβειν, болг. *трúя* 'тру' и т. п. Само же др.-греч. τρίβω, помимо 'тереть', 'растирать' и под., обозначает: 'мучать', 'изводить', 'уничтожать', 'потреблять', 'тратить', 'проводить' (о времени) и т. д. Вместе с тем, слав. *try-* (< **trū-*) родственно др.-греч. τρύω 'мучать' и т. д., не говоря об этом слове с другими расширениями в древнегреческом и других индоевропейских языках.

[26] См.: *Трубачев О. Н.* Указ. соч., с. 135.

[27] То же относится даже к регулярному типу в литовском (*dveigỹs*, *treigỹs*, *ketvérgis*, *penkérgis*, *šešérgis*, *septynérgis*, *aštuonérgis*, *devynérgis*, *dešimtérgis*, *šimtérgis*), где значение 'имеющий столько-то лет' стало принудительным. См. *Skardžius P.* Lietuvių kalbos žodžių daryba. Vilnius, 1943, c. 103; Lietuvių kalbos gramatika. Vilnius, 1965, 1, c. 576 и др. По мере возрастания числового ряда все более обнаруживается тенденция к отклонению от указанной принудительности, ср. *ketvérgis* (*ketvergė*) 'keturių akių korta', *ketvérgė* 'монета в 20 коп.', 'монета в 40 коп.'; *penkérgis* 'susidedantis iš penkių vienetų' (Penkérgis žvakių svaras), *penkérgė* 'монета в 25 коп.'; *aštuonérgė* 'aštuonių akių korta' и т. п. (см. LKŽ I, c. 345; V, c. 665; IX, c. 788 и др.), ср.: русск. *четвéрг*, ц.-слав. *четвьргъ* с тем же элементом или даже др.-в.-нем. *zwîg* ветка', нем. *Zweig*, англ. *twig* и т. п.

[28] Похоже (особенно в случае **trizъ*, *treigỹs*), что такие образования указывали не только на многосоставность, но и на ее завершенность, целостность. В этом смысле мифопоэтические триады потому и сакрально значимы, что состоят не из случайных элементов, а из элементов так или иначе репрезентирующих устойчивую трехчастную модель вселенной.

[29] И здесь эволюция обычно определяется переходом от триад более ценных животных к менее ценным. Ср.: *suovetaurilia* (свинья, баран, бык) у италиков, см. *Dumézil G.* Tarpeia. Paris, 1947, p. 117—122, отчасти: *Иванов В. В.*, *Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974, с. 64—65, 116 и др.

[30] См. *Dumézil G.* Religion romaine archaïque. Paris, 1966.

[31] *Šmits P.* Latviešu tautas ticējumi. Rīgā, 1940, № 23119, c. 1400.

[32] См. *Dumézil G.* La Saga de Hadingus. Paris, 1953, p. 118—159; ср. *Idem.* Triades de calamités et triades de délits à valeur trifonctionelle chez divers peuples indo-européens. — Latomus. Revue d'études latines, t. XIV, 1955, p. 173—185.

[33] См. *Ward D. J.* The Threefold Death: An Indo-European Trifunctional Sacrifice. — In: Myth and Law among Indo-Europeans. Berkeley — Los-Angeles, 1970, p. 123—142; *Talley J. E.* The Threefold Death in Finnish Lore. — Ibid., p. 143—146.

[34] Ср.: t r e dhāvibhaktaṃ juboti, traya ime lokā... Тайтт.-Самх. V, 4, 3, 3 «он приносит жертву, расчлененную на три части, (ибо) три этих мира» и т. п. Возвращаясь в связи с этим мотивом к теме славянской тризны, уместно иметь в виду и несколько другой аспект проблемы, находящий основание в сообщении Ибн Фадлана и уже давно оцененный как объяснение слав. *тризна*. О. Н. Трубачеву автор обязан указанием на следующее наблюдение (как и на ряд важных работ о тризне): «Ибн Фадлан говорит о разделении имущества покойного на три части, из которых одна идет на погребальное пиршество, и это известие совершенно удовлетворительно объясняет

происхождение славянского слова *тризна*, которым обозначалось погребальное пиршество или поминки». См. *Иловайский Д. И.* Разыскания о начале Руси. Изд. 2. М., 1882, с. 31. Ср. также: «Что же касается богатого, то собирают то, что у него имеется, и делят на три трети, причем [одна] треть — для его семьи, [одна] треть на то, чтобы на нее скроить для него одежды, и [одна] треть, чтобы на нее приготовить набиз, который они пьют до дня, когда его девушка убьет сама себя и будет сожжена вместе со своим господином». См. *Ковалевский А. П.* Книга Ахмеда ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921—922 гг. Харьков, 1956, с. 143, 245 (ср. с. 140: о самобичевании ремнями и плаче над покойным — в связи с отмеченными выше мотивами).

35 Ср. Каушит.-Брахм. 20, 1. Интересно, что сам мир предков в индоевропейской традиции (вед. *pitṛloka-*) может обозначаться словами, использующими семантический элемент «три», ср. τρι(το)πάτορες 'прапрадеды', лат. *tritavus* и т. п. Об отношении этой тройственности к вновь умершему см. *Трубачев О. Н.* Указ. соч., с. 135 (с интересным белорусским примером).

36 Подробно см. *Gonda J.* Triads in the Veda. Amsterdam, Oxford, New York, 1976, p. 59, 63, 67, 86, 93 и др.

37 Есть и промежуточные случаи: *triṣavano yajñaḥ* — тройная жертва (в связи с тремя мирами) в Джайм.-Брахм. 2, 431 и т. п.

38 Ср. *triyajña* как *yajñeśá* 'повелитель жертвы', *tribhir veda ijyate* 'Веда почитается тремя' (см. *Böhtlingk.* Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung. Bd. 3. SPb., 1882, S. 53), или как *tri-akṣa-* 'трехглазый' (см. *Monier-Williams M.* A Sanskrit-English Dictionary. Oxford, 1970, p. 460, 462), ср. выше о тройке (трехочковой карте) в других языковых традициях.

39 См. *Bartholomae*, с. 1270—1271, 1273—1274.

40 Если эта гипотеза приобретет некоторые дополнительные аргументы в свою пользу, то более или менее естественно возникла бы идея связи между авест. *daiva-yasna* (*daevayasnā*) 'почитатель дэвов', точнее его прототипом, и славянскими обозначениями *Verbascum* (коровяк) типа болг. *дивѝзна*, с.-хорв. *дѝвизна*, чеш. *divizna*, польск. *dziwizna* и др., в.-луж. *dźiwizna* и т. д., понимаемыми как «божественное пламя» (свеча), ср. нем. *Himmelbrand*, *Königskerze*, *Marienkerze* и т. д. Ср. дакийск. διέσεμα 'Verbascum'. См. *Sławski I.*, с. 288; *Machek*[1], с. 88; БЕР I, с. 385 и др.

41 См. *Потебня А. А.* К истории звуков русского языка. Этимологические заметки. Варшава, 1883, 4, с. 58 и др., а также *Преображенский*, с. 264.

42 См. Словарь русских народных говоров, вып. 12, 1977, с. 65—74. Ср. еще *игрéц* 'нечистый дух', 'бес', 'домовой' и т. д. В связи с значением 'петь песни' ср. непонятное русск. диал. *ижáть* : *ижáть песни* 'петь песни' (с. 80). Не из **jьg-ja-ti* ли (к **jьg-ra*)? Если это так, то найдена форма без элемента **-r-* (ср. еще *ижúнька* 'милая', 'ненаглядная'?).

43 Ср.: [и] браци не бываху в них. и игрища межю селы. схожахусѧ на игрища на плѧсанье. и на всѧ бѣсовьскаꙗ игрища, и ту оумыкаху жены собѣ... [и] аще кто оумраше творѧху трызно надъ нимъ. Лавр. летоп., 14, или особенно: Того ради не подобаеть хрьстьяномъ въ пирехъ и на свадьбахъ бѣсовьскыхъ игръ играти, аще ли то не бракъ наричется нъ идолослужение. — Иже есть пляска, гоудьба, пѣсни мирьския, — сопѣли, боубьни, и вся жертва идольска, иже молятся огневи подъ овиномъ, виламъ, Мокошьи, Симоу, Рьглоу,

Пероуноу, Волосу скотью богу, Хърсоу, родоу, рожаницямъ и всѣмъ проклятымъ богомъ ихъ. — «Слово некоего Христолюбца», см. *Аничков Е. В.* Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914, с. 376.

[44] *Расторгуев П. А.* Словарь народных говоров Западной Брянщины. Минск, 1973, с. 262.

[45] Беларуска-рускі слоўнік. М., 1962, с. 926; *Бялькевіч І. К.* Краёвы слоўнік усходняй Магілёўщчыны. Мінск, 1970, с. 445 и др. К значению 'бредить' ср. представление о снах, ночных видениях, бреде как порождениях подземного царства, посылаемых человеку во сне (другой вариант предполагает, что эти явления связаны с путешествием души спящего в царство смерти).

[46] *Pokorny*, с. 501. Бенвенист исходит из **i̯eg-* (**yeg-*), что позволяет думать о ряде **i̯eg-* : **i̯og-* : **i̯ₔg-*, объясняющем индо-иранские формы (но не древнегреческие).

[47] Теоретически допустимо думать и о слав. **tri-jьg-* (**tri-jьg-n-*) > *tr(i)z(n)-*, подобно др.-инд. *tri-yajña-* и др.

[48] Ср. τρίτα (ἆθλα) 'третий приз' (см. выше).

[49] Ср. русск. диал. *третúны*, поминки по умершему через три недели после его смерти. Деулинский словарь, с. 564.

[50] Поскольку в слав. **jьgo*, кажется, не получили развития временны́е значения, наличие др.-инд. *tri-yuga-* 'три поколения', 'три мировых периода' (ср. хетт. *dāi̯uga-* 'двухлетний') не дает основания для реконструкции слав. **tri-jьg-*, которое также могло привести к форме **triz-*. В невременнóм значении подобное образование встречается и в лат. *trīga* 'трехконная упряжка' (из **tri-i̯ug-*), ср. *bīgae* (из **bi-i̯ug-*) и т. п. Мотив троичности выступает и в пространственном плане во фрагменте из «Хроники» Козьмы Пражского, где говорится о запрещении (в 1092 г.) особых празднеств в честь умерших (возможно, речь идет именно о тризне; ср. близкие по типу описания в русской традиции): item sepulturas, quae fiebant in silvis et in campis, atque scenas, quas ex gentili ritu faciebant in biviis et t r i v i i s, quasi ob animarum pausationem, item et jocos profanos, quos super mortuos suos inanes cientes manes ac induti faciem larvis bachando exercebant (III, 1). — *Jocos profanos* отсылает к традиции ритуального осмеяния во время похоронного обряда, описанной М. М. Бахтиным и В. Я. Проппом. Само же лат. *jocus* 'шутка', 'то, что осмеивается', 'шуточная песня', 'игра', 'веселье' и т. п. восходит к и.-евр. **i̯ek-* : **i̯ok-* 'говорить' (в частности, о торжественной, ритуализованной речи, ср. умбр. *iuka*, *iuku*, Acc. Pl. 'молитва', 'мольба', оск. *iúklei* 'in consecratione' и т. д., см. *Pokorny*, с. 503), образующему параллель к и.-евр. **i̯eg-* (ср. **jьgra*), ср., напр., др.-инд. *yajñā* : *yācñā* 'просьба', *yájati* : *yā́cati* и т. п.

[51] *Топоров В. Н.* Авест. *Θrita*, *Θraētaona*, др.-инд. *Trita* и др. и их индоевропейские истоки. — Annali di Ca' Foscari, 1977, XVI, 3, с. 41—65.

[52] Ср. *Иван Водович*, *Trita Āptya*, *Āϑwya*, т. е. 'водный'. Сюда же следует отнести и др.-греч. Τρίτων, имя м о р с к о г о б о ж е с т в а (позже во множ. ч. — 'морские демоны'; Геродот IV, 188 сообщает о ливийском [якобы] божестве Тритоне, связанном с водами [ср. там же реку Тритон и озеро Тритониду], восседающем на т р е н о ж н и к е [см. выше] и предсказывающем будущее), а также др.-ирл. *triath* 'море' (Gen. *trethan*), возможно, иллир. *Tritanus*, *Tritano*, *Tritanerus* и т. п. В «Эдде» упоминается мифологический персонаж, занимающий самый высокий (третий) престол, — *Þriði*, собств. 'т р е т и й' («Видение Гюльви» в «Младшей Эдде»), рассказывающий о

Муспелле (здесь — страна огня), который в одном древненемецком тексте X в. соотносится с концом мира, страшным судом, смертью.

Особенно важен в этом контексте образ Триптолема (Τριπτόλεμος), мифологического царя Элевсина, родоначальника земледелия и изобретателя плуга, олицетворявшего тройную вспашку, по смерти же — судьи подземного царства. Триптолем теснейшим образом был связан с Деметрой, которая обучила его элевсинским таинствам; он ввел в Элевсине культ Деметры и стал ее жрецом. Частые в вазовой живописи изображения Триптолема в виде мальчика или бородатого мужа со скипетром или со связкой колосьев и чашей вина в руках перед Деметрой (как и более редкий мотив: Триптолем в крылатой колеснице, запряженной змеями) также ориентируют на архаичный комплекс «жизнь — смерть» и на три космические зоны, в которых он реализуется. Ср. также Τριτογένεια.

[53] Ср. тип *Джон Ячменное зерно* или мифы о появлении опьяняющего напитка из растертого в пыль культурного героя. Ср. обычную игру слов в связи с Тритой: Боги стерли этот грех на Триту. Трита стер его на людей» (ср. «Атхарваведа» VI, 113, 1).

[54] Ср. лат. *trīticum* 'пшеница' (т. е. 'растертая') при *terō*, *trīvī*, *trītum* и т. п. Любопытно, что загадка-шутка *три, три и три; что будет?* (ответ: дырка — как результат трения) предполагает игру между формами числительного три (ложный ответ: девять как сумма трех три) и глагола тереть.

[55] См. *Pokorny*, с. 1071—1075. Ср. также соответствующие предложно-наречные формы типа др.-инд. *tirás*, др.-ирл. *tri*, *tre*, лат. *trāns* и т. п. с идеей проникновения через, сквозь, за пределы, отсюда — туда, снизу — вверх и т. д. О возможной связи с **ter-* в таких случаях, как лат. *inter*, *intrō*, *intrā*, *interus*, *interior*, корн. *ynter*, *yntre*, др.-инд. *antár*, *ántara*, алб. *nder* и т. п., см. в другом месте. — Интересно, что сложным образом с и.-евр. **ter-* 'проницать', 'тереть', 'сверлить' связаны литовские слова, которые (по крайней мере, внешне) предельно близки к слав. **trizna*. Речь идет о лит. *triznà* 'kas viduriuoja', *triznoti* 'kiek viduriuoti' (само обозначение действия 'страдать поносом' через *viduriuoti*, ср. *vidurỹs* 'середина', *vidùs* 'внутренность', показательно и возвращает нас к теме и.-е. **en-ter*, **n̥-ter*, ср. *дизентерия* — δυσ-εντερία или франц. *entrailles* из лат. *intralia*, ср. *нутро́* и т. п.). Эти слова связаны с лит. *triesti* (*triedžiu*) 'страдать поносом', *trýsti*, которые возводятся к указанному **ter-* (*Fraenkel*, с. 1122). В свою очередь с этими глаголами связаны имена типа *traidà*, *tridė̇* и т. д. с соответствующими значениями. Отсюда — объяснение лит. *trìznà* из **trid-d-na*, ср. *tričas* из **trid-šas*. Вместе с тем соблазнительно лит. *triesti*, *trýsti* сопоставить со слав. **drьstati* (ср. *triznà* : **drьstn'a* и т. п.). Не представляет особого труда связать лит. *triznà* в указанном значении с *triznà* 'горячий', 'скорый' (Дусяты, см. *Būga K.* Rinktiniai Raštai. I. Vilnius, 1958, с. 290; *Fraenkel*, с. 1122) или *triznà* 'kas labai jaudinasi, «bėdoja»' и *triznióti* 'baimintis', 'be reikalo rūpintis' (см. *Vitkauskas V.* Šiaurės rytų dūnininkų šnektų žodynas. Vilnius, 1976, с. 406). Одинаковые по своим истокам (в предельном случае) и разные по образованию и истории, славянские и литовские слова в конечном счете обнаруживают некоторые семантические схождения в примерах, которые игрою случая оказались максимально подобными друг другу.

MARGINALIA К СЕМАНТИКЕ ТРОИЧНОСТИ

В статье «К семантике троичности (слав. *trizna и др.)», появившейся в «Этимологии 1977» (М., 1979, с. 3—20) *, в связи со слав. **trizna* указывались примеры трехчастной жертвы в разных индоевропейских традициях (типа италийской *suovetaurilia*, о жертвоприношении свиньи, барана и быка). Но нигде, однако, не были приведены примеры названий такой тройной жертвы, обозначаемых корнем **tri-* 'три', которые были бы точной в этом отношении параллелью к предполагаемому значению слав. **trizna*. Сейчас можно указать такую параллель. Речь идет о древнегреческом тройном жертвоприношении (κριός, ταῦρος, κάπρος, т. е. баран, бык, свинья [мужская особь]; ср. упоминание этой триады в «Одиссее» XI, 131), называвшемся τριττύα или τριττύς и посвящавшемся как Посейдону (разнообразно связанному с идеей троичности: он сам — хозяин «третьего» царства; по Гомеру, он «младший» брат Зевса, т. е. функционально «третий»; от жены Амфитриты [ср. -τριτ-] он родил Тритона [Τρίτων] и т. п.), так и некоторым другим божествам. К этой теме ср. теперь: *Puhvel J.* Victimal hierarchies in Indo-European animal sacrifice. — American Journal of Philology, 1978, v. 99, p. 354—362, особенно 362.

---

* См. с. 273—291 настоящего сборника.

К СЕМАНТИКЕ ЧЕТВЕРИЧНОСТИ (АНАТОЛИЙСКОЕ **MEU̯-* И ДР.)

В древних индоевропейских языках Малой Азии элемент **meu̯-* входил в состав слов, которые обозначали числительное четыре. Первые примеры подобного рода были обнаружены полвека назад [1]; постепенно их число увеличивалось, и в настоящее время не вызывает сомнения наличие общеанатолийского **meu̯-* в значении 'четыре'. Несмотря на то, что рефлексы этого **meu̯-* в последнее время неоднократно становились предметом анализа (прежде всего этимологического), анатолийское название четвертого элемента натурального числового ряда продолжает во многом оставаться далеким от ясности. И дело здесь, пожалуй, не только и не столько в изолированности **meu̯-* '4' (как среди многочисленных примеров стандартного обозначения четырех в других индоевропейских языках с помощью *k^{u}etur-*, так и в отношении возможностей связей этого элемента с лексемами, которые оказались бы родственными [2]), сколько в некоторых других особенностях анатолийского **meu̯-* '4'. Главная из этих особенностей состоит, конечно, в том, что в анатолийских языках лексемы с корнем **meu̯-* имеют не только числовое значение ('четыре'), но и обладают рядом нечисловых значений (см. ниже), причем лексемы этих двух типов несомненно связаны друг с другом не только исторически, но, видимо, и актуально, тогда как для других индоевропейских числительных родственно связанные с ними лексемы могут быть найдены (и при этом, как правило, лишь с известным вероятием) только при обращении к методам лингвистической «палеонтологии» [3]. Другой особенностью (правда, менее важной и в последнее время, хотя бы отчасти, подвергающейся сомнению) можно считать наличие в анатолийских языках следов обозначения числительного 'четыре' с помощью *k^{u}etur-*, и, следовательно, наличие двух способов передачи этого числа. Конкретно выдвигалось

несколько образований, претендовавших на продолжение и.-евр. *k^u*etur-*. Среди бесспорно развенчанных случаев прежде всего следует упомянуть хетт. $^{\text{LÚ}}$*duịanalli*, сначала толковавшееся как обозначение 'четвертого' («der vierte», см. *Friedrich*, S. 227, 309) и выводившееся из **duriịanalli-* с потерей слабого интервокального *r*; при таком предположении хетт. **duriịa-* (из **turiịa-*) естественно сопоставлялось с др.-инд. *túrya-*, и обе эти формы отсылали к и.-евр. *k^u*tur-ịo-*[4]. Правда, сомнения в подобном этимологическом объяснении *duịanalli-* возникли еще до того, как было установлено действительное значение этого слова. Так, Гютербок, рассматривая различие между обозначением 'четырех' в лувийском (*mauwa-*) и в хеттском (предполагаемое **tu/r/ịa-*), находил целесообразным элиминирование сомнительной хеттской формы и принятие для обоих родственных языков неиндоевропейского числительного *meuwa-/mauwa-* '4'[5]. В дополнительной заметке к этой статье[6] Хэмп допускал, что в хеттском слове в принципе могло как-то отразиться и лабиовелярное k^u: условная реконструкция — **ku-duịanalli-* (по образцу авест. *āxtūirīm* 'четырежды' при авест. *tūirya-*, вед. *turī́ya-*). Тем не менее такое объяснение, по словам Хэмпа, «is not at all satisfying», почему и предлагается при рассмотрении *duịanalli-* исходить из нулевой ступени корня **du*(*e*)*ị*- '2', расширенного суффиксом с элементом *-n-*[7], что, однако, не встретило общей поддержки[8]. Сомнения в отношении связи *duịanalli-* с числительным 'четыре' оказались вполне оправданными, и вскоре стало ясно, что это слово никак не связано с обозначением 'четвертого' и, следовательно, с и.-евр. *k^u*etur-ịo-*. Напротив, оно отсылает к другой числовой идее, ко 'второму', обозначая военного (соответствие офицеру) второго ранга (*-*duịana-* при и.-евр. **du̯o-ịó-*; вед. *dvayá-*, гомер. δοιοί, ср. хетт. *dā- /dān/* из **daịa-* < и.-евр. **du̯o-ịo-*; образованием сходного типа является и хетт. *tarriịana-*, см. ниже)[9]. Значение $^{\text{LÚ}}$*duịanalli-* устанавливается с несомненностью благодаря фразе, описывающей последовательную передачу военной команды по цепи, ср.: $^{\text{LÚ}}$tarriịalliš-ma $^{\text{LÚ}}$duịanalli tezzi $^{\text{LÚ}}$duịanalliš-ma *ANA* UGULA 10 *MEŠEDI* tezzi (IBoT I, 36; I, 38—39) «третий по рангу (*tariịanalli-* 'the third-in-command') говорит (обращается к) *duịanalli-*, а *duịanalli-* говорит командиру (военачальнику) десяти телохранителей»[10]. Отражение и.-евр. *k^u*etur-* иногда склонны видеть и в хеттском названии свидетеля — *kutru-*, букв. в таком случае — 'четвертый' (после судьи, истца и ответчика), ср. *kutruu̯aḫḫ-* 'свидетельствовать', *kutruu̯āi-*, *kutruu̯ātar-* и т. п.)[11]. Впрочем, и для этих слов предлагались иные этимологические объяснения. Но особый интерес представляет, пожалуй, лик. *teteri*, трактуемое, начиная с А. Торпа (на основании TL 149.4 и 149.12)[12], как числительное '4', из и.-евр. *k^u*etu̯ores* (через анат. **ku̯etu̯aris* /?/ и **ku̯etari/s/* > **tetari*)[13]. Впрочем, О. Карруба, выдвинувший обоснование такого понимания лик. *teteri*, признает, что «il risultato può sembrare per molti

motivi sorprendente». Среди этих мотивов — наличие анат. **mawa-* '4' и некоторая неожиданность формы *teteri* в связи с сакральной ролью числа '4'[14]. Существенное уточнение значения *teteri*, предложенное Р. Гусмани[15], лишило это слово статуса числительного. На основании трилингвы, найденной в 1973 г. в Ксанфе, оказалось возможным установить соответствие, формулируемое как лик. *teteri* + *epewêtlm̃mêi* : др.-греч. πόλις и уточняющее предложенное ранее Э. Ларошем уравнение *teteri* = πόλις (ср. *epewêtlm̃mêi* : περίοιχοι)[16]. Тем не менее это новонайденное значение лик. *teteri*, видимо, не опровергает самой идеи первоначальной связи этого слова с числительным '4' (ср., однако, предложенную в самое последнее время трактовку лик. *teteri* / из **tatari*, ср. *ttaraha* 'городской'/ как заимствования из хурритского, ср. урарт. *patari/e* 'город', см.: *Иванов В. В.* К этимологии некоторых миграционных культурных терминов. — Этимология 1980. М., 1982, 158. Однако мена *t-* : *p-* объяснима и разными рефлексами и.-евр. *k^{u}, ср. τέσσαρες, τέτορες при эол. (гомер.) πίσυρες, лесб. πέσ(σ)υρες, беот. πέτταρες '4'). Ср. образ города как четырехугольника, квадрата (ср. *Roma quadrata*, см. ниже), окруженного четырьмя стенами[17].

Но в центре внимания в этой статье находятся лексемы с корнем **meų-* (и его вариантами), прежде всего в значении числа 'четыре'. В настоящее время с уверенностью можно говорить об общеанатолийском характере **meų-* '4', хотя следует помнить, что сам характер графики древнеанатолийских текстов, как правило, дает лишь очень небольшую надежду на установление языковой формы числительных. В хеттском языке слово для 'четырех' определяется теперь как *meįu-*, *miuųa-*, nom. comm., ср.: *meįauaš* (= *mejawaš*). Nom., *meuš*. Acc., *miuųa*[*š*]. Gen., а также адъективное образование *miuųaniįant-* (и *mūųaniįant-*)[18]; ср. конский эпитет *mauualli-* (XXXI 66 IV 14). Решающим для определения хеттского слова, обозначающего 'четыре' (помимо к тому времени установленного лув. *mauwa-* '4'), был контекст Bo 2533 I 9—12: (9) ...na-at NIM. LÀL. MEŠ ú-da-an-du | (10) [na]-at pí-di-iš-ši ti-an-du NIM. LÀL te-ri-įa-aš UD-aš | (11) mi-i-ú-ųa UD-aš KASKAL-an pa-a-an-du na-pa i-įa-tar-mi-it | (12) ú-da-an-du, в котором Гютербок обратил внимание на соотнесенность *teriįas* и *miuųa*, во-первых, и на то, что речь идет о «пути трех (*teriįaš*. Gen. Pl.) дней», соответственно — «четырех дней», во-вторых[19]. Слово *miuųa* в этом фрагменте после того, как оно было должным образом истолковано, естественно соотнеслось с *meų-*, *meįu-* ('Maultier', по Фридриху), для которого характерна адъективная флексия[20], едва ли объяснимая, если слово обозначало лошадей, мулов или каких-либо других животных, запряженных в колесницу Солнечного Бога (а контексты хетт. *meų-*, *meįu-* именно таковы). Гютербок правильно предположил, что адъективные формы уместны в случае числительного, что речь идет о

квадриге (без определения вида животных, связанных с нею). Ему же принадлежит и новый перевод фрагмента KUB XXXI 127 + ABoT 44 i 52 ff.)[21]. После установления звуковой формы числительного 'четыре' едва ли подлежит сомнению, что тот же комплекс *meu̯-*, *mei̯u-*, *miu̯u-* стоит и за теми примерами, которые записаны отчасти с помощью идеограмм. Ср., например: 4-*anna* (= **mei̯uanna*?), 4-*na*, 4-*in*, 4-*iš*, 4-*aš*, 4-*taš*, 4-*ii̯a-*, 4-*i̯aḫḫ-* и т. п. В лувийском языке для обозначения 'четырех' служит *mauwa-* (ср. характерный пример Instr. — *ma-a-u-wa-a-ti partati*, ср. лув. *parta-* при лик. *partta-* 'часть'), ср. также *mauwaninda*[22], а в иероглифическом лувийском — *muwa/i-* (обычно приводят чтение *mi* для знака из четырех вертикальных черт, а также ссылаются на два места одного и того же текста: 391(—) [I] III-*ta* и 391(—) *muwātan*). Следы использования сопоставимого элемента в том же значении обнаруживаются и в позднеанатолийских языках. Речь идет о типовом ликийском образовании с элементом *-pm̃me* (из и.-евр. *-*pl̥-mo-* 'fold'), следующим за корнем-числительным в нулевой ступени вокализма. Ср. *mu-pm̃me*. 149,14, где *mu-* '4', и аналогичные примеры типа *tu-pm̃me*, *trppeme* (< **tr-pm̃me*), соответственно — о '2' и '3', а также недавно выдвинутую реконструкцию лик. и милийск. **mu-ple* 'четверной', 'четырехкратный' (по аналогии с милийск. *tr-pple* 'тройной'). Наконец, высказано предположение, что лид. *miva-d* (Nom. neutr.), граффито на сосуде, отсылает к числу '4' как мере жидкости[23].

Этот уникальный в кругу индоевропейских языков способ обозначения '4', конечно, не мог не привлечь внимания в связи с попытками его этимологического объяснения. Сразу же наметились два направления поисков. Первое из них ориентировалось на предполагаемый неиндоевропейский источник, который мог никак не определяться[24] или же реконструировался достаточно конкретно (таково заслуживающее пристального внимания оригинальное объяснение В. В. Иванова, согласно которому анат. **mewa* было заимствовано из формы типа лакск. *мукІва*)[25]. Второе направление в объяснении анатолийских слов для 'четырех' исходит из его связей внутри индоевропейской языковой семьи. А. Хойбек считает неправдоподобным («unwahrscheinlich») предположение о заимствовании из субстрата числительного, принадлежащего к кругу малых чисел. По его мнению, «скорее речь должна идти о предположении об очень ранней («sehr frühzeitigen») замене исконного и.-евр. числительного другим и.-евр. словом («durch ein anderes idg. Wort»)[26]. В связи с этим отмечается также, что анатолийское слово для '4' склоняется по образцу числительных и даже обнаруживает следы старого аблаута: **mei̯u-*/**miu̯-*, на основании чего предлагается реконструкция и.-евр. **mei̯eu̯-*, подтверждаемая и такими примерами, как тох. В *maiwe* 'маленький', 'молодой', др.-исл. *mjōr* 'schmal', 'dünn' (из **maiwa-*)[27]. Семан-

тическую мотивировку обозначения '4' таким образом Хойбек связывает с исходной идеей 'малой' руки (четыре пальца без большого), что, действительно, могло бы быть подкреплено рядом типологически сходных параллелей. Не менее важна и открывшаяся возможность расширения этого круга за счет родственных индоевропейских форм, воплощающих ту же идею малости. Речь идет о др.-греч. μείων (Comp. от μικρός и ὀλίγος) и особенно о микенских формах типа *me-u-jo*, *me-wi-jo* и под., которые Хойбек предлагает трактовать как продолжения и.-евр. **meiu̯-i-i̯ōs* (**meiw-ijōs*) > др.-греч. *μεϝίων, связанные с другими отражениями и.-евр. **mei̯-*, **mineu̯-/*minu-* (ср. др.-инд. *mināti* 'уменьшать', *mīyate*; др.-греч. μινύθω из более раннего *μινευμι; лат. *minuo* и т. п.)[28].

Но и.-евр. **mei̯eu̯-*, постулируемое для обозначения 'четырех' в анатолийском и для выражения идеи малости в ряде индоевропейских языков, знает и другие (правда, остающиеся неучтенными) отражения, которые вносят существенные нюансы в семантическую историю слов этого корня и прежде всего ставят в известном смысле под сомнение тезис об исконности значения 'малый' в приведенных выше примерах. Здесь будет указана лишь одна совокупность фактов — литовские слова с элементом *maiv-*, причем они будут представлены скорее в выборочно-схематичном виде, чем в деталях. Анализ соответствующих лексем[29] приводит к выделению двух групп случаев. В центре первой — обозначение трясины, болотистой зыбкой поверхности, ср. *máiva* с такими характерными определениями изнутри, как: Linguojas ir sprogst žemė — tatai máiva vadinas или Pelkė, kur skęsta tekiniai, grimzta gyvoliai, vadinas máiva (LKŽ, VII, 764), ср. *maivýnė*, *máivėtas*, *išmáivoti* 'išklampoti' (Kelias išmaujotas, išmáivotas, LKŽ, VII, 765). В центре второй группы — обозначение разного вида поведения, манер, признаваемых неестественными (не нейтральными) и выражающихся в известной гипертрофированности гримас, мин, жестов, ср. *máiva* 'гримаса', 'жест', 'ужимка'[30] и тот, кто характеризуется этими движениями ('кривляка', 'ломака' и т. п.)[31]; *máivytis* 'жеманиться', 'кокетничать', 'кривляться', 'ломаться', 'щепетильничать' и т. п. (ср. *man máivijasi* 'у меня предчувствие', 'мне кажется' / 'мерещится'), *máivotis* то же, но и 'капризно, своенравно, причудливо держаться, вести себя', 'привередничать'; 'казаться', 'видеться' и т. п.[32] Ввиду анат. **meu̯-* : **mei̯u-* уместно напомнить, что подобные отношения отражены отчасти и в литовском. Так, наряду с **maiv-* (см. выше) отмечено и **mau(j)-*, продолжения которого расширяют объем семантических возможностей рассматриваемого комплекса. Ср. *maujóti* 'бродить', 'брести по грязи', 'месить грязь' (напр., Virai par visą dieną maujója po dumblą; Kiaulė kaip po magną maujója — taip šlapiai stovi. LKŽ, VII, 930), но и 'разгуливать вдоль и поперек (туда и сюда)', 'опустошать', 'разорять', 'искать ощупью' и т. п.[33]; сюда

же, конечно, следует относить и *maujóti* 'пачкать', 'марать', 'грязнить' и т. п. (LKŽ, VII, 931). Семантическое ядро лексем с корнем **maiv-* образуют такие смыслы, как 'нетвердый', 'неустойчивый', 'колеблющийся', 'мягкий'. Нужно полагать, что и диахронически основное задание элемента **maiv-* было в обозначении особого зыбкого состояния материи, наиболее обычным воплощением которого была как раз болотная трясина или сходная по консистенции полужидкая пища (каша, густая похлебка и т. п.), а в переносном употреблении — нечто туманное, призрачно-колеблющееся и изменчивое, род некоей зрительной зыби, марева. Из этого исходного смыслового круга убедительно выводятся как «болотные» и близкие к ним значения (трясинный, хлябеобразный, мокрый, пачкающийся, грязный, темный и т. п.), отмеченные в литовском[34] и других и.-евр. языках (Pokorny, I, 741: **meu̯-*, **meuə-*, **mū̆-*), так и глубинные значения, характерные для **maiv-* именно в литовском, — 'изменчивый', 'переменчивый', 'неустойчивый', 'ненастоящий', 'ненатуральный', 'поддельный' и т. п., откуда объясняются и такие поверхностные смыслы, как 'жеманный', 'кокетничающий' и т. п., обозначающие разные признаки, выражающиеся в изменяющихся гримасах[35]. Вместе с тем из значения 'м я г к и й' (т. е. еще не отвердевший, не застывший, не оформившийся) естественным образом объясняются такие значения, как 'маленький' ('нежный'), 'слабый', 'бедный' ('худой', 'убогий', 'робкий' и т. п.). С этой точки зрения отношение тох. B *maiwe* или др.-греч. μείων к лит. *máiva* (т. е. 'малый' : 'мягкий') аналогично отношению слав. **mold-* (**moldъ*, **mold-ьn-ьсь*) или прусск. *maldai* (Nom. Pl.), *maldian* (Acc. Sg.) как образов малости-молодости к генетически связанным словам других языков, ср. др.-инд. *mṛdú* 'мягкий', 'нежный', 'кроткий', лат. *mollis* (< **moldvis*) 'мягкий', 'нежный', др.-ирл. *meldach* то же, ср. др.-греч. ἀμαλδύνω 'размягчать', 'ослаблять', др.-англ. *meltan* 'плавить', 'растоплять' (ср. гот. *ga-malteins* 'растворение') и т. п.[36] Кстати, др.-англ. *meltan* подсказывает идею общего семантического элемента, лежащего в основе лит. *máiva* 'трясина' и *máiva* 'кривляка', 'жеманница', а именно — 'р а с п у щ е н н о с т ь' (ср. распущение тверди в хлябь, т. е. расплавление, рас-топление [ср. *дороги распустились*, о прекращении твердого пути при таянии], с одной стороны, и распущенность как характеристику внешнего поведения и/или внутренней сути — с другой)[37].

Это отступление, посвященное некоторым типам выражения малости, имеет своей целью не опровержение трактовки Хойбеком анат. **meu̯-* как первоначального обозначения 'малой руки' (= 4), а ее о г р а н и ч е н и е, введение в более жесткий и обусловленный контекст, о котором см. далее. В самом деле, в анатолийских языках есть целая группа лексем, которые ф о р м а л ь н о значительно ближе к обозначениям '4', чем тох. B *maiwe* или др.-исл. *mjōr*, а с о д е р ж а т е л ь н о по меньшей мере не уступают се-

мантической мотивировке *теџ- '4' как 'малой руки'. Речь идет о примерах, семантика которых ориентирована не на идею малости, а, напротив, — величия, особой жизнетворящей силы и ее носителей. Достаточно напомнить такие, к сожалению, игнорируемые в связи с объяснением анат. *теџ- '4' факты, как хетт. *тиџа* 'Körpersaft; — Seelenstoff (?)', эквивалентное аккад. *bubu'du* и идеограмме A. A[38], или *тиџattal(l)i-* 'сильный', выводимое Фридрихом из лувийского; лув. *muwa-*, условно определяемое Ларошем как 'âme? race?'[39], и связанные с ним образования — *muwa(i)-*, отыменной глагол (ср. *mu-u-wa-i*. 3. Sg. Praes. или 2. Sg. Imp.; *mu-u-wa-an-ti*. 3. Pl. Praes.; *mu-u-wa-an-za*?); *mu-wattalla/i-*. Adj.; *muwaddalaḫi(t)-*. Subst. abstr. (*mu-wa-ad-da-la-ḫi-da-aš*, хетт. Gen.) и др.; ср. лув.-иерогл. *muwatali-* 'сильный', 'могущественный'. Аналогичный элемент выступает и в целом ряде ономастических образований как в раннеанатолийских, так и в позднеанатолийских источниках, заставляя предполагать его употребление и в апеллятивной лексике. Ср. такие примеры, как лув. *Uḫḫa-muwa* и *Piḫa-AA* (ср. *piḫa-* и *Uḫḫa-ziti*, из Арцавы) и др., причем некоторые случаи, в которых выступает элемент *-muwa*, двусмысленны[40]. Ряд ценных фактов был приведен Г. Нейманом[41]: *Mulliyara* (NH, № 818), из **muwalli-* 'сильный' и *ara-* 'друг'; *Mulawalwi* (NH, № 817), из того же Adj. и названия дикого животного (льва?); *Mummulanti* (NH, № 821), имя, в основе которого лежит тот же элемент в редуплицированном виде (*-anti*—суффикс). Тот же исследователь предлагает по аналогии с *aruwâtijesi* понимать лик. Nom. propr. *mullijesi* (TL, 6, 1) как «er wird stark sein»[42], ср. в греческой передаче Μολεσις, Μολλεσις, Μολλισις (мизийск. Μολεσις, лид. Μολεσεος, лик. Μολεσιος. Gen., писид. Μολεσις. Gen. Μολεσιος, фриг.-лик. Μολεσις)[43]. Продолжение лексемы **muwalli-* в пограничной фригийско-писидийской области в греческое время обнаруживается, согласно Нейману, в именах типа Μοαλεις или Μωαλεις[44]. Такие Nom. propr., как карийск. Μοηννος или писид. Μαυεννα[45], трактуются иногда как 'Quartus', 'Quarta', что, конечно, вероятно, но во всяком случае не более, чем толкование этих имен с помощью анат. **тиџа-* 'сила' и под. (> **тиа-* > **тоа-*) или **таџ(v)-*. Вообще нужно заметить, что неустойчивость интервокального *-џ-* нередко приводила к дальнейшим сокращениям и преобразованиям элемента **тиџа* в именах собственных, особенно в позднеанатолийское и, конечно, греческое время. Не исключено, что из-за этого нарушались связи между старым обозначением 'силы' в анатолийских языках и его поздними преобразованными формами в составе имен. Среди таких имен указывались сохраненное в ассирийских царских анналах династическое имя *Panammu*, где *-mu* из **тиџа-*, или Nom. propr. *Zaḫḫamu* из лувийской иероглифической надписи из Cekke (19-я фраза), интерпретируемое Нейманом как 'Kampf-Mut' (ср. хетт. *zaḫḫāi-* 'битва', 'борьба', лик. *zχχãte* 'они побороли' и *-mu* из **тиџа-*), а также целый ряд дру-

гих примеров: Ορα μως, Ουαξαμως, Ταρχομως, Οπραμως, Οπραμοας и даже просто Μως[46]; В. Георгиев предложил объяснять имя Πρίαμος как краткую форму (или результат фонетического развития) от хетт. Nom. propr. *Pariyamuwas* (от *parija-* и *muųa-*)[47].

Общеанатолийский характер **muųa-* (**mu-*), его широкое распространение как в Nom. propr., так и в апеллятивном употреблении, развитая словообразовательная система, в которой используются типичные индоевропейские суффиксы, как и соображения этимологического характера (о них см. ниже), практически гарантируют индоевропейский характер этой лексемы. Более того, элемент *muų-* гармонично объединяется с **meų-* в рамках стандартной системы чередования гласных как нулевая ступень корня с полной ступенью того же корня, т. е. **meų-* : **mŭ(ų)-*[48]. В самом деле, анат. **muųa-*, обозначающее, говоря в общем, некую силу типа *маны*, происходящую от определенного сакрально отмеченного действия и порождающую как результат обилие, множество, благосостояние (см. далее), довольно естественно укладывается в границы, предусмотренные и.-евр. **meų-*, **meuə-* 'fortschieben' (Pokorny, I, S. 743), семантика которого остается, к сожалению, плохо описанной. Не останавливаясь здесь на деталях, можно высказать предположение, что наиболее общим значением подавляющего большинства продолжений и.-евр. **meų-* было '(вы)движение вперед', 'превосхождение', опирающееся на исходный семантический комплекс, реконструируемый приблизительно следующим образом — 'применение силы с целью изменения данного состояния и достижения нового (высшего) состояния'. Это исходное значение еще более или менее ощутимо в др.-греч. ἀμεύσασθαι 'превосходить', 'побеждать' (ср. гортинск. ἀμεϝύσασθαι 'торговать'), ἀμῦνω 'отбивать, отгонять', 'отражать', 'давать отпор', 'защищать' и т. п.; лат. *moveō* 'приводить в движение', но и 'бить', 'ударять'; 'изгонять', 'вытеснять', 'отвращать'; 'возбуждать', 'начинать'; 'заманивать', 'менять', 'изменять'; 'подстрекать', 'толкать' и т. п. (ср. *mōtus* 'движение', 'порыв', 'побуждение'; 'возмущение', 'мятеж', 'подъем', 'стадия развития'; ср. умбр. *comohota* 'commota'); др.-инд. *mīvati*[49] 'напирать', 'теснить', 'прижимать', 'толкать', 'двигать' (ср. *kā́ma-mūta-* 'подвигнутый любовью', *mūrá-*, в частности, 'спешащий'). Если в указанных примерах, представленных прежде всего глаголами, семантический множитель 'сила' обычно находится в латентном состоянии и, как правило, лишь предполагается, то в анатолийских примерах, отраженных почти исключительно в имени, напротив, ключевым и наиболее выдвинутым семантическим элементом является 'сила' (соответствующий первичный глагол вообще отсутствует). Следовательно, анатолийские и индо-греко-италийские факты находятся как бы в дополнительном распределении между собой, что может рассматриваться как еще одно свидетельство индоевропейского

происхождения анат. *тиц- и основание для предположения о том, что анатолийские языки могли некогда обладать и соответствующим глаголом, восходящим к и.-евр. *теų-/*тоų- (ср. лув. *muwa/i/-*)[50].

Основным результатом, вытекающим из до сих пор проанализированных фактов, нужно считать создание вполне реальных предпосылок для выдвижения на анатолийском материале тезиса о возможной связи между обозначением 'четырех' и обозначением некоей особо отмеченной субстанции — 'силы-обилия' (и, разумеется, об индоевропейских истоках этих обозначений). Данные лексической типологии доставляют убедительное количество примеров, когда число 4, действительно, передается с помощью слов, обозначающих множество, обилие, силу, возрастание, крепость[51] (ср. обозначение '4' как 'много' в языке австралийских вирадурай и др.), и в этом отношении приведение здесь соответствующих параллелей не вызвано необходимостью. Важнее подчеркнуть некоторые другие обстоятельства, в той или иной степени объясняющие указанный принцип обозначения '4'. Среди них одно — решающее — бросается в глаза сразу: обозначение '4' как множества, возрастания, силы (или, точнее, кодирование этих понятий и числа '4' общим языковым элементом) встречается или в языках с четверичной системой счисления, или в языках с более или менее отчетливыми следами кватернарности. Более того, можно сказать, что сам факт совпадения обозначения '4' с указанными «множественно-положительными» понятиями может рассматриваться как диагностически точная отсылка к четверичному слою в системе счета[52]. В таком случае указанное совпадение объясняется не какими-либо внутренними и независимыми особенностями числа '4', а исключительно его функцией — быть завершением базового числового ряда, обозначать в его пределах высшую степень возрастания, наибольшее из конкретно-исчисляемых множеств[53]. То, что 'четыре' некогда действительно замыкало в индоевропейском числовой ряд, свидетельствует не только предлагаемая здесь этимология анат. *теų-, но и многие совершенно независимые данные (явность границы между и.-евр. обозначениями '4' и '5' подчеркивается принадлежностью соответствующих слов к разным категориям (условно: Adj. и Subst.); разной их морфологией и наличием ряда не совпадающих друг с другом синтаксических свойств; вхождением в разные последовательности, внутри которых действуют особые закономерности (3, 4, но 5, 6, 7...); различиями в узусе, реализуемыми в культурном контексте[54] и т. п.), которые уже давно позволили реконструировать для индоевропейского архаичную стадию четверичного счета. Влиятельность четверичного принципа была столь значительной, что в архаичном индоевропейском сознании и рука могла мыслиться как состоящая из четырех элементов (пальцев), подобно, например, папуасскому языку кева с четверичной систе-

мой счета, в котором '4' обозначается элементом *ki*, который обозначает и руку (характерно, что большой палец обозначается иначе, чем остальные четыре пальца, и, следовательно, как бы не относится к числу пальцев вообще); ср. английский способ выражения *the four fingers and the thumb* или представления о пальцах в русских загадках (ср.: *Четыре брата, пятый дядя* или *Четыре брата идут навстречу старшему: «Здравствуй, большак!» — говорят. «Здорово, — отвечает он, — Васька-указка, Мишка-середка, Гришка-сиротка да крошка-Тимошка!»*) и т. п., не говоря уже о других, в том числе и неиндоевропейских параллелях[55]. В этом контексте следует подчеркнуть, что обозначение '4' как 'малой руки' (т. е. пяти пальцев без большого), о котором писалось выше, указывает на сложение подобного способа обозначения уже в более позднюю эпоху, когда нормой был пятиричный счет и соответственно его образом и средством была 'большая рука' (т. е. пятипалая).

Если четверичная система счета «исторична» в том смысле, что она более или менее легко уступает место другим системам, имеющим перед нею преимущество в операционном плане, то существует сфера, в которой число '4' характеризуется как некая панхроническая и языком не мотивируемая универсалия[56]: она может быть упразднена совсем, но не заменена иным (нежели '4') числовым выражением, если только речь не идет о мультипликациях (8, 16 и т. п.) или явных случаях вырождения. Этой сферой являются мифопоэтические представления о космосе и человеке как его части, изоморфной и соприродной ему. В их основе лежат биологические (а позже и психологические) факторы, о которых здесь не будет говориться, хотя предположение о врожденном характере трех- и четырехчленных (хотя бы в вариантах верх — низ, правый — левый или передний — задний, правый — левый) структур или выводы представителей глубинной психологии (Юнг, Адлер, Эдинджер и др.) о роли триад и тетрад, несомненно, имеют отношение и к исследуемой здесь теме. Поэтому здесь достаточно лишь самым кратким образом обозначить основную мифопоэтическую идею числа '4', бросающую луч света и на языковую форму обозначения '4' и особенно на ее внеязыковые предпосылки. В отличие от числа '3', служащего идеальной моделью любого динамического процесса (динамической целостности), предполагающего возникновение, развитие, упадок и реализующегося, в частности, в вертикальной структуре Вселенной, число '4' прообразует статическую целостность, крепость, идеально устойчивую структуру, полнее всего реализующуюся в горизонтальном плане Вселенной. С этой особенностью числа '4' связано его использование в мифах о сотворении Вселенной, о ее горизонтальной структуре, о правилах ориентации в ней (4 стороны света, 4 направления, четверка богов или четырехипостасные божества-стражи, далее — 4 времени года, 4 века, 4 основных элемента и т. п.)[57]. Трехчленная вертикальная ось —

то направление, по которому в мир входит случайность, неожиданное — как доброе, так и злое. Человек может только просить, молить, чтобы божественные или демонические силы отвратили или приблизили случайность. Сам по себе он в этой ситуации б е с с и л е н. Иное положение человека в отношении четырехчленной горизонтальной структуры. Здесь он хозяин, и многое зависит только от него. Поэтому горизонтальное пространство становится предметом особых забот по его охране, по использованию его для увеличения благосостояния, понимаемого как сила-обилие, воплощающаяся в долгой жизни, детях, скоте, богатстве и т. п. Не случайно, что именно горизонтальная структура выступает в качестве р и т у а л ь н о г о пространства при том, что сам ритуал рассматривается как средство связи людей (земля) с богами (небо) и, следовательно, актуализирует вертикальную ось[58]. Во многих традициях ч е т ы р е х угольное ритуальное пространство, как и соответствующее сакрализованное пространство города, поселения (ср. *Roma quadrata* у Плутарха), специально охраняется на его границах: оно огораживается, обводится чертой, опахивается бороздой, обводится протянутой по периметру вервью, нитью, цепью, т. е. связывается[59], обходится и освящается жрецами, обносится сакральными символами, которые позже нередко интерпретируются как межевые пограничные знаки (ср. лат. *cippus*, *terminus* и т. п.)[60]. Открытие, размыкание этого замкнутого и охраняемого пространства всегда сакрально отмечено и становится объектом особых ритуалов[61]. Само же ритуальное пространство (особенно его центр) нередко мостится или — чаще — покрывается теми или иными символами возрастающей силы, плодородия (шкура, шерсть, ткань, жертвенная трава, колосья, цветы, яйца и т. п.; иногда — особое изображение)[62]; на алтарь возлагается жертва, нередко символизирующая данное поселение (и соответствующий коллектив), Вселенную; к жертве обращаются с призывом у в е л и ч и т ь с я, в о з р а с т и, у с и л и т ь с я (ср. сочетание *bráhman* & *vr̥dh-*, постоянное в ведийских ритуальных текстах и гимнах)[63].

В этом контексте снова уместно обратиться к балтийским данным и прежде всего к лит. *máuti* и лтш. *maût*, принадлежащим к продолжениям и.-евр. **meu̯-*, к которому было предложено относить и анат. **mu̯a-*, обозначающее с и л у и ее воплощения. Лит. *máuti*, действительно, обладает рядом значений, которые отмечались в связи с лат. *moveō* и его соответствиями; ср. 'спешить', 'быстро двигаться', 'толкнуть', 'ударить', 'стукнуть' и т. п. (LKŽ, VII, 946—952), и в этом плане его отнесение к **meu̯-* несомненно. Но особенно показательны оригинальные для рефлексов **meu̯-* значения и прежде всего — 'надевать', 'напяливать', 'нанизывать', но и 'совлекать', 'стягивать', 'оттягивать' и т. п.[64], т. е. разные варианты соединения и разъединения, распространения и свертывания (ср. отмеченность соответствующих ритуальных действий). На

основании подобных значений можно отношение анат. **тица-* 'сила' и под.: лит. *máuti*, лтш. *maût* сопоставить с отношением слав. **sila* 'сила' (ср. лит. *siela* 'душа' [при хетт. *тица-*, трактуемом как 'Seelenstoff'?], прусск. *seilin*, *nosēilis* 'дух' и т. п.) : лит. *siẽti* 'связывать', — причем *máuti* (*maût*) и *siẽti* (*sìet*) оказываются объединенными общей идеей связывания, установления контакта, которая обычно актуализируется в соответствующих ритуалах «связывания» (и «развязывания»). Собственно говоря, сила и является результатом этого связывания[65], сплетения, сцепления, соединения (= уменьшения); то же относится и к конкретным воплощениям силы, ее носителям[66].

Но балт. **тау-* обнаруживает связь не только с анат. **тица-* через мотив силы, но и, возможно, отсылает к техническому аспекту обозначения '4'. Пальцевый счет в самых разных традициях прибегает к обозначению четырех путем растопыривания (вытягивания и разведения врозь, вширь), «распяливания» четырех пальцев руки, при том что большой палец загибается или отводится (иначе говоря, прячется, скрывается, хотя бы символически)[67]. Эта техника могла бы получить довольно точное обозначение как раз при обращении к лит. *máuti*, лтш. *maût* с их семантической амбивалентностью (объятие — изъ-ятие, о-хват — от-пуск и т. п.). Можно напомнить, что образ четырки-растопырки или порознь четырки и растопырки выступает не только как стандартный фрагмент описания коровы (и других четвероногих) — ее ног и рогов — в загадках[68], но и как описание четырех пальцев, понимаемых как множество, образующее нечто целое и законченное (см. выше о противопоставлении четырех пальцев большому пальцу). В этом отношении выражение 'четырех' (= целого) с помощью четырех растопыренных пальцев, как бы указывающих меру видимого или невидимого покрова, растягиваемого на них (покрывающего их), и образующих поле силы, едва ли отделимо от описанной выше процедуры растягивания шкуры (обычно на шпеньках, колышках, гвоздях, ср. лат. *terminus*, хетт. *tarma-*) или обтягивания сакрального пространства вервью, цепью, имеющими в принципе ту же семантику возрастающей силы. Высказанное здесь предположение могло бы получить аргументы в свою пользу и в сугубой мифологичности четырех пальцев, иногда соотносимых с четырьмя братьями-стражами, каждый из которых охраняет одну из 4 стран света. Подобно тому как в горизонтальной структуре космологической схемы кроме 4 сторон (углов) выделяется центр (пятый), который впоследствии может обозначать не только самого себя, но и 4 стороны (угла) в целом (позднейшие пятиричные схемы, как правило, и возникают из этой суммы 4 + 1), — при пальцевом счете, помимо 4 пальцев, выделяется и пятый палец — большой, который может тоже трактоваться как некая сумма четырех, выраженная единицей более высокого

порядка, способной заменять собой четверку (4 + 1 как сумма всех пальцев руки, образ «большой руки»). Это членение объясняет (или соответствует) двоякий способ выражения 'четырех' в пальцевом счете: через сложение-соединение 4 пальцев, когда синтезируется предельно «сильное» для данного числа элементов множество [каковым и является кулак как форма собирания четырех пальцев, нередко возглавляемых большим пальцем, как бы противопоставляющим себя остальным, отжимающимся от остальных и принимающим вертикальное положение, ср. положение пальцев в ответ на вопрос «как живешь», сопровождаемое, что всё хорошо, *на ять*], или через вычитание одного пальца (большого) из пяти, когда 'четыре' получается путем уменьшения исходного «пятипальцевого» множества (целого)[69]. Указанные две техники обозначения 'четырех' дают, как будто, намек на разрешение того парадоксального состояния, когда 'четыре' (в случае анат. **meų-*) семантически мотивируется и как 'уменьшение', 'малость' (см. выше о 'четырех' как 'малой руке' в связи с др.-греч. μείων, тох. В *maiwe* 'маленький' и другими продолжениями и.-евр. **meį-* : **mi-neų-* : **mi-nu-* 'уменьшать', 'маленький'[70]), и как 'увеличение', 'множество', 'сила' (ср. анат. **miųa-* и другие продолжения и.-евр. **meų-*, разобранные выше)[71]. Выбор мотивировки тем самым определялся бы точкой отсчета (5 – 1 = 4 или 1 + 1 + 1 + 1 = 4). Но в любом случае существенно: 1) что первый («увеличивающий») принцип архаичнее, что связано с предшествованием 'четверичной' системы счета 'пятиричной'; 2) что позже именно число 5 является ключевым звеном в трактовке соседних членов числового ряда — 4 обозначается как то, что меньше 5 на один счетный квант (та же рука, но уменьшенная, «малая»), а 6 — как то, что больше 5 на тот же квант (своего рода увеличенная, «большая» рука)[72]; 3) что семантические мотивировки, возникающие при продуцировании чисел на пальцевой «счетной машине», соотнесены с семантическими мотивировками элементов космологического пространства (частное следствие из этого — наличие «пальцевого» кода в языке космологических описаний)[73]. Некоторыми замечаниями о космологической укорененности числовых обозначений уместно заключить эту статью.

Не приходится доказывать, что ядро древнейшей достижимой для реконструкции индоевропейской системы счета составляют 2, 3, 4 (1 и 5, 6, 7 и т. д. в этом смысле к ядру не относятся), и особый статус этих чисел в древних индоевропейских языках и в целом ряде современных (особенно четко в славянских и балтийских) объясняется именно этой их принадлежностью к архаичному слою. Чрезвычайно характерно, что как раз эти числа играют исключительную роль в мифопоэтической космологии, а их языковая форма глубочайшим образом связана с реалиями космологической картины мира. Здесь об этом может быть сказано лишь в самом общем виде. Уже ранее бы-

ли проанализированы архаичные тексты разных традиций, представляющие собой своего рода «числовые» загадки на космологические темы (типа ведийских *brahmodya*). Их схема достаточно диагностична: Что есть два? — Небо и Земля. — Что есть три? — Верхний, Средний и Нижний миры. — Что есть четыре? — Четыре стороны света[74]. Еще более удивителен языковой аспект связи обозначений этих числительных с космологическими образами. Уже давно было обращено внимание на то, что армянские обозначения неба и земли (*erkin* и *erkir*) соотносятся со словом для '2' — *erku*, восходящим к и.-евр. **duu̯ō*. Недавно был еще раз сформулирован сам принцип подобного названия — «обозначение видимого мира как единства двух твердей земли и неба»[75]. Если напомнить, что один из самых частых образов исходной ситуации перед началом творения — слитые (спаянные) воедино Небо и Земля (например, в варианте Небо—Отец и Земля—Мать), т. е. начальная космическая двоица (своего рода спорыш-двойчатка, с которым связываются представления об особой творческой плодоносной силе), то можно высказать предположение, что именно такие двуединства, соотнесенные друг с другом члены пары, и послужили самой общей моделью двоичности вообще и источником семантической мотивировки языковых обозначений числа '2'[76]. В ряде недавних работ, посвященных семантике троичности, было показано, что мифопоэтические представления о 'трех' полнее всего реализуются в архаичных схемах, приуроченных к вертикальной оси мироздания, конкретнее — к сюжетам и мотивам связи трех космических зон между собой. Т. наз. «Третий» как раз и есть тот мифологический герой, кто прошел все три царства и нашел путь к преодолению смерти. И.-евр. **ter-*, кодирующее эти мотивы проникания—преодоления—победы (превосходства, освобождения), если говорить в общем плане, может быть соотнесено с и.-евр. **ter-* : **trei̯-* 'три'. Сходная схема, но актуализируемая прежде всего в описаниях горизонтальной оси Космоса, может быть предложена и в связи с числом '4', для иллюстрации чего удобнее всего остановиться на другой, более распространенной форме этого числа — и.-евр. **kᵘetur-*. Но сначала уместно напомнить типологически распространенную цепь развития тех языковых элементов, которые в конце концов становятся числительными. Следуя наиболее авторитетным исследованиям в области архаичных систем числительных[77], можно наметить следующие основные этапы в семантической эволюции элемента *X* (в данном случае, обозначения для «пра-четырех», т. е. источника более позднего и.-евр. **kᵘetur-* '4'): 1) *X* обозначает нечто вполне конкретное, но непременно четырехугольное (четырехстороннее), напр., дощечку соответствующей формы (значение *X* для этой стадии именно — 'дощечка'); 2) *X* начинает обозначать не столько дощечку, сколько четырехугольную (четырехсторон-

нюю) форму (этому мог предшествовать этап, когда *X*, букв. 'дощечка', в переносном употреблении обозначало другие «дощечкообразные», т. е. тоже четырехугольные предметы; на этом этапе, собственно, и консолидировалось признаковое значение, получившее постепенно перевес над конкретным); 3) признаково-конкретное значение *X* ('четырехугольный') претерпевает расслоение; связь с конкретным объектом (углом/стороной) разрывается, и признак становится эмансипированным, независимым, получая возможность сочетаться с любым (в принципе) счетным объектом. На этом этапе элемент *X* обретает статус числительного (разумеется, при учете контекста всего числового ряда), и именно в этот момент, когда *X* означает 'четыре' и только 'четыре' и разрывает актуальную связь с другими словами нечислительными, обозначающими объекты или признаки, возникают проблемы этимологии слова для '4' (каждое из исторически пройденных значений *X* может в такой ситуации, если только эти значения не полностью исчезли в словах, которые еще сохраняют формальную связь с *X*, претендовать на то, чтобы быть семантической мотивировкой обозначения '4'). Наличие в латинском этимологически связанных друг с другом слов *quattuor* '4' и *quadruus* 'четырехугольный', *quadratus* 'четырехугольный', 'четырехгранный' в свете сказанного дает основание для предположения (опять-таки с теми же ограничениями, что были высказаны выше, сн. 76), что источник и.-евр. *k^{u}*etur*- обозначал не только и не столько 'четыре', но и 'квадрат', 'четырехугольник', 'четырехугольное', возможно, предметы, для которых четверичность была важным признаком, или даже самое технику получения «четырехугольного» (например, как в случае анат. *mu̯u̯a- : лит. *máuti* и т. п., равномерное распространение во все стороны по отношению к центру, расширение, распластывание, растопыривание или, напротив, сужение, ограничение, отбрасывание лишнего, см. выше). В принципе каждое из последующих в этой цепи значений старше, чем '4': 'квадрат' старше, чем '4'; значение, относящееся к технике получения квадрата, старше, чем 'квадрат', и т. п. По аналогии с лат. *quadratus* (*quadruus*), которое может описывать важнейший параметр пространства, некий идеальный признак его (ср. и сугубо «эстетические» значения: 'пропорциональный', 'соразмерный', 'стройный', 'складный', 'завершенный' и т. п.)[78], можно предположить, что и предшественник и.-евр. *k^{u}*etur*- мог обозначать горизонтальную структуру космологической схемы, основанную на распространении (: *пространство*) по четырем основным направлениям из мыслимого центра, обозначаемого вертикальной осью[79]. Характерно, что «положительная» семантика лат. *quadratus* и, возможно, его и.-евр. источников перекликается с аналогичной семантикой анат. *meu̯- '4' : *mu̯u̯a-, но в первом случае особенно наглядно выступает аспект устойчивости, солидности, надежности, гарантированности — в резком про-

тиворечии с «положительной» семантикой числа '3', где она всегда выступает в контексте риска, случая, готовности не только к неожиданностям, но и к жертве вплоть до смерти.

Примечания

[1] См.: *Otten B.* Zur grammatikalischen und lexikalischen Bestimmung des Luvischen. Berlin, 1953, S. 27 и сл. (лув. *mauwa-*, *mauwaninda-* '4'). Уместно отметить, что хетт. *meḭu-* (*meu̯-*) определялось в это время совсем иначе — 'Maultier', см. *Friedrich J.* Hethitisches Wörterbuch. Heidelberg, 1952, S. 139 (со ссылкой: *Laroche.* — RHA 10, 20 и указанием «nicht mit Güterbock JAOS 65, 253 'Pferd' /?/»).

[2] Ниже будут перечислены основные предложения, претендующие на указание таких связей внутри индоевропейского словаря. В силу сказанного выше приходится считать недействительным предложенное в словаре Фридриха соотнесение хетт. *meḭu-* (**meu̯-*) с лат. *mūlus*, фокидск. μύχλος и т. п. Ср., однако, Ergänzungsheft, 2, 1961, S. 24.

[3] Исключение составляет обозначение единицы, строго говоря, не являвшееся числительным и лишь существенно позднее включенное в числовой ряд. Обозначение 'пяти' (как и 'десяти' и т. п.) должно рассматриваться как очевидный terminus technicus, относящийся не столько к соответствующему члену числового ряда, сколько к фиксируемой в этой его точке целостности, совокупности (в условиях пятиричной, соответственно — десятиричной системы счета).

[4] *Sommer F.* — IF, 1948, Bd. 59, S. 206—277; ср. также *Friedrich J.* Churritische Märchen und Sagen in hethitischen Sprache. — ZA 1951, NF. Bd. 15, S. 251—252. Нулевая ступень корня представлена в авест. *tūirya-* и т. п., др.-греч. τρυ- в τρυ-φάλεια 'шлем' (букв. 'четырехшишечный'; уже у Гомера и Гесиода), обычно выводимом из **[k^u]tru-*, может быть, в умбр. *trutom*, если его понимать как 'quartum' (**[k^u]tru-t*) и т. п. См.: *Pokorny*, I, S. 643 и др.

[5] См.: *Güterbock H. G.* Lexicographical Notes. — RHA 1957, t. XV, fasc. 60, p. 2—3.

[6] *Hamp E. P.* Note. — RHA 1957, t. XV, fasc. 60, p. 7—8.

[7] Сходные образования известны из ряда и.-евр. языков. Ср. герм. **twina-* в др.-в.-нем. *zwinal-*; **twaina-* в др.-англ. *twēntig*; **twinja-* в др.-англ. *getwinne*; лит. *dvynaĩ* и т. п.

[8] Ср.: *Szemerényi O.* Studies in the Indo-European System of Numerals. Heidelberg, 1960, p. 80; *Jakob-Rost L.* Beiträge zum hethitischen Hofzeremoniell (IboT, I, 36). — Mitteilungen für Orientforschung 1966, Bd. 11. S. 179.

[9] См.: *Friedrich J.* Op. cit. 2. Ergängungsheft. 1961. S. 25.

[10] См.: *Pahvel J.* Remarks on 'two' in Hittite, — KZ 1978. Bd. 92, S. 99 и др.

[11] Ср. лат. *testis* 'свидетель', т. е. 'третий' (**terstis*): ср. *третейский суд* и под.

[12] См. критические замечания: *Pedersen H.* Lykisch und Hittitisch. København 1945, S. 50.

[13] См.: *Carruba O.* I termini per *mese*, *anno* e i numerali in licio. — Istituto Lombardo. Accademia di scienze e lettere. Rendiconti. Classe di Lettere e Scienze Morali e Storiche. 1974, v. 108, fasc. II, p. 584—585, 590.

[14] Ср.: «sia perché non è, data la sua frequenza relativa, una cifra più consueta e caratteristica dell'ambito sacrale (come per es 1, 3, 7, 9 o sim)», см. *Carruba O.* Op. cit., p. 585.

[15] См.: *Gusmani R.* In margine alla trilingue licio-greco-aramaica. — Incontri linguistici. 1975, v. 2, p. 71—75 (TETERI).

[16] Ключевыми являются два фрагмента трилингвы:

(31—32)	se-i-j-ehbija-(a)itê tasa mere ebette t e t e r i Arñnas
(XXVI—XXVIII)	καὶ ἐποίησαντο ὅρχους Ξάνθιοι
	se-j-epewêtlm̃mêi Arñnâi
	καὶ οἱ περίοιχοι.
(13—14)	se-deli-ñtâtê t e t e r i si-j-epewêtlm̃mêi...
(XII)	καὶ ἔδωκαν [sic!] ἡ πόλις...

Найденное на основании этого материала значение вполне удовлетворительно объясняет случаи употребления *teteri* и вне трилингвы. Ср. 29.9: hm̃mide Alaχssa[ñ]tra e r i - t e t e r i trm̃misñ ñtepi xñtawata apptte, трактуемое Гусмани (Op. cit., p. 84) приблизительно как «Alessandro prese sotto il (suo) dominio i c i t t a d i n i lici (la cittadinanza licia)» и др.

[17] Иной принцип числового обозначения города — в др.-египт. названии Гермополиса *Шмуну*, букв. 'восемь', в связи с возникшей здесь из цветка лотоса и почитавшейся «Восьмеркой» богов. Впрочем, нередкие случаи числового кодирования местных названий и имен собственных здесь, как правило, не рассматриваются.

[18] «Eine bestimmte Art, die Pferde traben (?)», — по определению исследователя конских текстов. См.: *Kammenhuber A.* Hippologia Hethitica. Wiesbaden, 1961, S. 338. Ср. там же примеры из текстов S. 190—191, 204—209, 212—213, 299.

[19] См.: *Güterbock H. G.* Op. cit., p. 1. Перевод фрагмента: «Let the bees bring it and put in its place! Let the bee(s) go a way of *teriįaš* day(s), of *miuṷa* day(s), and let them bring my abundance!»

[20] Nom. Plur. *mi-e-įa-ṷa-aš* и *mi-e-ṷa-aš*; Acc. Plur. *mi-e-ú-uš*.

[21] Ср.: «The f o u r which thou, the Sun God, hast harnessed, behold, man piled grain up for them, so let thy f o u r eat! And as long as thy f o u r eat the grain, live thou, Sun God!»

[22] Возражения Б. Розенкранца (Die Welt des Orients, 1956, Bd. 1, S. 287 и сл.) в настоящее время не могут считаться убедительными.

[23] Специально о числительном '4' в анатолийских языках см.: *Otten H.* Op. cit., S. 27—28; *Güterbock H. G.* Op. cit., p. 1—6; *Laroche E.* Dictionnaire de la langue louvite. Paris, 1959, p. 70; *Heubeck A.* 'Digamma' — Probleme des mikenischen Dialekts. — Die Sprache 1963, Bd. 9, S. 201—202; *Kronasser H.* Etymologie der Hethitischen Sprache. Bd. 1. Wiesbaden, 1966, S. 361—362; *Carruba O.* Op. cit., p. 584—585; *Gusmani H.* Op. cit., p. 71; *Friedrich J.* Op. cit., s. v.; JIESt 1981, v. 8, 188.

[24] См. *Güterbock H. G.* Op. cit., p. 3.

[25] См. *Иванов В. В.* Новые данные о соотношении малоазиатской, ликийской, этрусской и римской письменных традиций. Обозначение чисел. — В кн.: Симпозиум Античная Балканистика. Этногенез народов Балкан и Северного Причерноморья. Лингвистика, история, археология. 2—4 декабря 1980 г. М., 1980, с. 21. — Мнение о заимствовании анатолийского обозначения 'четырех' тем интереснее, что автором отмечаются и другие заимствования числительных из северокавказской традиции в языки малоазийского круга.

[26] См.: *Heubeck A.* Op. cit., S. 201.

[27] Там же, с. 202; *Pokorny* I. S. 711; ср. также: *Duchesne-Guillemin J.* Tocharica. — BSL 1940, t. 41, p. 157.

[28] См.: *Heubeck A.* Op. cit., S. 199—201; *Chadwick I.* — Transactions of Philological Society 1954, p. 6 и сл.; *Frisk*, 2, S. 197—198; *Chantraine*, s. v. и др.

[29] Подробное собрание примеров см.: Lietuvių kalbos žodynas, VII (L—Mėlti), Vilnius, 1966, с. 764—765, 930—931 (= LKŽ).

[30] Ср.: Jis m a i v o m i s apreikšdavo savo baisų skausmą (LKŽ, VII, 764).

[31] Ср.: Ko čia m a i v o j y s kaip koks m á i v a! (LKŽ, VII, 764), также *pamáiva* 'кривляка', 'жеманница', 'несерьезный человек' ('nerimtas žmogus' LKŽ, IX, 1973, с. 281: Čia krypt, čia švypt — dar tokios p a m á i v o s mergos nebuvau mačiusi), *pamáiviškas*.

[32] Ср.: Anuodu b e s i m a ĩ v o, t. y. juokias, vaipos, žvingauna, darkos; — Kaip tu m a i v a i s, nepastovi, nepasėdi! — Ko čia dabar m á i v a i s prieš veidrodį!; — Tos mergelkos išsivaipo, i š s i m á i v o visaip; — Sėdėk ramiai, n e s i m á i v o k; — Ėmė m a i v y t i e s jam įvairūs reginiai iš praeities и т. п. (LKŽ, VII, 765). Ср. *máivyda* 'лауме, рагана' (как привидение) и т. д.

[33] Ср.: M a u j ó tas jautis po dirvas, po laukus; — Milijonai tų milžinų m a u j o j o giriose; — M a u j ó t i pradėjo dvarus; — M a u j ó j u kišenė[je], bet nerandu nėko; — Visą ežerą i š m a u j ó j o, kol nuskendusį rado и т. п. (LKŽ, VII, 930—931).

[34] Сюда можно добавить и примеры со значением 'грязный', 'пачкающий' и т. п. Ср.: *máivytis*, *išsimájvyti* 'пачкаться', 'грязниться' (I š s i m á i v i a u, palikau, šliurkštinas (LKŽ, VII, 765); — Vienas brisdamas stačiai, įšmuko iki juostos, storai s u s i p u r v i n ę s, vos i š m a u j o j o; Parvažiavo girtutelaitis, visas po p u r v y n u s i š s i m a u j ó j ę s; Po sąšlavas, mėšlus susivoliojo, mazginiūse iki ausų n u s i m a u j o j o (LKŽ, VII, 931) и др.

[35] К связи изменчивой, незастывшей гримасы и даже внутреннего состояния с «т е к у ч и м и» характеристиками ср. такие выражения, как *растекающаяся гримаса* (улыбка и т. п., также и *расползающаяся*), *рассиропиться*, *растечься*, о некоем размягченном состоянии, и т. п.

[36] Сочетание смыслов 'маленький', 'юный', 'нежный' является общим местом в семантической структуре самых разных языков (ср. др.-инд. *áṇu-* и под.).

[37] Лит. *máiva* отсылает нас к сфере физиогномических обозначений. В значительной степени неразработанность семантических мотивировок в этой области не позволяла до сих пор дать подлинное объяснение этимологии этого слова. В этом контексте, в частности, в связи с относящейся к нему темой б о л ь ш о г о и м а л о г о, уместно указать на ее особую роль в языковом выражении характерологических черт человеческого л и ц а — внешних (уровень жестов, гримас) и лежащих за ними внутренних особенностей духовно-нравственного о б л и к а. «Большое» отражается в таких физиогномических характеристиках, как 'величественный', 'надменный' ('надутый', 'напыщенный'), 'гордый', 'пышный', откуда и другой род признаков — 'важный' ('тяжеловесный'), 'серьезный', 'неподвижный', 'статуарный' и т. п. вплоть до 'обобщенно-абстрактный'. «Малое» связано с противоположными характеристиками — 'незначительный', 'мелкий' ('измельченный'), 'мизерный' ('сниженный', 'ослабленный'), 'сокращающийся' ('скрюченный', ср. *ужимка* : *жать*, *жму*), откуда — 'изменяющийся' ('кривляющийся', 'гримасничающий'), 'подвижный', 'лег-

комысленный', 'легковесный', 'несерьезный' (ср.. лит. *pamáiva* как обозначение несерьезного человека) и т. п. вплоть до 'конкретно-детализированный'. Но иногда именно «малое» («незаметное») связано с ценностями нравственного порядка: Есть *лица*, подобные пышным порталам. | Где всюду *великое* чудится в *малом*. | Есть лица — подобия *жалких* лачуг... и т. п. у Заболоцкого. Существенно заметить, что «малое», как оно воплощается в чертах лица (или характера), особенно часто и явно связывается с экспрессивностью (не нейтральностью).

[38] См.: *Friedrich J.* Op. cit., S. 145—146; Ergänzungsheft 3, S. 51 (со ссылкой: *Meriggi.* — RHA t. 21, fasc.72, p. 15); *Idem.* — Kleinasiatische Forschungen, 1930, Bd. 1, S. 375—378; *Güterbock H. G.* Die Elemente *muwa* und *ziti* in den hethitischen Hieroglyphen. — Archiv Orientální, 1950, ročn. 18, S. 227—230 и др.

[39] В связи с этим словом см.: *Rosenkranz B.* Beiträge zur Erforschung des Luvischen. Wiesbaden, 1952, S. 23, 77; *Otten B.* Op. cit., S. 45; *Güterbock H. G.* — Orientalia 1956. v. 25, S. 123; *Laroche E.* Dictionnaire... p. 72 и др.

[40] См.: *Laroche B.* Recueil d'onomastique hittite. Paris, 1952, p. 125 и сл.; *Idem.* Dictionnaire... p. 72; *Idem.* Les noms des hittites. Paris, 1966, s. v. (далее — NH).

[41] *Neumann G.* Spätluwische Namen. — KZ 978, Bd. 92, S. 126—131.

[42] Вариант — *mulesi* (TL 105, 2, Gen. *muleseh*). Ликийскому *mullijeseh* (Gen.) отвечает в греческой части TL 6 Gen. Μολλίσιοα. Лик. Nom. propr.: *Hê[p]ruma* (на монете), Nom. Sg. *Hm̃prãmeb* (TL 36, 3), Gen. Sg. *Hm̃prãma* (TL 37), Dat. Sg., дало основание для реконструкции лув. **Immara-muwa* (дальнейшая синкопа — **Imra-muwa* и эпентеза — **Imbrŏmoas*, откуда реальная «греческая» форма Ἔμβρομος). См.: *Laroche E.* Les épitaphes lyciennes. — In: Fouilles des Xanthos. T. V. Tombes — maisons, tombes rupestres et sarcophages, par J. Demargne. Paris, 1974, p. 127.

[43] См.: *Zgusta L.* Kleinasiatische Personennamen. Prag, 1964, S. 325—326.

[44] См.: *Zgusta L.* Op. cit., S. 322.

[45] Там же, с. 304, 322.

[46] См.: *Neumann G.* Op. cit.

[47] *Georgiev V.* Die ethnischen Verhältnisse im alten Nordwestkleinasien. — LB, 1973, t. 16, № 2, S. 7; *Idem.* Die troianische Herkunft der Elymer. — LB, 1978, t. 21, № 3, S. 6 и др. Материал см.: *Zgusta L.* Op. cit., s. v.

[48] Интересны некоторые детали, свидетельствующие (хотя бы в известной мере) о взаимопроникновении элементов, обозначающих '4' и 'силу'. При *muu̯a-* 'сила' ср. уже упоминавшееся хетт. *mūu̯anii̯ant-* (*miuu̯anii̯-ant-*); звуковая форма *miuu̯a-* (ср. *miuu̯aš* '4', Acc.) перекликается с и.-евр. **mi̯eu̯ə-* : **mīu̯-*, вариантными формами, связанными с обозначением силы (см. ниже).

[49] Ср. выше об и.-евр. **mīu̯-*.

[50] В свете рассмотренного выше отношения **maiv-* 'малый' и **maiv-* 'трясинистый', 'мокрый', 'грязный' обращает на себя внимание наличие омонимичного (по меньшей мере) корня **meu̯-* : *meu̯ə-* : **mū̆-*, обозначающего нечто влажное, жидкое, грязное (в частности, и болото, ср. Pokorny, I, S. 741—742), при уже указанном **meu̯-*, связанном с понятием 'силы'. Интересно, что этому в принципе положительному значению 'силы' в омонимичном ему **meu̯-* соответствовали бы обильные «положительные» значения — 'умытый', 'чистый', 'украшенный', 'радостный' и т. п. — вплоть до воплощения этой умытости—очищенности—украшенности в лат. *mundus*

'мир' (инфигированная форма от *meu̯-d- : *mu-d-), перекликающемся отчасти с др.-греч. κόσμος в том, что касается семантической мотивировки обоих слов.

[51] Помимо значительного числа работ, посвященных частным счетным системам так называемых «примитивных» языков, примеры подобного обозначения '4' указаны: *Nehring A.* Zahlwort und Zahlbegriff im Indogermanischen. — Wörter und Sachen 1929. Bd. 12, S. 282—283.

[52] Такие совпадения, следовательно, отсутствуют в тех языках, которые свою систему счета основывают на двух или трех счетных единицах (реально этому часто соответствует наличие самостоятельных форм только для первых двух или трех членов натурального ряда). В таких случаях '4' обозначается через элемент, используемый для '2'. Ср. аранта *teramatera* '4' (при *tera, tara* '2') или хайда *stA'nsiñ* '4' (при *stiñ* '2') и т. п. См.: *Majewicz A. F.* Some observations concerning various structures of cardinal numbers and the possibility of their classification. — LP, 1976, 19, p. 93—103; *Idem.* The structure of cardinal numbers. II. Numerals in the Aranda Translation of St. Luke's Gospel of 1925. — LP, 1977, 20, p. 39—43 и др.

[53] Характерны случаи, когда '4' обозначается как определенное множество, а числа сверх '4' — как неопределенное, неисчислимое множество; ср. в языке австралийских туземцев (Lake Macquarie) обозначение чисел сверх '4' с помощью *kauwol-kauwol* 'много-много'; другой вариант представлен в тех случаях, когда '4' обозначает как бы градуированное множество, а числа сверх '4' — сверхмножество (ср. обозначение '5' как 'очень много' в языке видурай). При переходе к пятиричной системе (или, вернее, при расширении счетного ряда за пределы '4') функцию завершения со всеми вытекающими из этого следствиями берет на себя числительное '5', которое в свою очередь начинает характеризоваться совпадениями указанного типа; ср. и.-евр. **penkᵘe-* '5' при хетт. *panku-* 'собрание' ('совокупность', 'множество'), *pangari̯a-* 'увеличиваться' и т. п. (если принять соответствующую этимологию).

[54] Ср., например, введение в римской традиции числовых обозначений начиная с пятого для имен детей (*Quintus, Sextus*...), для месяцев (*Quintilis*...), для возрастных групп (ср. *quinquennis*... со счетом по годам [*annus*] при счете по зимам в *bimus, trimus, quadrimus*, т. е. **du̯i-him-os* : *hiems* и т. д.); отчасти сюда же могут быть, видимо, отнесены и различия в способах образования мультипликативных наречий и т. п.

[55] См.: *Schmidl M.* Zahl und Zahlen in Afrika. — In: Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. 1859, Bd. 45, S. 168 и сл.); *Menninger K.* Zahlwort und Ziffer (Eine Kulturgeschichte der Zeit), I. Göttingen, 1957 и др.

[56] Тем не менее существен учет и тех языковых универсалий (в частности, «отрицательных»), в которых очевидна роль числа '4'. Ср., например, максимальную четырехчленную систему грамматической категории числа (Singularis, Dualis, Trialis, Pluralis, где Pluralis эксплицитно предполагает, что «множество» начинается с '4'); также, кажется, неизвестны примеры более чем четырехчленной системы степеней сравнения (ср. такой вариант, как положительная, сравнительная, превосходная, абсолютная степени). О других примерах такого рода см. в другом месте. Важно, однако, уже здесь подчеркнуть, что числа до '4' включительно не только элементы числового ряда, но и элементы языка описания мира, укорененные в самой структуре языка (даже если какой-либо конкретный язык и не обладает '4' как эле-

ментом числового ряда). Поскольку они описывают и сам язык, они обладают внутренней (нередко скрытой) метаязыковой функцией.

[57] Ср. описание четырехчленных структур в связи с разными моделями Космоса (мировое дерево, мировая гора, Брахман, различные виды ритуальных сооружений и т. п.).

[58] Можно напомнить, что соединение обеих структур (3 + 4 в числовом выражении) образует «сумму мира» (summa mundi) — 7 как космологическую константу в целом ряде традиций; идеальный («усиленный») Космос образуется произведением 3 × 4, т. е. 12. В тех традициях, где известна числовая символизация полов (например, у бамбара), женщина соотносится с 3, мужчина с 4, а брачная пара как таковая, следовательно, с 7. Произведение 3 × 4 относится к обозначению идеального, превышающего человеческие возможности (ср. 12 богов пантеона, 12 апостолов, 12 героев и т. п.). Лат. *terque quaterqae*, букв. 'и 3 и 4', имеет в переносном смысле значения 'несколько', 'много', 'стократ', 'в высшей степени'.

[59] Соединительная цепь известна и в описаниях вертикальной структуры (ср. образ *Catena aurea* у Гомера — σειρὴ χρυσείη. Il., VIII, 19, 25), но там она средство сообщения, которой пользуются для изменения ситуации, а не для гарантии уже достигнутого состояния.

[60] Иногда эти пространственные указатели персонифицируются. Ср. римское божество границ и межей *Terminus* (позже *Jupiter Terminus*) и посвященные ему празднества — *terminalia* (quod is dies extremus anni constitutus. *Varro*, VI, 13, ср. *Ovid.* Fast., II, 49 и сл.). Сами же *termini* (по крайней мере, четыре главных, отмечающих ключевые точки четырехугольного замкнутого пространства) могут толковаться как средства соединения горизонтального плана мира с вертикальным (ср. **ter-* 'проницать' и т. п. в связи с семантикой троичности и тремя космическими зонами по вертикали: к *terminus*, *termen*, *termo* ср. лув. *tarmi-*, хетт. *tarma-* 'гвоздь', 'колышек', *tarmāi-* 'вбивать', 'укреплять' и т. п., др.-греч. τέρμα), соответственно как два аспекта *маны*. Существенно, что лат. *terminus* означает 'предел', 'конечную цель', 'завершение', т. е. некое высшее состояние (точку).

[61] Ср.: mundus ter in anno patere solent (*Festus*, 144) или mundus qui Cereris appellatur, qui ter in anno solet patere (Там же, 126) — при объяснении того же Феста: Mundo nomen impositum est ab eo mundo qui supra nos est (там же, 144). От этого *mundus*, представляющего собой род подземного сооружения, имитирующего вход в преисподнюю (врата адовы), отличают *mundus* как первоначальный и позже засыпанный ров, который окружал комиций, место народных собраний на форуме, и самое *Romam quadratam*. Считается, что именно последний имеется в виду в описании Фестом «квадратного Рима» (in Palatio ante templum Apollinis dicitur, ubi reposita sunt quae solent boni ominis gratia in urbe condenda adhiberi, quia saxo + minitus + est (= munita est?) initio in speciem quadratam, 310). См.: *Grenier A.* Les religions étrusque et romaine. — In: Les religions de l'Europe ancienne. Paris, 1948, p. 31—32; ср. также: *Piganiol A.* Les origines du Forum. — In: Mélanges de l'Ecole française de Rome. 1908, p. 232—282; *Labrousse M.* Le pomérium de la Rome impériale. — Ibid. 1937, p. 165—199; *Lugli G.* Roma antica. Il centro monumentale. Roma, 1946 и др. Исключительно интересно, что этот ров (очевидно, четырехчленный, так как он шел вокруг *Roma quadrata*) назывался, как и целое мира, вселенной, *mundus*, т. е. словом, восходящим к и.-евр. **meu̯-* (**mu-n-d-*, см. выше), с которым связаны и значение 'сила' и значение

'четыре' (ср. анатолийские факты). Впрочем, по сути дела, этот факт не должен вызывать удивления, поскольку оба эти значения теснейшим образом связаны с основными характеристиками города или языковой формой его обозначения (ср., с одной стороны, обозначение города как к р е п о с т и [: *крепкий*; ср. англ. *fortress* 'крепость' при лат. *fortis* 'крепкий', 'сильный', 'мощный', 'твердый', *fortitudo* 'крепость', 'сила', 'прочность' и т. п.] а с другой стороны, ч е т в е р и ч н о с т ь, «квадратность» города, позже переносимую и на четырехчленные союзы городов или племен, ср. др.-греч. τετράπολις 'четырехградие' или галльск. *Petru-corii* и т. п.). В этой связи заслуживают внимания такие анатолийские названия города, как лув.-иерогл. *mini-*, лик. *теñña-*, м. б. хетт. **mina/i* (ср. LÚ*minalli-*), см.: *Laroche E., Güterbock H. G. und Otten H.* Keilschrifttexte aus Boghazköi. X. Berlin, 1960 (Bespr.). — OLZ 1962, стб. 30. — Правдоподобно мнение о связи этих обозначений города с и.-евр. **mei̯-* 'укреплять' см.: *Neumann G.* Beiträge zum Lykischen V — Die Sprache. 1974. Bd. 20, S. 112. — И.-евр. комплекс **mei̯eu̯-*, привлекавшийся исследователями к объяснению р а з н ы х анатолийских форм для '4', мог бы объяснить и связь обозначений '4', 'силы' и 'города' — 'мира' (**mei̯-n-* : **meu̯-* и т. п.).

[62] Ср. аналогичное растягивание шкуры с целью освоения и усвоения себе земли в описании Вергилия: *Devenere locos, ubi nunc ingentia cernis | Moenia surgentemque novae Carthaginis arcem, | Mercatiqae solum, facti de nomine Byrsam, | T a u r i n o q u a n t u m p o s s e n t c i r c u m d a r e t e r g o* (Aen., I, 365—368). Ср. др.-греч. βύρσα при финикийском названии описываемого здесь города-укрепления *Borsa* (ср. другие объяснения для βύρσα). «Бесконечно растянуто по многим местам», — говорится в «Атхарваведе» (X, 8, 12); «Кто знает нить протянутую (sūtram vítatam), в которую вотканы эти потомки, нить нити кто знает, тот знает великого Брахмана» (X, 8, 37) и т. п.

[63] Здесь уместно напомнить о постоянно повторяющемся мотиве четырехчленности Брахмана, четырехугольности алтаря (*vedi-*) и других ритуальных сооружений (напр., *prācīnavaṁśa* в ашвамедхе) и даже четверичности самой жертвы (ср. ч е т ы р е х косую юницу [*catuṣkapardā yuvatīḥ*], украшенную, с умащенным жиром лицом, облекающуюся в ж е р т в о п р и н о ш е н и я, предназначенную богам, ср. RV, X, 114, 3). Мотив «четырех кос» имеет многочисленные ритуальные параллели; ср. прямоугольные (или круглые) эвенкийские шаманские ровдужные коврики-дэтур обычно с 4 плетеными веревочками-завязками (ведийские «4 косы», как обычно полагают, представляют собой такие же четыре веревочки); дэтур считаются «хранилищем для душ оленьего стада» и используются с целью р а з м н о ж е н и я оленей; вместе с тем *дэтур* обозначает пространство в верховьях мифической реки, где, в частности, находится дух-покровитель. О других аналогиях (с подчеркиванием идеи ч е т в е р и ч н о с т и и семантикой силы-размножения) уже писалось раньше. Существенно и само ритуальное действие р а с с т и л а н и я, р а с т я г и в а н и я, р а с п р о с т р а н е н и я коврика или жертвенной подстилки.

[64] Ср.: Vienas m á u n a žiedus ant piršto, o kitas kailius ant kailmaučio; M á u n a ratą ant ašies; M a u k arklį, reik joti į miestą; M a u k nuo rankos pirštinėles и т. п. (LKŽ, VII, 946); ср. характерное сочетание *kailį (skūrą) máuti* (в связи с цитируемым выше отрывком из Вергилия о ритуальном р а с т я г и в а н и и шкуры). — Ср. также лтш. *maût* 'надевать', 'натягивать', 'напяливать', 'насаживать' (ср. *iemauti, iemavi* при лит. *pamaũtas* 'хомут', 'недоуздок' и др.) и т. п. и часто идущее с ним параллельно *maukt*

(ср.: m a u k t gredzenu pirkstā и т. п.). См. *Mühlenbach—Endzelin*, II, S. 568, 570. Ряд балтийских именных образований так или иначе связаны с обозначением разного рода манипуляций или соответствующих устройств. Ср. лит. *rañkmaustė* (*runkamauste* у Ширвида — 'Manipularz kapłański', 'Orarium manuale'), *rañkų ùžmova* 'муфта' (ср. *movė́ti*, *mūvė́ti* о ношении одежды) и др., но и лтш. *pamāve* и т. п.; ср. также ср.-н.-нем. *mouve* 'рукав'.

[65] Ср. др.-инд. *mávati* 'связывать', принадлежащее к тому же и.-евр. **meu̯-*, но отмеченное только у лексикографов (Dhātupāṭha).

[66] Собрание примеров, иллюстрирующих эту связь между обозначением соединения и его образов (веревка, цепь и т. п.), с одной стороны, и потомства, рода, племени, членов общины и т. п. и занимаемого ими пространства — с другой, содержится в статье автора: Праславянское **vьrvь* и его продолжения. — В кн.: Структурно-типологические исследования в области славянских языков. М., 1973, с. 119 и сл.

[67] Значительно менее распространен способ обозначения '4' с помощью соединения (сведе́ния), стягивания (сближения вплотную) четырех пальцев.

[68] Ср.: *Четыре четырки, две растопырки, седьмой вертун* и разные варианты.

[69] Любопытно, что и это уменьшение могло бы в принципе выражаться продолжениями и.-евр. **meu̯-*, ср. лит. *máuti* в значении 'снимать', 'совлекать', 'оттягивать' (см. выше) и соответственно движение отгибания, отъединения, отделения большого пальца от остальных при обозначении 'четырех' в пальцевом счете.

[70] Ср. лат. *minor*, *minus*, *minimus*; корн. *minow* 'уменьшать'; гот. *minnistr*, др.-в.-нем. *minnist*, др.-исл. *minnstr*; ст.-слав. мьн'ии; др.-греч. μινύθω; др.-инд. *mināti*, *minóti*, *mīyate* и т. п. См.: *Pokorny*, I, 711. Сто́ит обратить внимание, что **meu̯-* с «увеличительной» семантикой соответствовал бы близкий ему по форме и реконструированный из примеров типа μινύ- и под. корень **mei-u̯-* : **meu̯-* (: **mi-n-u* : **mei-u̯*) с «уменьшительной» семантикой.

[71] Случаи, когда противопоставленные друг другу слова с общим значением 'большой' и 'малый' выражены сходными звуковыми комплексами и реализуют свою противопоставленность на некоем фонетическом минимуме (ср. μακρός : μικρός), встречаются нередко. Ряд примеров см.: *Иванов В. В.* Семантическая категория малости—величины в некоторых языках Африки и типологические параллели в других языках мира. — В кн.: Проблемы африканского языкознания. М., 1972, с. 50—95.

[72] См.: *Nehring A.* Idg. «sechs». — Die Sprache 1962, Bd. 8, S. 129—131 (отчасти — *Merlingen W.* Idg. χ. — Ibid. 1958, Bd. 4, S. 50, 67).

[73] Естественно, что в языках, не выработавших четверичной системы счета, отношения оказываются сдвинутыми. Так, в ряде архаичных языков значение 'много' ('сила') связывается с числами '3' и даже '2'. Осмысление этих случаев дано у Э. Кассирера. Он же отметил и любопытный случай лингвистической «относительности»: «Im Kiwai wird dasselbe Wort (*potoro*), das zur Bezeichnung des Trials dient, auch für 4 angewandt: seine Bedeutung ist daher warscheinlich 'wenige', während jede Zahl über 3 durch *sirio* 'viele' widergegeben wird». *Cassirer E.* Philosophie der symbolischen Formen, 1. Teil. Berlin, 1923, S. 201, ср. также S. 180 и сл. Вместе с тем известны и другие варианты сдвинутости; ср. образ «большой сотни» (или тысячи). См. о ней *Sommer F.* Zum Zahlwort. München, 1951, S. 64—69.

[74] При значительном единстве ответов на эти три вопроса поражает разнообразие и явно поздний характер ответов на вопросы, чтó есть один, пять, шесть, семь и т. п. Тем более важно, что доля «космологических» элементов в этих последних ответах резко падает, а чаще всего исчезает полностью. Стоит также заметить, что и языковая форма этих чисел независима от связей с космологическими образами.

[75] См.: ЭССЯ 5, 174—175. Здесь же ряд других интересных интерпретаций.

[76] Речь не идет, естественно, о том, что армянский пример первичен и что на его основании можно утверждать нечто вроде: **diu̯-* 'Небо и Земля' → **diu̯-* '2'. В данном случае, особенно имея в виду многократную переслоенность подобных примеров, важно постулирование самого принципа, определяющего источник мотивации названий чисел. Также не следует настаивать конкретно на двоице 'Небо — Земля', хотя, как показывает армянский язык, сама связь между числом '2' и обозначениями Неба и Земли может репродуцироваться в ходе развития языка неоднократно.

[77] Особо следует выделить, помимо ранее отмеченных исследований, книгу: *Крейнович Е. А.* Гиляцкие числительные. Л., 1932.

[78] Ср. поздний математический образ числа в к в а д р а т е (x^2), т. е. умноженного само на себя, как максимальное увеличение своего значения (силы) в пределах предусмотренных возможностей. К семантике квадрата в мифопоэтических представлениях см.: Мифы народов мира, т. 1. М., 1980, s. v. *Квадрат*.

[79] Потребовалось бы больше усилий для того, чтобы дать ответ о характере связи между и.-евр. **kᵘetur* (лит. *keturì* '4' и т. п.) и такими лексемами, как лит. *kėtóti* 'развертывать', 'разворачивать', 'расставлять', 'раздвигать' (но и 'махать', 'разводить' [руками]!; ср.: Jis kalbėjo, o aš tik rankas k ė t o j a u), *kẽsti* (*kečiù*, **ket-*), *skẽsti* (ср. *skẽsti pirštus* 'растопыривать [расставлять] пальцы' или *skẽsti rankas*) или слав. **četa*, **četati sę* и даже **čislo*, **čisti* и т. п. (**kei̯t-* : **kĭt-*).

ЧИСЛО И ТЕКСТ

Ряд аспектов, касающихся роли конкретных членов числового ряда в структуре мифопоэтических текстов, анализировался в другом месте, и здесь из всей этой многогранной темы будет рассмотрен, строго говоря, лишь один вопрос — о тех п р е д е л ь н ы х п о з и ц и я х (соотв. — функциях), которые могут занимать числа в классе текстов, в самом общем виде обозначаемых как художественная литература (fiction). Прежде чем говорить о предельных случаях, которые обычно остаются вне сферы внимания исследователей художественного текста (даже если они занимаются и числовыми структурами), существенно подчеркнуть, что чаще исследователю бросаются в глаза особенности употребления чисел в некиих у с р е д н е н н ы х, с т а н д а р т и з о в а н н ы х ситуациях, а внутри их — те специфические черты, которые связаны или с четкой символикой чисел, или с их ролью в композиции текста (числовой принцип монтажа и т. п.). В связи с такими непредельными стандартизованными ситуациями имеет смысл различать с и л ь н о ч и с л о в ы е и с л а б о ч и с л о в ы е тексты. Особенность последних состоит в том, что они легко, охотно, без видимого сопротивления принимают в себя числа «извне» (из внетекстовой реальности) — как в том, что касается их количества (объем числового материала), так и в том, что относится к порядку (организации) представления этого материала в тексте. Примерами «слабочисловых» текстов можно считать счетно-хозяйственные каталоги-отчеты, тексты, связанные с ритуальными и неритуальными измерениями (в частности, итинерарии, анналы, дневники, расписания и т. п. жанры, ориентирующиеся на измерение пространства и времени), наконец, разного рода математизированные тексты и их трансформации. Тексты такого рода п а с с и в н ы по отношению к числам; на вопрос об их смысле и значении они всегда отсылают за свои текстовые пределы, поскольку эти числа не рождены текстом, а механически пере-

несены в него. Иначе говоря, цензура текста, как и его творческая организующая роль, минимальна.

Особенность «сильночисловых» текстов состоит в том, что в них числа с точки зрения внеположенной реальности чистая фикция. Локус, в котором они получают свое значение, — в самом тексте, который в данном случае в значительной степени сам формирует смысл и значение чисел (активность текста) и обладает наибольшей свободой в выборе самих чисел и способов их организации в тексте и через это — в способах числовой организации текста. Как правило, к этой категории относятся художественные, религиозно-мифологические, мистические, некоторые философские тексты. Именно они наиболее интересны с точки зрения темы «число и текст». Не случайно, что количество исследований такого рода довольно велико, и в своей сумме они более или менее полно и верно описывают основные особенности чисел в текстах указанного типа, доминирующие связи, принципы организации и т. п. Но числа выступают в текстах и в так называемых предельных позициях, которые, в частности, могут специфическим образом сочетать в себе особенности «сильночисловых» и «слабочисловых» текстов (см. ниже). Эти предельные позиции заслуживают внимания и потому, что в одних случаях находящиеся в них числа, так сказать, невидимы (с точки зрения их смысла и функции в тексте) простым глазом, лежат ниже уровня семантического и функционального (применительно, например, к художественному тексту) различения, а в других — выше того, что с помощью стандартных ментальных схем может быть осмыслено как закономерность, как некий особый, дискурсивно описываемый смысл (в этом последнем случае употребление данного числа в данном месте или кажется чистой случайностью, произволом, или вовсе специально не фиксируется, даже если эта ситуация встречается нередко — пусть не в отношении общего количества чисел в тексте, но, по крайней мере, в отношении некиих позиций и рубрик, например, обозначение возраста героя и т. п.).

Из уже сказанного следует, что в связи с этими предельными позициями приходится различать случаи строгой (иногда принудительно-обязательной, иными словами — «грамматической») детерминации и случаи, когда детерминация не осознается вообще или кажется предельно слабой и соответствующие числа выступают как случайные элементы текста. Анализ числовых материалов в предельных позициях приводит к выводу о безусловной негомогенности членов натурального числового ряда относительно их роли в структуре текста. Этот вывод находит себе поддержку (возможно, и объяснение) совсем в другом локусе, казалось бы, никак не связанном с рассматриваемым (что, кстати, придает особую эвристическую ценность и доказательность предлагаемым заключениям), — в очевидной не-

гомогенности тех же членов определяемого им синхронного состояния (ср. негомогенность числительных — хотя бы в пределах первой десятки — в отношении их морфологической структуры, синтаксических особенностей, их прагматики и т. п.). То, что эта негомогенность чисел в предельных позициях и в «сильночисловых» текстах соотносится с аналогичной негомогенностью sub specie диахронии и синхронии (причем в обоих случаях можно говорить об изоморфной структуре этих «негомогенностей», т. е. о сходной структуре отношений между одними и теми же элементами числового ряда), видимо, сигнализирует о некоторых фундаментальных закономерностях, отражающихся как в чисто языковом плане (категория числительных и ее организация), так и в общей структуре бытия — от некоторых числовых параметров человека (и, вероятно, еще глубже — жизни) до важных космологических числовых констант (ср., в частности, проблему трехмерности и четырехмерного пространственно-временнóго континуума).

1. Уровень «ниже»: два — три — четыре

Как известно, ядро наиболее архаичной достижимой для реконструкции индоевропейской системы счета составляют обозначения для 2, 3 и 4 (названия для 1, составляющие особую проблему, как и для 5, 6, 7, 8, 9 и т. д., в этом смысле к ядру не относятся), и особое положение этих чисел в древних и в целом ряде современных индоевропейских языков объясняется именно этой их принадлежностью к архаичному слою. То, что верхняя граница проходит через число 4, подтверждается и данными многих других языков, прежде всего — архаичных (ср. 4 как высшее из определенных и притом «положительных» множеств). В этой связи существенно обратить внимание на многочисленные примеры четверичной системы счета и на ряд языковых универсалий (в частности, и «отрицательных»), в которых очевидна роль числа 4; ср., напр., максимальную четырехчленную систему грамматической категории числа (Sing., Dual., Trial., Plur., где Plur. эксплицитно предполагает, что «множество» начинается с 4); также, кажется, неизвестны примеры более чем четырехчленной системы степеней сравнения (ср. такой вариант, как Posit. — Compar. — Superl. — Absol.); о других примерах — в другом месте; важно, однако, уже здесь подчеркнуть, что числа до 4 включительно не только элементы числового ряда, но и элементы языка описания мира, укорененные в самой структуре языка (даже если какой-либо конкретный язык и не обладает названием для 4 как элемента числового ряда /числовые системы ниже «четверичных»/); поскольку они описывают и сам язык, они обладают внутренней (нередко скрытой) метаязыковой функцией. Если четверичная система счета «исторична» в том смысле, что она более

или менее легко уступает место другим системам, имеющим перед нею преимущество, то существует сфера, в которой число 4 характеризуется как некая панхроническая и языком не мотивируемая универсалия: она может быть упразднена совсем, но не заменена иным (нежели 4) числовым выражением, если только речь не идет о мультипликациях (8, 16 и т. п.) или явных случаях вырождения. Этой сферой являются мифопоэтические представления о космосе и человеке как его части, изоморфной и соприродной ему. В их основе лежат биологические (а позже и психологические) факторы, о которых здесь говориться не будет, хотя предположение о врожденном характере трех- и четырехчленных (хотя бы в вариантах верх — низ, правый — левый или передний — задний, правый — левый) структур или выводы представителей глубинной психологии (Юнг, Адлер, Эдинджер и др.) о роли триад и тетрад, несомненно, имеют отношение и к исследуемой теме.

Достаточно напомнить, что если число 3 — идеальная модель любого динамического процесса, предполагающего возникновение, развитие, упадок и реализующегося, в частности, в вертикальной структуре Вселенной, то число 4 прообразует статическую целостность, идеально устойчивую структуру, полнее всего воплощающуюся в горизонтальном плане Вселенной (соответственно, с числом 3 связана идея случая/случайности, а с 4 — надежности и гарантированности). Можно напомнить, что соединение обеих структур (3 + 4 в числовом выражении) образует «сумму мира» — 7 как космологическую константу в целом ряде традиций; идеальный («усиленный») Космос образуется произведением 3 × 4, т. е. 12. В тех традициях, где известна числовая символизация полов (напр., у бамбара), женщина соотносится с 3, а мужчина с 4, брачная же пара — с 3 + 4, т. е. с 7. Произведение 3 × 4 относится к обозначению идеального, превышающего человеческие возможности (12 богов пантеона, 12 апостолов, 12 героев и т. п.); характерно, что лат. *terque quaterque*, букв. 'и трижды и четырежды', имеет в переносном смысле значения 'несколько', 'много'; 'стократ', 'в высшей степени'. Если учесть, что и число 2 (причем в еще большей и очевидной степени) соотносится с принципом бинаризма, равно определяющего принципы устройства мира и языка его описания, то оказывается, что все члены ряда 2 — 3 — 4 обладают общими фундаментальными свойствами, лежащими для потребителя текста ниже порога восприятия текста (отсюда — исходная «неосознаваемость» этих особенностей). Локус этих свойств не может не соотноситься и с теми употреблениями этих чисел (2, 3, 4), которые лежат уже в сфере бесспорного восприятия (функции этих чисел в мифопоэтической космологии); ср. проанализированные ранее тексты со схемой типа: Что есть два? — Небо и Земля. — Что есть три? — Верхний, Средний и Нижний миры. — Что есть четыре? — Север, запад, юг, восток. Но еще более удиви-

телен языковой аспект связи этих числительных с космологическими образами. Уже давно было обращено внимание на то, что арм. *erkin* 'небо' и *erkir* 'земля' соотносятся с *erku* '2' (< и.-евр. **duu̯ō*). В основе этого принципа называния — понимание двучленности мира. Если напомнить, что один из наиболее распространенных образов исходной ситуации перед началом творения — слитые воедино Небо и Земля (ср. Небо = Отец — Земля = Мать), т. е. начальная космическая двоица (своего рода спорыш-двойчатка), то можно высказать предположение, что именно такие двуединства, соотнесенные друг с другом члены пары и послужили самой общей моделью двоичности вообще и источником семантической мотивировки языковых обозначений числа 2 (речь не идет, естественно, о том, что армянский пример первичен; в данном случае, особенно имея в виду многократную переслоенность подобных примеров, важнее постулирование самого принципа, определяющего источник мотивации названия чисел).

В недавних работах о семантике троичности было показано, что мифопоэтическое представление о 3 полнее всего реализуется в архаичных схемах, приуроченных к вертикальной оси Вселенной, конкретнее — к сюжетам и мотивам связи трех космических зон между собой (ср. гераклитовский «путь вверх» и «путь вниз»). Т. наз. «Третий» как раз и есть тот мифологический герой, кто прошел все три царства и нашел путь к преодолению смерти. И.-евр. **ter-*, кодирующее эти мотивы проникания — преодоления — победы (превосходства, освобождения, достижения высшего статуса), если говорить в общем плане, может быть соотнесено с и.-евр. **ter-* : **trei̯-* 'три'.

Сходная схема, но актуализируемая прежде всего в описаниях горизонтальной структуры Космоса, может быть предложена и в связи с числом 4 на примере и.-евр. *k^{u}*etur-*. Прежде всего следует привести типологически распространенную цепь развития тех языковых элементов, которые в конце концов становятся числительными (ср., напр., Е. А. Крейнович): 1) X (в данном случае — обозначение для «пра-четырех», т. е. источника более позднего и.-евр. *k^{u}*etur-* '4') обозначает нечто вполне конкретное, но непременно четырехугольное, напр., дощечку соответствующей формы; 2) X начинает обозначать не столько дощечку, сколько четырехугольную форму; 3) признаково-конкретное значение X ('четырехугольный') претерпевает расслоение; связь с конкретным объектом (углом/стороной) разрывается, и признак становится эмансипированным, независимым, получая возможность сочетаться с любым (в принципе) счетным объектом. На этом этапе элемент X обретает статус числительного (разумеется, при учете контекста всего числового ряда), и именно с этого момента, когда X обозначает '4' и только '4' и разрывает актуальную связь с другими словами-нечислительными (того

же корня), обозначающими объекты или признаки, возникает сама проблема этимологии слова для '4' (каждое из исторически проведенных значений X может в такой ситуации претендовать на то, чтобы быть семантической мотивировкой обозначения '4'). Наличие в латинском этимологически связанных друг с другом слов *quattuor* '4' и *quadruus* 'четырехугольный', *quadratus* в свете сказанного (и опять-таки с теми же ограничениями) дает основание для предположения, что источник и.-евр. *k^{u}etur-* обозначал не только (и не столько!) 'четыре', но и 'квадрат', 'четырехугольник', 'четырехугольное', возможно, конкретные предметы, для которых четверичность была важным признаком, или даже самое технику получения «четырехугольного» (см. в другом месте). В принципе каждое из последующих в этой цепи значений старше, чем '4'. По аналогии с лат. *quadratus* (*quadruus*), которое может описывать важнейший параметр пространства, некий идеальный признак его (ср. и сугубо «эстетические» значения — 'пропорциональный', 'соразмерный', 'стройный', 'складный', 'завершенный' и т. п.), можно предположить, что и предшественник и.-евр. *k^{u}etur-* мог обозначать горизонтальную структуру космологической схемы, основанную на распространении (: *пространство*) по 4 основным направлениям из мыслимого центра, обозначаемого вертикальной осью. Указанное единство (языковое и мифопоэтически-космологическое) чисел 2 — 3 — 4 представляется весьма существенным — тем более что оно резко противостоит особенностям других чисел десятки. Многочисленные следы этого единства — явно или неявно, актуально (с точки зрения «эстетического» задания текста) или неактуально — выступают и в позднейших текстах, обычно в трансформированном виде.

Здесь будут упомянуты лишь очень немногие из таких следов, обнаруживающиеся уже на уровне статистического анализа (были проанализированы многие тексты, но здесь будут упомянуты в качестве материала лишь два — «Энеида» Вергилия и «Обломов» Гончарова, в первом случае — текст очень чувствительный к сфере мифопоэтического и архетипического, во втором — текст, считающийся образцом «уравновешенной», спокойной реалистической прозы /что, впрочем, не вполне верно/).

Наиболее часто выступающее число в «Энеиде» — два (~ 150 раз; количественные формы резко преобладают над порядковыми), за ним следует три (~ 90 раз), далее — четыре и семь (по ~ 20 раз); остальные члены числового ряда первой десятки (о числе один, первый см. особо) встречаются существенно реже: девять — 7 раз, пять — 6, десять — 5, шесть — 3 раза (причем исключительно в формуле *bis senos*, *bis sex* /2 × 6/, ср. I, 393; XI, 133; XII, 163). Таким образом, сумма употреблений 2, 3, 4 (~ 260) превосходит сумму 5, 6, 7, 8, 9 более чем в семь раз. Такое соотношение не может быть объяснено только влиянием внетекстовых реалий; более того, сю-

жетные пары или сочетания двух персонажей чаще всего вообще не обозначаются через два или оба (ср. Энея и Дидону!), и переводчики нередко вставляют от себя слова, передающие идею двух, пары. Зато употребление числа два характерно при указании парности, близнечности, нераздельности двух элементов (ср. 2 близнеца, брата, сына, полухория, стороны, берега, руки, крыла, спутника, любовника и т. п.) или их противопоставленности (ср. 2 мира /Европа и Азия/, войска, воина, народа, страны и т. п.). Эти же отношения обозначаются через *ambo* и т. п. и при обозначении двух персонажей; ср., с одной стороны, двух Имбрасидов (XII, 342), Энея и Гектора и т. п., а с другой — двух противников (ср. Турна и Энея, XII, 525). Связь сочетаний двух объектов с бинарностью, парностью и через них со своего рода классификационным шаблоном для «Энеиды» очевидна (2 Атрида, бога, предка царя, мужа, юноши, души, кентавра; 2 змеи, быка, овцы, пса; 2 солнца, дороги, скалы, города; 2 корабля, копья, пики, дротика, ремня, чаши, кубка, треножника, плаща и т. п.). Особо отмеченными являются обозначения двусоставных предметов (двулезвийный топор и т. п.; ср. вообще идею двойного, составного, сложенного — *duplex* в широком контексте бинаризма /близнечества/, в который введена и тема основания Рима) и ситуации повторения (с нередким удвоением *bis*... *bis*, II, 218 и др., или иными способами усиления).

О сугубой мифопоэтичности числа три у Вергилия писалось раньше. Высшее ее выражение — формула «трижды» (также нередко удваиваемая: *ter*... *ter*, ср. X, 885—886 и др.) или тройное повторение числа три (ср.: *Tris imbris torti radios, tris nubis aquose | Addiderant, rutili tris ignis et alitis austri*... VIII, 429—430).

Число четыре в «Энеиде» относительно редко и маловыразительно: Вергилий писал не об устойчивом и надежном мире, а о полном риска и опасностей пути, и лишь в неясно распознаваемом конце его формировалась тень будущего *Roma quadrata*. В известной степени ущербность числа 4 компенсируется отчетливо сакральным смыслом числа 7 (ср. 7 кораблей, оленей, быков, шкур, притоков, лет и т. п. — все в отмеченных контекстах) и сочетанием чисел 3 и 4 (ср.: ...*O terque quaterque beati, | Quis ante ora patrum, | Troiae sub moenibus altis, | Contigit oppetere!* I, 94—96, отсылающее к началу «Энеиды» /ср. IV, 589: *Terque quaterque manu pectus percussa decorum*.../; ср. также иные принципы соединения этих чисел: *Gens illi triplex, populi sub gente quaterni*. X, 202; *Tris Notus hibernas immensa per aequora noctes | Vexit me violentus aqua: vix lumine quarto | Prospexi Italiam*... VI, 355—356). Говоря в общем, этими числами исчерпываются активные нумерические компоненты текста «Энеиды» (следует помнить о соотнесении с числом три и таких чисел, как 30 /5 раз/ или 300 /5 раз/); 5, 6, 9 малочисленны и небогаты содержанием.

За пределами десятка упоминаются 12, 20, 50, 200, 500, 600 (обычно по 1 разу и никак не более 5). Важны лишь два исключения — данные, относящиеся к усиливающейся роли 10 и кратных ему чисел (тема 10 полностью задается отсылкой к 10 годам осады Трои, ср. II, 198; VIII, 399; IX, 155; XI, 289, и — имплицитно — временны́ми рамками пророчества Анхиза о тысячелетии /10 веков/: *...ubi m i l l e rotam volvere per annos...*; особенно характерно обилие числа 100 /~ 35/ и заметное место числа 1000 /8 раз/), отчасти формирующих новый способ выражения, если не для сферы сакрального, то во всяком случае для идеи регулярности, завершенности, полноты и простоты; и данные, относящиеся к числу 1 (для него характерно: смешение с артиклеобразными и иными /«исключительность» — 'только', 'единственно' и т. п./ образованиями; резкое преобладание первый над один; актуализация значения 'в начале', отсылающая к первособытию [ср. в самом начале «Энеиды»: *...Troiae qui p r i m u s ab oris | Italiam... venit.* I, 1—2; ср.: *O dea, si p r i m a repetens ab o r i g i n e pergam...* I, 372, а также VII, 39, 40, 127, 173 и многие другие; ср. обозначение рамки: *Quem telo p r i m u m, quem p o s t r e m u m...* XI, 664], и значения 'главный', 'выделяющийся из ряда', 'высший'; известная «разведенность» значений *unus* и *primus* и т. п.). Столкновение выстраивающейся десятичной системы ценностей (ср. новые ее элементы — 10, 100, 1000) со старым рядом 2 — 3 — 4 делает роль последних чисел несколько более рельефной из-за эффекта своего рода «остранения». Эти числа ведут себя уже несколько иначе, чем в исключительно мифопоэтическом тексте: они отчасти стилизуются Вергилием, который как бы слегка просвечивает их намеком на другой ряд, где эти элементы имели свою особую мотивировку. Но ни одно из крайних объяснений (сакрализованные мифопоэтические числа и десакрализованные демифологизированные числа) не может претендовать на истину. «Ниже» уровня восприятия обычно оказывается осуществленный Вергилием сдвиг, позволивший ему включить и числа в неустойчивую («тревожную») тектоническую структуру текста.

Роман Гончарова «Обломов» обнаруживает ряд сходных характеристик чисел в тексте. Как и в «Энеиде», чаще всего употребляется два (~ 190), за ним три (~ 170), далее четыре (~ 50); из других чисел в пределах десятки на первом месте пять (~ 40), семь и восемь (по 14), шесть (10), девять (4). Соотношение числа употреблений 2, 3 и 4 к сумме употреблений 5—9 равно пяти. Распределение остальных чисел по частоте их встречаемости довольно элементарно. Числа второго десятка редки (11 — 2 раза, 12 — 1 раз, 13 — 2 раза, 15 — 1 раз, 18 — 2 раза); еще реже они в третьем десятке (23, 24, 28 — по 1 разу), ср. далее: 32, 33, 35, 70 по разу, 60, 80, 200, 250 по два раза. Но эта картина далека от полноты, если не учитывать некоторых дополнительных особенностей. Среди них — разрастание массива чисел, являющихся разного

рода мультипликациями трех и/или четырех (ср.: 30 — 13 раз, 300 — 11 раз, 3000 — 3 раза, 300 000 — 1 раз или 40 — 7 раз) или производными от них (ср. 12 — 19 раз). Характерной для «Обломова» является синтагматическая последовательность 3 & 4, повторяющаяся 25 раз! (ср.: ...нагнется всегда раза три... а уж разве в четвертый поднимет...; стоит года три, четыре на месте; А вот уж третий час на исходе... Он разорвал письмо на четыре части и бросил на пол; недели три-четыре...; Три-четыре поколения... прожили в ней; Из трех или четырех разбросанных там деревень...; на третий и четвертый день остатки поступали в девичью; ...третий в одной рубашке уйдет на мороз, четвертый просто валяется без чувств...; уж трое-четверо слуг кидаются исполнять его желание; три или четыре разные сферы; Еще года три-четыре; следующие три-четыре дня; месяца три-четыре; В эти три, много четыре дня...; три, четыре часа — все нет!; пришлет тысячи три, четыре; соберутся трое-четверо; потом выпили все трое, и Обломов подписал заемное письмо, сроком на четыре года; месяца три-четыре; три-четыре тысячи; после трех-четырех лет замужества... и т. д.); но и сочетание 2 & 3 отмечено около полутора десятка раз (ср. сгущения числа два в одной или смежных фразах). Другой особенностью, также разделяемой «Обломовым» с «Энеидой», является заметное увеличение количества чисел кратных 10 по сравнению с другими числами первой сотни (десять — 20 раз, пятьдесят — 14 раз, сто — 5 раз; ср. 25 — 10 раз), чисел кратных 100, 1000 и даже выше.

Как показывает анализ, числа 2, 3 и 4 очень редко появляются в связи с числом персонажей, выступающих в тех или иных мотивах. Основное количество употреблений этих чисел приходится на более или менее случайные элементы текста. Достаточно описать основные типы употребления числа три (третий). На персонажном уровне оно почти не употребляется (ср.: все трое, но и три тетки, три мужика); нередко три «снижено» соединением с характерным объектом (три дворняжки, три собаки, три жерди и т. п.) или нейтрализовано малозначащими словами, в результате чего числовое указание становится некиим штампом, верить точности которого не всегда обязательно (три шага, прыжка, рубля, часа, дня, суток, целковых, телеги, платка, комнаты, блюда, письма, доски, стола и т. п.). Особенно характерны обильные инвертированные случаи, подчеркивающие приблизительность, необязательность, общую расплывчатость и неторопливость (ср. прежде всего обозначения времени типа часа три, дня три, недели три, месяца три, года три, а также: лет трех [но и: ложечки три /мера/, фунта три кофе], третьего года; ни через месяц, ни через три и т. п.); разумеется, отмечены и сочетания три часа, три года и т. п. Элемент повторяемости и ав-

томатизма обнаруживается и в стандартных конструкциях типа три раза (третий раз); в три приема; одни... другие... третьи; в-третьих и т. п. Значительное количество примеров типа два-три и три-четыре способствует укоренению общего впечатления относительности и неэнергичности числа три в романе.

Подводя итог, можно сказать, что, сохраняя за тремя (как и двумя и четырьмя) его статистическую весомость, Гончаров формализует некоторые архаичные ходы, снимая прежнюю отмеченность числа три, присущую ему в мифопоэтических текстах, и нейтрализуя его (вообще создается ситуация своего рода «фантомности»: часто встречающиеся числа тяготеют к «содержательной» пустоте, ирреальности, а редко встречающимися числами вообще можно — с известным основанием — пренебречь). Вместе с тем автор строит, опираясь на это число (три), довольно длинные автоматизированные инерционные цепи, которые можно воспринимать как своего рода небрежность (неразнообразие средств). Но именно на этом пути воссоздается та стихия монотонности, однообразия и дремотности, которая так важна в романе Гончарова. Сравнение с другими романами этого же автора дает веские основания для того, чтобы настаивать на известной продуманности числовых структур в «Обломове».

2. Уровень «выше»: об одной «случайной» возрастной доминанте

В русской художественной литературе, начиная с Пушкина и до начала XX в., наблюдается странное явление: литературному герою оказывается 26 лет (для большей надежности лучше говорить о 26—27-летнем возрасте с двумя расширениями, а именно: 26-й год /т. е. 25 лет/ и 28-й год /т. е. 27 лет/; однако сразу же следует заметить, что «26 лет» образуют не только ядро этого возрастного мотива, но и наиболее распространенную возрастную сигнатуру героя). Обычно 26-летний возраст героя объявляется автором при первом упоминании данного персонажа в конструкциях типа «В комнату вошел... человек лет 26...» или же приурочивается к некоему периоду в жизни героя, рассматриваемому как решающий, ключевой или итоговый. 26 лет — рубеж: к этому возрасту или все уже испытано и сделано, или именно с этого рубежа героем овладевают новые чувства и настроения и перед ним открываются новые пути, ведущие к решающим событиям (духовный перелом). Пушкинское *Дожив без цели, без трудов | До двадцати шести годов, | Томясь в бездействии досуга | без службы, без жены, без дел, | Ничем заняться не умел. || Им овладело беспокойство, | Охота к перемене мест... | Оставил он свое селенье... | И начал странствия без цели, | Доступный чувству одному...* совмещает в себе обе обозначенные возможности в трактовке

26 лет (итог и исходная точка). В этом возрасте подводятся первые результаты («Ведь вот уж мне двадцать шесть лет, а я никого, никогда не видал...». — «Белые ночи»; когда это писалось, Достоевскому, видимо, было 26 лет; «...в свои двадцать шесть лет он был девственником... Ты подумай: мне двадцать шесть лет, на висках у меня уже седина... Он слегка отвернулся и опять покраснел... оттого ли, что в свои 26 лет он был действительно наивен...» — «Тьма» 36-летнего Л. Андреева) и наступает кризис («Мне рассказывал С., умный и правдивый человек, как он перестал верить. Лет двадцати шести уже, он... по старой, с детства принятой привычке, стал вечером на молитву...». — «Исповедь» Л. Н. Толстого, ср. там же и в сходной связи: «Двадцати шести лет я приехал после войны в Петербург и сошелся с писателями. Меня приняли как своего, льстили мне...»; ср. в богатом автобиографическими мотивами рассказе «Дьявол»: «Работы было много, но и сил было много у Евгения — сил и физических и духовных. Ему было 26 лет...»). Характерно, что в этой точке (мотив 26 лет) автор через героя может отсылать к самому себе, как в вышеприведенных цитатах (ср. также у Вагинова: «...автор по профессии гробовщик... Вот сейчас автор готовит гробик двадцати семи годам своей жизни». — «Козлиная Песнь»; судя по всему, Вагинову в это время, действительно, было 27 лет). Характерна в этом отношении запись в плане незавершенного романа Тургенева «Два поколенья» — «Дмитрий Петрович, 1819, ее сын. 26 лет. (Д.) Поручик в отставке...» и далее: «Глафира Ивановна Гагина, 1793 (з<а>м<уж> в<ышла> 1818 [год рождения писателя. — *В. Т.*]) ...вдова, богатая помещица». Сам план «Двух поколений» отчетливо отсылает к родовому «лутовиново-тургеневскому» и даже просто к автобиографическому (см.: *И. С. Тургенев.* Сочинения в двенадцати томах. Том пятый. М., 1980, 351—359). Дмитрий Петрович Гагин, «воспитанный под тяжелой опекой своей матери, является человеком с слабым, капризным характером. Будучи неиспорченным по натуре, он не умеет и не может быть груб и резок в обращении. Обладая живым нравственным чувством он в состоянии нередко поступать вопреки ему [...]» (там же, 526). Глафира Ивановна Гагина заставляет вспомнить о Варваре Петровне, матери Тургенева (ср. Гла**фира** : **Варвара**), особенно если вспомнить не только о сродстве их характеров, но и о предельно сближенных датах их рождения, замужества, наконец, о приписываемых им мужьях. Ср. также Дмит**рий** Пет**ров**ич **Гагин** /× **Турген**ев/ при *Гагине* в «Асе» и т. п. /ср. *Тугин*, позже — *Потугин*, и *Литвинов* в сопоставлении с *Тургенев-Лутовинов*/). — И далее — «Я не ребенок, — закричал он. — Мне двадцать шестой год, я знаю, что делаю...» (Аратов в «После смерти») — как бы перекликается с намерениями Дм. Петр. Гагина из ненаписанного романа. Из этих и подобных им примеров видно, что «случайный» мотив 26 лет семанти-

зируется в принципе единым образом, что уже само по себе ослабляет случайность. Впрочем, ее можно поставить и под еще более основательное сомнение: мотив 26 лет в русской литературе имеет как бы двойную («удвоенную» и, следовательно, усиленную, особо отмеченную, хотя, разумеется, не всегда осознаваемую) генеалогию: *Двадцать шесть годов* Евгения Онегина отсылают к 26 годам Адольфа в романе Б. Констана, сыгравшем очень значительную роль для развития русской психологической прозы («Elle a dix ans de plus que vous; vous en avez vingt-six»). Приверженность Пушкина к мотиву 26 лет (возможно, имевшая и биографические основания — 1825 г. /поэту было в это время 26 лет/, надвигающийся кризис и т. п.) свидетельствуется и другими фактами, ср.: «Перед камином сидел молодой человек лет 26-ти» («На углу маленькой площади»; показательно, что, как установила Ахматова, здесь использована схема Констана: Адольф — Элленора — Валериан — Зинаида), или «Ему было тогда 26 лет... Мы тотчас отличили его...» («Рославлев»), или «Ему было около двадцати шести лет... Бурмин был, в самом деле, очень милый человек...» («Метель»). Наконец, «26 лет» получают мотивировку и на совсем ином уровне — возраст поэта, художника (от гибели Лермонтова в 26 лет /ср. исследованный в другом месте мотив гибели «младого певца во цвете лет»/ и далее; ср.: «*Углы*. Поэт, 26 лет, бедность... умирает». — Наброски и планы; «Смерть поэта» Достоевского /здесь же — *Раскольник* + Раскольников/; — «Что он родом из-под Ливорно — сказал сразу, и что ему двадцать четыре года, а было ему двадцать шесть». «Амедео Модильяни» Ахматовой). Само за себя говорит и обилие 26-летних персонажей. Из всей коллекции примеров, собранных пишущим эти строки и насчитывающей сотни образцов «26-летних» персонажей (в основном в русской литературе, хотя, впрочем, и не только), кроме уже приведенных, придется ограничиться лишь относительно небольшой частью: Аратов («После смерти»), Астахов, Веретьева («Затишье» — 27 лет и 27-й год), Вязовнин («Два приятеля»), Инсаров («Накануне»), Мария Александровна Б. («Переписка»), Павел Петрович Кирсанов («Отцы и дети» — 27 лет: «на 28-м году» он был захвачен роковым романом, определившим всю его жизнь) и др. у Тургенева; жена Адуева-старшего у Гончарова («Обыкновенная история»: «Она воображала ее так себе теткой: пожилой, нехорошей... а тут, прошу покорнейше, женщина лет двадцати шести, семи, и красавица!»); у Достоевского — Мечтатель («Белые ночи»), Владимир Семенович («Двойник»: «Что тот-то, мальчишка-то в 26 лет и асессор, и с орденом...»; «Да-с, пускай вы — вы, пусть ваш Владимир Семенович имеет в 26 лет асессорский чин и в петлице...»), Крафт («Подросток»), по 27 лет — Заметов («Преступление и наказание»), Петр Степанович Верховенский, Кириллов («около 27 лет»), Шатов («лет ему было двадцать семь или два-

дцать восемь»), Виргинская, бабенка на телеге, везшая Степана Трофимовича (все из «Бесов») и др.; 26 лет — Иродион Грацианский («Соборяне»), Костик («Житие одной бабы»: 26-й год) и др. у Лескова; Дунаев («Любви» Ф. Сологуба), русский художник в Италии («Крылья» М. Кузмина), террорист («Тьма» Л. Андреева) и многие другие примеры (ср. в жанре очерка, когда описываемый персонаж — писатель: «Платонов — мелиоратор. Он рабочий двадцати шести лет... Пустыня наступает...» /«Третья фабрика» В. Шиловского/ или признание поэта: «В каждом человеке — пропасть задатков самоубийственных...; годы заигрывания со своим δαιμων'ом миновали. Я останусь при том, за чем застанет меня завтра двадцать седьмой год моего рождения» /письмо Пастернака К. Локсу, 27 января 1917 г./). Но дело заключается не только в обилии подобных примеров, но и в том, что они вне конкуренции: даже такие «круглые» и в других случаях ключевые возрасты, как 20 или 30 (причем и в таких сугубо приблизительных обозначениях, как «лет...» или «около ... лет»), упоминаются в русской литературе заметно реже. Таким образом, и сам по себе и при сравнении его с общим фоном мотив «26 лет» выступает как доминирующий. Но оксюморность выражения «случайная доминанта» обнаруживает (или, по меньшей мере, намекает на) неслучайность указанного мотива, сохраняющую свое значение при разных ее истолкованиях, как и свою частичную неразгаданность (не исключено, что потребуется обращение и к «не-возрастным» употреблениям; ср. «Двадцать шесть и одна» /при «Тринадцать»/, 26 комиссаров и т. п.; ср., наконец, *двадцать шесть* как знак опасности, внимания /«шухер»/ в языке блатных и уголовников [правда, в другом ряду — шесть /зекс/, 36]). Естественно, что важно учитывать все многообразие мотивировок этого числа — от содержательных, исходящих как из самого текста, так и из того, что лежит вне («выше») его, до чисто нумерологических спекуляций (13 + 13 /13 × 2/, 13 + 14 при 3 + 3; 3 × 9; 25 + 1 и т. п.). И пример Нерваля в этом отношении особенно показателен. Число 26 было для него некоей константой его судьбы и жизни. Поэт, сказавший о себе, что он дважды (deux fois) пересек Ахерон, видел в 26 дважды повторенное 13 (в 26 лет Нерваль увидел Женни Колон, любовь к которой стала его роком; модель поэта «заражает» и исследователя: «A l'âge de deux fois treize ans se produisit la deuxième coupure importante dans la vie de Gérard», см.: *J. Richer*. Gérard de Nerval. Etude. Paris, 1965, p. 19). Числом своей смерти он считал 52 (т. е. 26 × 2 или 13 × 4), хотя и не знал, идет ли речь о 52 годах жизни или о 1852 г. (своей смерти он ждал между 1852 г. и 1860 г., когда ему должно было исполниться 52 года) или о некоторых особых вариантах порождения этого числа в рамках своей биографии. В манускрипте «Rêverie de Charles VI», хранившемся в Шантильи, находится добавленный поэтом стих *Et viens à moy mon fils et*

n'attends pas la nuit, причем к *nuit* (ср. *la nuit de Tombeau*) сделана приписка — 52 (13 × 4); ср. также отмеченность для Нерваля 1854 г. — 13 лет после кризиса 1841 г. В нередких предощущениях добровольной смерти (ср., напр., в «Octavia») она может связываться и с числом 13 (ср. в «Artémis»: *La Treizième revient*... и далее: *C'est la Mort — ou la Morte*...); особая расположенность Нерваля к числовой (и астрологической) мистике хорошо известна, ср. известный пример из «Aurélia»: «Однажды... около полуночи я возвращался в часть города, где жил, когда, случайно подняв глаза, я заметил номер одного дома, освещенный фонарем. Это число равнялось числу моих лет. Тотчас после того, опустив глаза, я увидел перед собой женщину... мне показалось, что она имела черты Аврелии. Я сказал себе: "Это предсказание *ее смерти* или моей!" И не знаю почему, я остановился на последнем предположении; я был осенен мыслью, что это должно произойти завтра в тот же самый час». Уместно напомнить, что утром 26 января 1855 г. Нерваля нашли повесившимся у дома на Rue de la Vieille Lanterne, она же Rue de la Tuerie. Едва ли, принимая свое последнее решение, Нерваль не помнил о 26-м числе.

ЧИСЛОВОЙ КОД В ЗАГОВОРАХ

По материалам сборника Л. Н. Майкова «Великорусские заклинания» (часть первая)

Эта работа в известной степени продолжает предыдущие, посвященные, с одной стороны, мифопоэтической нумерологии в архаичных традициях, а с другой, роли чисел в загадках, считалках, играх, отчасти в эпосе. К сожалению, эта тема применительно к русской фольклорно-обрядовой традиции исследована недостаточно, а если говорить о заговорах, то главное «знание» состоит в том, что в заговорах числа употребляются часто и что при сколько-нибудь серьезном исследовании их проблему чисел не обойти. Разумеется, исследователи текстов заговорного жанра не могут не замечать, что числа в заговорах употребляются неравномерно, что в заговорах существуют клишированные «числовые» фрагменты, когда числа составляют важный элемент формульного характера, но присутствует и некий «числовой» хаос, по крайней мере нечто его напоминающее, хотя в принципе числа предназначены расчленять и упорядочивать любые хаотические совокупности.

«Великорусские заклинания» Л. Н. Майкова были, по сути дела, первым надежным и авторитетным изданием русских заговоров (1869). Последующие публикации заговорных текстов (П. С. Ефименко, 1874; Е. Р. Романов, 1891; А. В. Ветухов, 1907; Н. Н. Виноградов, 1908—1910; V. J. Mansikka, 1909 и др.) существенно расширили заговорный репертуар, сохранив в основном состав типов заговоров, их классификацию в зависимости от назначения каждого из этих типов.

Обилие чисел в заговоре не может не привлекать к себе внимание, тем более что часто они концентрируются весьма густо в пределах одного доста-

точно ограниченного фрагмента заговорного текста. Числа в тексте выступают как классификаторы некиих существенных элементов текста, выраженных существительными и указывающих количество этих элементов или их порядок. Соответственно в таких случаях выступают количественные и порядковые числительные (или местоимения, употребляющиеся в функции порядкового числительного, ср. последовательности типа *первый... второй... третий...*; но и часто *первый... другой... третий...* или *первый... другой... третий,* но и *один... другой/второй... третий,* где количественное числительное *один* входит в цепь порядковых числительных). Но оба типа числительных (количественные и порядковые), помимо собственных задач, как бы солидарны в осуществлении общей задачи обеспечения «связанности» текста. И в этом плане и «порядковые» цепи типа *первый... второй... третий...*, и количественные *один... два... три... девять* (или *двенадцать*) или *двенадцать* (*девять*)... *три... два... один* (и даже *ни одного*, никогда, однако, не означаемого как нуль) равным образом, но разными средствами обеспечивают связь элементов заговорного текста.

Поскольку заговоры являются мифопоэтическими и одновременно фольклорными текстами, употребляющиеся в них числа не только обозначают количество и порядок, но и приобретают особый ореол (в частности, из-за того, что эти числовые классификаторы постоянно определяют строго ограниченный, а нередко и очень узкий круг определяемых ими понятий), тяготеющий если не к сфере символического, то во всяком случае к особому типу выделенности самих чисел и слов-понятий, которые ими определяются. Таким образом, и сами числа и то, чтó они определяют, «валоризируются» по восходящей линии. Числа становятся высокочастотными классификаторами определенного круга слов-понятий, приобретают статус постоянных определений, своего рода постоянных «эпитетов». Если *три* (3), то это a, b, c, d ..., и если a, b, c, d... — то это только или почти только *три* (3). Поэтому наиболее часто употребляющиеся числа как бы «заражаются» некоей «иератичностью», их статус поднимается до уровня положительно отмеченного, эмблематического, почти «священного», и отблеск его чаще всего падает и на то, что определяется этими числами. Но этот статус по условию не может быть достоянием всех чисел и всех слов-понятий, ими определяемых. Если «священное» экстенсивно, оно существенно теряет в своем «священстве»; если все числа «священны», то исчезает то, на фоне чего только и возникает понятие священного. Поэтому в мифопоэтическом сознании и в его пространстве ни числа не равны в своем статусе, ни слова-понятия, с этими числами соединяемые. В заговорных текстах иерархия «ценностей» очень различна, и сами числа далеки от равноправия, хотя сам счет, операция считания, при которой теоретически в итоге может оказаться любое число, как бы предпола-

гает, хотя и тоже теоретически, признание равноправия чисел. Но есть счет и счет, равноправие и равноправие. Одно дело теория, объективное, другое дело — узус, предпочтение, право выбора того, что представляется нужным, удачным, счастливым. Числа упорядочивают неорганизованное, чреватое хаотическим началом или хотя бы угрожаемое им. Сама операция счета собирает разное и разрозненное в некое целое, характеризуемое порядком. Числовой ряд в этом случае как раз и оказывается простейшей моделью порядка, а порядок — гарантия устойчивости против нарастающих тенденций энтропического характера. Счет есть собирание беззащитного под защиту порядка, и считается то, что воплощает жизнь и обеспечивает ее (ср. *жизнь* : *живот* : *животные*), конкретно — стадо, основной объект счета. Ср.: *Умоляю вас* [от Иисуса Христа и Пресвятой Богородицы до евангелистов, от святых угодников до херувимов и серафимов. — *В. Т.*], *научите меня, раба Божия* (имя рек), *пастуха ограды и обороны ставить кругом своего стада, крестьянского скота, милаго живота разной шерсти* [...] *от встречнаго и мимоидущаго худого глаза человека закрой и защити, Господи, раба Божия* (имя рек), *пастуха, и мое счетное стадо коровье, конное и овечье милостию Божиею и архангелом Михаилом и Храбрым Георгием. И сими молитвами и словами ограду ставлю* (Майков, № 285; далее, если специально не оговорено, ссылка всегда на сборник заговоров Майкова; кстати, не только счет, но и само разделение стада на три части — коровье, конное и овечье, иногда и на четыре, о чем писалось в другом месте, есть тоже акт упорядочения); — *И кто на меня, раба Божия* (имя рек), *пастуха, и на мое счетное стадо, на крестьянский скот худым делом и мыслями тому человеку прежде оббежать бегом и без отдыху к синему морю и выпить всю воду до-суха и пожрать весь песок, а камень большой проглотить. Еще же таким еретикам и колдунам прилепись, змей, к языкам их и высаси кровь из языка колдуна. И кто на мое счетное стадо, на крестьянской скот, милой живот, коров, коней и овец подумает злое дело, тому колдуну очи во лбу, зубы во рту вылопнули* [...] (Там же); —*И как стекаются реки во Океян море с высоких гор, с дремучих лесов, болотов, поточных мест, из земель и из сенных покосов, — чтобы так приходил мой крестьянской скот, коровье стадо, конное и овечье со всех сторон* [...] *так бы радело и приходило мое счетное стадо, коровье, конное и овечье на мой голос* [...] (Там же); — *Истинный Христос Сын Божий и Царица небесная, Мати Пресвятая Богородица! Со́блюдите и сохраните мое счетное стадо* [...] (Там же) и т. п.

То, что считают, определяя количество данных объектов или порядок их следования, и что благодаря этим определениям индивидуализируется, уточняется, вовсе, однако, не предполагает одностороннюю зависимость от этих определений. На самом деле и объекты счета в свою очередь так или иначе

отбрасывают свою тень на определяющие их числа, которые без того, что числится-считается, становятся опустошенными «реальными» связями и смыслами. Оказывается, что не только объект определяется числом, но число обретает полнозначность, когда известно, какие объекты оно определяет. Следовательно, процесс счета и его результаты определяют валентность как чисел, так и самих объектов счета. Можно заранее сказать, что и валентность чисел, определяемая количеством объектов, с которыми данное число может связываться, и валентность объектов, определяемая количеством чисел, связываемых с данным объектом, весьма различны, что отражается на самой семантической плотности как чисел, так и определяемых ими объектов. С известным основанием можно говорить, что число в заговорных текстах играет существенно иную роль, нежели число в «чистой» математике и даже нежели просто в практическом обиходе.

Ситуация с числами в заговорах характеризуется следующими особенностями, не всегда улавливаемыми «инерционным» сознанием, как бы скользящим мимо подлинной сути и склонным отмечать то, что сходно в заговорным числах с обычным («цивилизованным») представлением о числах. На самом же деле понимание чисел в заговорах легко позволяет обнаружить глубокую архаику или, по меньшей мере, возможность реконструкции ее. Для мифопоэтического сознания, как оно восстанавливается по заговорным текстам, числа характеризуются следующими особенностями: 1) числа, собственно слова для их обозначения, уже могут выступать самостоятельно, но эта самостоятельность, похоже, сильно ограничена достаточно узким кругом слов, определяемых числом; отнюдь не все, что можно считать, действительно считается: число оказывается обремененным коннотациями, определяемыми словами, связанными с ним. В заговорах если и не невозможно выразить абстрактную идею числа (как и указательности или адъективности), то сама возможность этого весьма невелика и основным свойством числа оказывается сугубая конкретность, так сказать, «вещность» его. И формульные сочетания типа *три святителя*, *три брата*, *три ветра*, *три ключа* и т. п. по сути дела могут (а применительно к более раннему периоду и должны) трактоваться как некие нераздельные триединства — «троесвятительство», «троебратство», «троеветрие», «троеключие» и т. п.; — 2) сама система чисел обнаруживает две характерные особенности — дефектность ее, при том что наличествуют все числа натурального ряда (нуль, естественно, отсутствует, хотя при обратном счете, например, при «отстреливании лихорадок» или «изгнании червей», при эксплуатации формулы «было девять осталось [стало] восемь, было восемь стало семь, было семь стало шесть и т. д.» вплоть до «было два стало один, было один стало ни одного» [т. е. нуль], фактически реализуется идея значащего отсутствия), и огромную диспропорцию в частотности

употребления разных чисел, при том что встречаются и весьма большие числа, так сказать, запредельные для мифопоэтического сознания, «иррациональные», неопределенно большие, когда — и такие случаи известны — не ясно, как соотносятся друг с другом такие числа, как тысяча или десять тысяч и под. И дефектность и огромная диспропорция свидетельствуют и о неполноте числового ряда и о более чем приблизительной семантизации «больших чисел»; — 3) числа еще не полностью десемантизированы, как в культурах современного типа, утративших неоднородность членов числового ряда.

Введение нумерологии русской заговорной традиции в более широкий круг древних нумерологий (древнеегипетской, ассиро-вавилонской, древнеиндийской, древнекитайской, древнегреческой и др.) многое проясняет в особенностях употребления чисел в русских заговорах и в самом значении чисел. Главное в этом «многом» — мифопоэтический характер чисел, связь их с ритуалом и с этапами творения, развертывания космогонического процесса, становлением основных «космических элементов и начал (Земля, Небо, Вода, Огонь, Дерево...), синкретизм «количественности» и «порядковости» (М. Гране, имея в виду отрывок Цзочжуань [C III, 327] в древнекитайской традиции, проницательно пишет, что 1 нужно понимать как «[Unique et un premier lieu est le] Souffle [*k'i*]», веяние, дуновение, ср. *ветер*, *ветры* в русских заговорах). В частности, в русских заговорах наряду с последовательностью *первый... второй... третий...* сплошь и рядом свидетельствуется более архаичная конструкция *один... второй* (*другой*)... *третий...* ср.: *На море на Океане, на острове Буяне живут три брата, три ветра, один северный, другой восточный, третий западный* (Майков, № 4); — *на камне Латыре есть три брата родимые, три друга сердечные: един судит, другий дела отправляет, третий уроки заговаривает...* (№ 313) и др. В подобных случаях *один/един* по смыслу объединяет идею количественности и порядковости — один/первый (абсолютное начало)... другой/второй... («иное» одному/первому)... *третий...* (собственно, первое числительное, тогда как в *один/един* и *другой/второй* отчетливо ощутим местоименный элемент, подтверждаемый и реконструкцией источников этих слов). Неслучайны и «космологические» коннотации этих слов — один ⊃ единство-целостность, два ⊃ Небо и Земля («расколотость» цельноединого), три ⊃ Верхнее, Среднее и Нижнее царства (прошедший их — «тёртый» [< и.-евр. **ter-*] человек становится мифопоэтическим героем, первым освоившим все три космические зоны, ср. Ивана, третьего брата в русских сказках, ставшего в результате первым).

К сожалению, при исследовании русских заговоров недостаточно обращают внимание на их связь с ритуалом, на хронотопический аспект его, на проблему реконструкции всего мифоритуального комплекса, лежащего в основе заговоров, хотя, конечно, нельзя забывать, что в XX в. в России в тече-

ние 70 с лишним лет исследования заговоров находились практически под запретом. Что заговорный текст лишь одна из составных частей ритуала, которая сама есть ритуал (или «под-ритуал»), ритуал же в его целостности предполагает и другие части, между прочим, и метописания ритуала. В этом сомнений не было как у «пользователей» заговорами (о чем свидетельствует сама практика переписывания заговорных текстов с целью их распространения), так и у исследователей с достаточно широким кругозором, но выводов из этого по существу не делалось, и главное в заговоре оказывалось чаще всего упущенным. А главное в нем состоит в его синтетизме. Заговор — и миф и ритуал одновременно, следовательно, и слово и дело, и дискретное и непрерывное, и этот взгляд на мир и тот взгляд на него, и одна стратегия человека в отношении мира и другая, отличная от (если не противоположная) первой, что соотносимо с двумя разными теоретико-информационными структурами, — мир, подчиненный действию законов («законосообразный» мир), и мир, управляемый случайностью («вероятностный» мир), как брошенный в хаос неопределенности. При всем этом необходимо помнить, что заговор наиболее актуален как раз в «кризисной» ситуации, когда речь идет о чем-то предельном, о жизни и/или смерти, о здоровье (достатке, успехе) или о болезни (дефиците, неудаче). Заговоры же на успех в промыслах и занятиях, в частно-бытовой или общественно-экономической сферах не обладают той творческой силой, какая бывает явлена, когда вопрос идет о выборе между жизнью и смертью, иначе говоря, когда «ритуальное» сильнее «мифического» и, более того, когда только оно сулит надежду на спасение в безнадежной, казалось бы, ситуации.

«Чтобы появился ритуал, — пишет К. Леви-Стросс, — нужно, чтобы какой-нибудь смертный отрекся от ясных и четких разграничений вещей, свойственных данной культуре и обществу, дабы, смешавшись с животными и уподобившись им, вернуться к естеству, к состоянию, которое характеризуется половым промискуитетом (смешением) и отсутствием степеней родства. Такая ненормальность, которая в целом противоречит практике, тотчас же порождает правила в пользу этого "избранника" для создания его близкого окружения. Это — изнанка того бесконечного и безысходного дорожного полотна, по краям которого изощряется ритуал.

Итак, в то время как миф решительно поворачивается спиной к непрерывности, желая перекроить и нарушить мировой порядок посредством различий, контрастов и оппозиций, ритуал исходит из обратного. Начавшись с дискретных единиц, которые волей-неволей были включены в него в результате предварительного познания действительности, он стремится к непрерывности, пытается слиться с нею, хотя изначальный разрыв, произведенный мифологической мыслью, не дает никакой возможности для того, чтобы эта работа хоть когда-нибудь завершилась. В этом и его сила, и его слабость. Это объясняет

также, почему в ритуале всегда есть какая-то отчаянно высокая струна. Но отсюда же — в отместку — и функция магии, которую можно было бы назвать "сенаторской" (подобием "высшей" палаты по отношению к "низшей" — мифу), — игра, усложненная в своем иррационализме — в противоположность мифологической мысли, но, однако же, необходимая, потому что во всякое дело она вносит элемент замедленности, рефлексии, паузы и промежутки. [...] В противовес отсталому натурализму ритуал не является стихийной реакцией на сущее: наоборот, он — выворотка этого сущего, и состояния тревоги, например, которые его порождают или которые он порождает, не отражают прямого отражения человека к миру. Скорее наоборот: это задняя мысль, рожденная страхом, что человек, начав с концептуального, схематического видения мира как непосредственной данности бессознательного, не сможет нащупать пути к прошедшему жизненному опыту» (*Lévi-Strauss C.* Mythologiques, IV. L'Homme nu. Paris, 1977, 605).

В этой перспективе стóит привлечь внимание к синтетизму заговоров (и не только в отношении их истоков — языческих, манихейских, христианских, но и в самом том духе, который дышит в заговоре и определяет главное в нем) и к соотношению дискретного и непрерывного, к космологии заговоров и к идее параллелизма макрокосма (мира) и микрокосма (человека), разрабатывавшейся прежде всего в древнеиндийской и древнеиранской религиозной и умозрительной традициях, отдельные элементы которых повлияли и на русские заговоры. Ср. заговор № 241 из сборника Майкова — *Как Господь Бог небо и землю, и воду, и звезды, и сыро-матерной земли твердо устроил и крепко укрепил, и как той сыроматерной земли нет не которой болезни, не кровныя раны, не щепоты, не ломоты, не опухоли, так же сотворил Господь меня, раба Божия; и как сотворил Господь, твердо утвердил и крепко укрепил жилы моя и кости моя, и белое тело мое, так же у меня, раба Божия, не было бы на белом тели, на ретивом сердцы, не на костех моих не которой болезни, не крови и не раны, и не щепоты, не ломоты, не опухоли* [...].

Как дискретные отрезки, проходимые заказчиком заговора, в конце концов сливаются-смыкаются в непрерывное движение пути-времени, приводящее в нужное время к святилищу, тому «сильному» месту, в котором цели, преследуемые человеком, только и могут осуществиться, с большей или меньшей полнотой представлено в большинстве заговоров. Несколько примеров — *Встану я благословясь, пойду перекрестясь из избы дверьми, из двора воротьми в востошну сторону, под бладный* [так! — *В. Т.*] *месяц, под часты звезды, в чисто поле. В чистом поле сине море, за синим морем Океан море Латарь камень, на Латаре камне стоит церковь от земли до небеси* [своего рода аналог других форм связи Земли и Неба, ср. мировое древо, Catena aurea, Sūtrātman, мировой столп, мировая гора и т. п. — *В. Т.*], *в той церкви престол за престолом, на златом престоле сидит аки Мария запре-*

стольная, сама Богородица Владимирская, рожество Богородице, знаменье Богородице, введенье Богородице, всем скорбящим Богородице (№ 216, ср. 219, 221, 223 и др.); — *Стану я, раб Божий* (имя рек), *до схот солнца, стану благословясь и пойду перекрестясь; выйду в чистое поле, в широко раздолье. В чистом поле, в широком раздолье лежит белой камень Ла́тырь. Под тем белым камнем лежит убогий Ла́зарь* [...] (№ 69 и др.). У этого камня Латыря, отождествляемого с алтарем, у церкви, у дуба-карколиста и других символов связи Земли с Небом присутствуют и многие другие — от угодников и святителей до святых, евангелистов, апостолов, до самого Христа и Богородицы. Известны записи (не у Майкова!), когда перечисления имен тех, кто находится в центре сакрального локуса, превращаются в именослов, насчитывающий сотню и более имен: и здесь дискретные имена дискретных лиц сливаются в непрерывное именословие, в «коллективное» священство.

И не только путь к священному центру, находящемуся реально нередко на периферии, у моря-Океана (своеобразный эксцентризм!), не только святые, присутствующие здесь, являют примеры перехода суммы дискретных элементов в непрерывные последовательности, но и перечисления злых сил (прежде всего лихорадок и других болезней) и частей тела, его составляющих и пораженных болезнью. Ср., например: *Господи Боже наш премилостивый, Царю святый, отжени всяк недуг от раба своего* (имя рек), *от душа* [так в тексте! — *В. Т.*] *и от тела, от главы, от верха, от темени, от влас, от чела, от брови, от веку, от рясниц, от очию, от ушию, от лица, от носу, от устну, от языка, от подъязычья, от гортани, от глаголания, от глас, от шеи, от персей, от плечь, от мышца, от лакот, от руку, от хребта, от ребр, от утробы, от пупа, от ключь, от сердца, от селезени, от препоны, от желудка, от боку, от туги, от ухода, от исхода, от воды, от пития, от овощу, от юности, от спания, от нощи, от мысли, от дне, от смысла, от греха, от отча, от матерня, и от своего соблазна, от лядвей, от бедр, от колен, от голеней, от лыстов, от глезну, от перстов ручных и ножных, от ноготь, от дланей, от предел естественных и от всех состав, и от крови, и от жил, от кровиц, от возраста, от сокрушения силы, от сана, от слепоты, вне уду и внутрь уду, преложи от немощи в силу и от непремогания во утешение, и болезнь его исцели* (№ 235). Если бы человеку, так заботливо относящемуся к своему здоровью, этот заговор помог, то, похоже, ему не о чем уже было бы беспокоиться. Все, что могло быть уязвимо, было перечислено, ничто не было забыто.

В этом исчерпывающем перечислении состава частей, органов и не только их, установка была на эмпирию, но она была организована расположением их в нисходящем порядке, сверху вниз, от головы и тела до конечностей. Однако при всей непохожести этого заговора на знаменитый текст из «Атхарва-

веды» (X, 2) о сотворении человеческого тела в восходящем, от стоп к голове, порядке, и заговор № 235, и атхарваведический текст имеют общий корень в сакральной «народной» медицине, хотя русская заговорная традиция не выработала жанра размышлений о теле, его составе и не доросла до спекулятивно-философского теоретизирования на тему человеческого тела, но об угрозах разным частям его она не забыла.

При учете вкратце обозначенного здесь фона становится понятной и роль чисел в русских заговорах и их функция. Прежде всего следует отметить, что, строго говоря, первичны заговоры от болезней, а не на здоровье, хотя избавление от болезней как раз и предполагает обретение здоровья. Такая установка объясняет (по крайней мере, как правило), почему любая «положительная» последовательность (например, святых в священном локусе) не нуждается в числовом сопровождении, а «отрицательная» соотносится с нисходящим числовым рядом, поскольку каждое уменьшение носителей зла, болезней и т. п. уже есть шаг к здоровью. Ср., например, заговоры от червей: У *нашего* (имя рек) *девять жен; после девяти жен восемь жен; после восьми жен семь жен; после семи жен шесть жен; после шести жен пять жен; после пяти жен четыре жены; после четырех жен три жены; после трех жен две жены; после двух жен одна жена, после одной жены ни одной. У нашего* (имя рек) *тридевять червяка, три червяка и три червоточины, один впадет, все пропадут; черви, верви, подите вон, да не мешайте* [...] (№ 205); ср. также Романов, № 28, 58; Ефименко, № 57—59 и др., то же в связи с отстреливанием лихорадок. Правда, нужно считаться и со случаями, когда отрицательные персонажи при их перечислении образуют восходящий ряд, как, например, в заговоре № 104 от лихорадки, ср.: *И вопросиша их* [лихорадок. — *В. Т.*] *святые отцы: «Что вам есть имена?» И рекоша: «1) Вефоя, 2) Ивуя, 3) Руньша, 4) Дофелея, 5) Снея, 6) Мартуша, 7) Чадлея, 8) Гтея, 9) Хампоя, 10) Кисленя, 11) Знобица, 12) Трясовица»*. В таких случаях отсутствует ясность, являются ли эти 12 чисел элементами заговора в его устном виде или же перед нами просто способ упорядочения имен лихорадок, избранный самим издателем. Если же эти числа являются элементами устного текста заговора, то не ясно, что им соответствовало в устном варианте — одна & вторая (другая) & третья и т. п. или что-нибудь другое.

В относительно небольшом сборнике заговоров, опубликованных Л. Н. Майковым (372 заговора и еще четыре, вошедших в дополнение, всего 376), при том что многие заговоры очень кратки, количество чисел, представленных, естественно, прежде всего числительными, но и — значительно реже, прилагательными, существительными и даже наречиями, — очень велико — более 1100 на 159 страницах первого издания (т. е. в среднем почти по

7 чисел на каждую страницу малого формата). Если же учесть неравномерность распределения чисел, то оказывается, что на отдельных страницах и в соответствующих заговорах количество чисел нередко превышает десяток-полтора. Вместе с тем нужно отметить, что в заговорных текстах число часто обозначает не реальное количество объектов, а только нечто символически значимое, в той или иной степени священно отмеченное и даже просто некое количественно неопределенное множество, особую числовую формулу его. Нужно отметить и еще одну очень существенную особенность употребления чисел в заговорах. Многое говорит в пользу предположения, что важно не только число само по себе, но и составляющие его числа-цифры, если число выходит за пределы первого десятка, и это должно учитываться при подсчетах. Наконец, можно думать, что для «заговариваемого» и тем более для профессионального «заговаривателя», выступающего в роли жреца-целителя, существенны и те числа, которые кратны числам, обладающим особой магической силой и признаваемым священными («вторичное» священное, порождаемое «первичным» священным, инкорпорированным во «вторичное»). Эта инкорпорированность может быть явной (ср. 33, 77) или скрытой (9 как 3 × 3, 27 как 3 × 3 × 3 или 21 как 3 × 7 и т. п.).

Указанное выше количество чисел в заговорах из сборника Майкова весьма показательно, особенно если говорить о числах первой десятки от 2 до 9. Достаточно сказать, что разброс в частоте употребления этих чисел весьма велик. На первом месте по частотности с огромным отрывом идет число три (3), употребляемое в исследованных заговорных текстах около 470 раз, т. е. немногим меньше половины всех примеров (около 43 %), в вариантах 3, треть, 13, 30, 33, 300, трижды, тридевять, тридевять три, тридесять, тринадесять и т. п., см. далее. На втором месте с заметным отрывом от третьего места и еще бо́льшим (в четыре раза) от первого места идет число с е м ь (7, 17, 27, 70, 77, в скрытом виде 21 как 7 × 3) и далее число д е в я т ь (9 как 3 × 3, тридевять, тридевять сот, девять девятей). Число семь встречается в заговорах из собрания Майкова около 115 раз, а число девять — несколько менее ста раз. Таким образом три наиболее частотных числа (3, 7, 9) в сумме составляют 670—680 употреблений, т. е. существенно больше половины всех встречаемых в этом собрании чисел. Четвертое и пятое место по частотности занимают числа два и четыре, каждое несколько более полусотни раз. Число четыре представлено как 4, 40, 43, четверть, полчетверти, № 325, четыредесятый, № 351, а число два — как 2, 12, 20, 24, 120, а также как второй, другой, пол-/полу- как обозначение одной второй части от целого. Надо отметить, что число 12 появляется чуть менее 40 раз. Число один/един отмечено около 40 раз, а первый — около четверти сотни раз. Остальные числа засвидетельствованы в гораздо меньшем количестве: шесть — 12 раз, пять и восемь по

пяти раз, десять (не считая тридесять) два раза, столько же тринадесять. Наконец, изредка встречаются «большие» числа (ср. 100, 300, 1000) или «нестандартные» числа (полтретьядцать, № 197, дважды, и некоторые другие).

Весьма существенно краткое обозрение того, что определяется теми или иными числами, а также отдельных «маргинальных» случаев, отсылающих к числам, но числительными не являющихся.

Преимущество числа 3 и чисел, содержащих элемент *три-/трое-* и т. п., над всеми другими абсолютно — и не только в количественном отношении, но и в отношении аксиологическом. Число три первенствует и по охвату разных «предметных» (соотв. семантических) сфер, и по общему количеству определяемых этим числом существительных, и по присутствию элемента три в разных частях речи (помимо числительного — существительное, прилагательное, наречие), в простых и сложных (двусоставных) словах. Даже исключая примеры, где выступают числа 30, 37, 300, 3 × 9, 3 × 9 + 3, 3 × 10, насчитывается более 200 примеров, в которых присутствует элемент *три*.

Как известно, большинству заговорных (собственно заговорных) текстов предшествует (а иногда и следует за текстами) указание, в каких условиях, как и когда эти тексты должны произноситься, чтобы пожелания заказчика заговора осуществились. В этих «указательных» частях главное и часто единственное три-слово — наречие трижды, отмеченное в собрании Майкова около 70 раз. Типичные контексты — *Говорить трижды на иглу новую, которою еще не шили* [...] (№ 26); — *Потом трижды читает молитву: «Да воскреснет Бог»* [...] (№ 42); — *При отпуске молодых, знахарь берет воск, ставит его на три иглы и говорит про себя трижды*: [...] (№ 45а); — *Взять стручок о девяти зернах и, ударяя им трижды по крестцу коренной лошади, приговаривать*: [...] (№ 46); *Младенца трижды приносят в баню, где, по троекратном прочтении следующаго над водою, его окачивают этою самою водою* (№ 52) и др.; ср. также № 58, 61, 74, 78, 83, 84, 86, 87, 88, 95, 96, 100, 101, 110, 119, 122, 125, 131, 133, 135, 145, 147, 149, 159, 161, 165, 169, 171, 185, 186, 188, 190, 192, 193, 197, 199, 200, 201, 203, 215, 218, 222, 225 (2 ×), 231, 234, 242, 253, 273, 284, 299, 321 (в середине заговора), 323, 332, 338, 354, 359, 366 (2 раза), 375. Иногда вместо *трижды* в подобных ситуациях употребляются варианты *три раза* или *по три раза*, ср. № 67, 82, 84 (наряду с *трижды*), 86 (также наряду с *трижды*), 205, 232, 313, 352, 353; единично — *трояким образом* (№ 104), *троекратно* (№ 66), даже *27 раз* (*говорить 27 раз*, № 183, т. е. 3 × 3 × 3).

Как известно, в основе большинства заговоров лежит схема пути из некоего локуса заказчика ритуала к тому истинному, сакральному центру, в котором по идее и осуществляется компенсация — покрытие некоего дефицита, исполнение желаний заказчика. В это благое ритуальное пространство, на пу-

ти к его центру, обладающему наибольшей «разрешительной» силой, втягивается многое и разное — и сакральное по исходному своему смыслу — церковь, храм, алтарь или заменяющий его камень (Латырь-камень, Алатырь-камень) и т. п., и то, что может находиться и в «бытовом» пространстве, но оказавшись в сакральном хронотопе, обретает соответствующий статус. Не все сакральное может определяться числом три. Так, оно неприменимо ни к Иисусу Христу (хотя ср. трехипостасность, отраженную в начальной формуле многих заговоров, — *Во имя Отца и Сына и Святаго Духа*, № 253 и др.), ни к Пресвятой Богородице, ни к апостолам, ни к евангелистам, ни к папе римскому, ни к Миколаю Угоднику, неоднократно упоминаемым в заговорах, ни к святому отцу праведному Абраму (№ 253), Аврааму. Но оно применимо ко всему тому, что находится в поле сакрального. Ср.: *Подают в три церкви поминание за упокой* (№ 15); — *На море на Окияне, на острове на Буяне стоит бел горючь камень, на том камне лежат три камня, на тех камнях стоят три гроба, в тех гробах три доски, на каждой доски три тоски; первая тоска убивалася, с телом разставалася; вторая тоска убивалася, с телом сопрягалася; третья тоска убивалася, в сердце вошла. К тем гробам девица* (имя рек) *приходила, от тех трех досок три тоски износила* [...] (№ 15); — [...] *в том вертепе сидит матерая жена на золотом стуле между троих дверей* (№ 11); — [...] *пойду из двери в двери в трое двери, из ворот в ворота, в трое ворота, в чистыя поля. На море на Окияне, на острове на Буяне стоят три кузницы. Куют кузнецы на четырех станках* (№ 16); — *Пойду я из дверей в двери, в трое двери, из ворот в ворота, в трое ворота, во чистое поле, под светел месяц, под красное солнце* (№ 31); — [...] *враг сатана, откачнись от раба* (имя рек) *за три двери, за четыре замка, и замкни все болезни за три двери, за четыре замка, аминь* (№ 126); — *с правой, со восточной стороны летят три врана, три брательника, несут трои золоты ключи, трои золоты замки* (№ 154); — *затворяйте меня тремя дверями железными, закладывайте тремя цепями железными, замыкайте меня тремя замками железными. И относите три ключа Христу на небеса на престол. Никто на небеса не взыдет, три ключа не возьмет, да некому так сделать, на небеса не ходить, трех ключей не брать, трех замков не отпирать, трех дверей не отворять* [...] (№ 330); — *Из моря, из-за горы,* [...] *выносила трои клещи железныя и вынимала жало от черного гада, от пестрой гадницы* [...] (№ 186); — *И учнут вас мучить, тремя пруты железными бити* [...] (№ 103); — *Держит Она* [Мать Пресвятая Богородица. — *В. Т.*] *во своей десной руке три прута: прут железный, прут медный, прут серебряный.* [...] *Ударю я третьим прутом белаго мужа Жубрила* (№ 298); — *Приговаривая этот заговор, трут по больному месту тремя веретенами, сперва каждым отдельно, а потом всеми вместе* (№ 98); — *Сидит девица душа красная,*

Пресвятая Богородица, в трои золотыя пяла шьет: шелкова нитка, золота иголка (№ 140); — Ключь: *От печи Христовой, от Спасовой руки, Богородицын замок во гробе во Ерусалиме, в трех листах печатных, у Фомы да Еремы, у Христовых мучеников* [...] (№ 139); — *Вынь из этого раба три жала, чтоб у него не болело и не пухло, и не ломило* (№ 178); — *Флор и Лавр снимают со своей главы скипетр пред мою скотину, прогоняют злого, лихого ноктя и ссарки в гриву, из гривы в спину, из спины в окорока, из окороков в ноги, из ног в копыта, в три стражи, во землю, под травное коренье* (№ 195); — *Берут в чашку непитую воду: кладут в нее три горячие угля и щепоть соли и потом трижды взбрызгивают больному ноги, руки и спину, приговаривая* [...] (№ 242); — *Должно в трех банях трижды окачивать водою* [...] (№ 218).

В сакральное пространство, восстанавливаемое по заговорным текстам, входят и природные объекты, нередко определяемые через число три, ср.: *потом взять озими, добытой с трех полей, завязать ее в узелок и привязать узелок к змеиной головке, которая должна висеть на гайтане вместо креста* [...] (№ 362); — *Стану я, благословясь, пойду перекрестясь, из дверей в двери, в чистое поле, в чистом поле бегут три реки: первая Варварея, вторая Настасея, третья Парасковея* (№ 95); — *Под частыми ярыми звездами стоит гора белокаменна; из этой горы белокаменной бегут три ключа горючие* [...] *Попрошу у их с трех ключей горючих, с трех ключей кипучих воды для того, чтоб у раба Божия* (имя рек) *зажечь легкую печень и горячую кровь и ретивое сердце* [...] (№ 17); — *На море на Кияне, на большом острове на Буяне стоят три высокия дерева* [...], *а третие дерево Кипарис* [...] (№ 81); — *мне из ворот три тропы* [...] *третья тропа — на синее море, на восток солнца* [...] *соборная апостольская церковь, загорожена железным тыном* [...] *заперта тридцатью замками* (№ 260); — *круг моих ловушек и поставушек три тына железных, три тына булатных* [...] (№ 309). И тын — то, что ограждает сакральное пространство от опасностей. Впрочем, и в «дурном» пространстве, заигрывая с силами тьмы, оказываются способы спасения. Так, в заговоре на приобретение неразменного рубля (№ 269) советуется спеленать черную кошку, пойти с нею в полночь в баню и сказать: *На тебе ребенка, дай мне безпереводный целковый. После того должно бросить кошку в баню, выбежать, очертить около себя три круга крестом и положить его в середину с приговором: Чур!* Примерно такого же рода совет дается и в заговоре № 285: А для убережения скота от хищных зверей, болезней и порчи. Для этого надо взять у скотины шерсти с передней и с задней ног, приговорить: *И как задняя нога от передней не оставалася, и передняя задней не дожидалася*, после чего, взяв небольшое дерево, расколоть его *на четверо: две* [части. — *В. Т.*] *по сторонам, третью в испод, четвертую на верх, да положи промежь их тридевять камешков да мурашков, и обвяжи; возьми*

воск и шерсть в руку, положи на ворот образ Божий, топор волочи и около скота на посолонь обойди трижды [...] *раскладu огни, и как приговоришь шерсть, закатай и сомни в одно место с воском и положи треть в дерево, другую треть в замок, третию треть заверти в рог, древцо положи в дровяную кучу, замок запечатай иным воском и замкни, и ключь утопи в воду; образ положи над выпуском* [...], сопроводив все это чтением пяти религиозных текстов, последний из которых «Иисусова молитва», после чего — *выпусти скота.*

Описание сакрального пространства в заговорных текстах было бы неполным, если упустить нередко выступающую в них Святую Троицу, трех ангелов, трех святителей и учителей, ср.: *Ложусь я, раб Божий, спать на Сионских горах, во святой церкви; кладу три ангела в головах: одного подслушивать, другого подглядывать, третьяго подсказывать* (№ 252); — *Лажусь я спать на Сиёнских гарах, три вангуля у галвах: один видя, другой слыша, третий усю правду мне скажа* [...] (№ 251). Оба заговора — на вещий сон. Ср. также заговор на удачу в рыбном промысле (№ 321) — *И здесь все святые апостолы и три святителя и учителя: Василий Великий, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст честный* [...]. Среди других персонажных троек, иногда поименованных, а в других случаях безымянных, ср.: *в стречу мне, рабу Божию, три брата: Усыня, Бородыня да Никита Маментий. «Гой еси, три брата, да вы куда идете, вы куда бредете?»* [...] *«Гой вы еси, три брата, не ходите на леса темные, на болота зыбучия, на реки текучия* [...] (№ 2); — *Стану я, раб Божий* (имя рек), *благословясь, пойду перекрестясь из избы дверьми, из дверей воротами, в чистое поле заворами и змолюся трем ветрам, трем братьям: Ветр Мойсей, ветр Лука, ветры буйные, вихори!* (№ 1); — *Выйду я, раб Божий, на три розстани, и помолюся я трем братьям-ветрам: «Первый брат сток, второй брат сивер, третей брат лето! Внесите вы тоску и сухоту в рабицу Божью* (имя рек) *чтоб она, по мне, рабе Божьем* (имя рек), *тоснула и сохла, не могла бы без меня не дня дневать, не часа часовать* [...]» (Там же); — *На море на Океане, на острове Буяне живут три брата, три ветра, один северный, другой восточный, третий западный* (№ 4); — *На небе светел месяц, на море белый камень, в поле сырой дуб; когда эти три брата сойдутся, тогда мои зубы, всходитесь; аминь цынге, аминь ломоте* [...] (№ 76); — *На море на Океане, на острове на Буяне стоит сыр дуб; под тем сырым дубом сидит святой отец Пафнутий с тремя братиями* [...] (№ 106); — *с правой, со восточной стороны летят три врана, три брательника* [...] (№ 154); — *во святом море Окияне есть камень Латырь, на* камне *Латыре есть три брата родимые, три друга сердечные: един судит, другой дела отправляет, третий уроки заговаривает у меня, раба Божия* (имя рек) [...] (№ 313). Но есть не только три брата, но и три сест-

ры, ср.: *Мария, Марфа, Палагея, три сестры Лазаря! Подите к брату своему Лазарю, и спросите его: не болят ли у него зубы, не ломят ли кости?* (№ 70, ср. сходный заговор № 69, в котором имя *Ла́зарь* перекликается с именем камня *Ла́тырь*, под которым лежит Лазарь); — *Иисус рече: «Заклинаю вы, трясавицы, иже семь сестр дневныя и три дневныя* [так! — *В. Т.*] [...] (№ 108); — *На солнушном усходе, солнце светлое, земля праведная, вырос столб от земли до неба; на том столбу сидя, три красныя девицы, три родныя сестрицы* [...] (№ 219). Но число три определяет и другие термины родства и свойства, социально-возрастного класса, ср.: *На море на Окияне, на острове на Буяне сидит баба на камне, у бабы три дочери: первая с огнем, вторая с полымем, третья руду заговаривает и ломоту* (№ 152); — *На море на Окияне, на острове на Буяне стоит светлица, во светлице три девицы* [...] (№ 151); — *У нашего* (имя рек) *девять жен; после девяти жен восемь жен;* [...] *после четырех жен три жены; после трех жен две жены* [...] (№ 205).

Наряду с образом брата-ветра (см. выше) в заговорах не раз появляется и женское соответствие в виде двукратного суточного явления *зари/зарницы, зорьки* (кстати, согласно народной примете, *багровая заря — к ветрам*). *Заря зар(я)ница, красна девица, по́ лесу ходила, ключи потеряла; месяц видел, солнце скрало* (вар.— *красна сестрица*). Данные типологического характера [ср. хотя бы ведийскую пару утренней зари и ночи в их персонифицированном виде как две девицы-сестры *uṣā́sā-nákta*, dual. 'Ушас и Накта' или *náktoṣā́s*, dual. 'Накта и Ушас', ср.: *samānó ádhvā svásror anantás tám anyā́nyā carato devā́śiṣṭe | ná methete ná tasthatuḥ suméke náktoṣā́sā sámanasa vírūpe.* RV I, 113, 3 «Общий путь у двух сестер, бесконечный. По нему странствуют они одна за другой, наученные богом. | Они не ссорятся, не останавливаются, (эти) две хорошо соразмеренные, Ночь и Ушас одного духа, (но) разного вида»; — *nā́nā cakrā́te yamyā́ vā́pūṁṣi táyor anyád rócate kṛṣṇám anyát | śyā́vī ca yád áruṣī ca svásāran.* RV III, 55, 11 «Сестры-близнецы имеют разные краски: у одной из двух она сверкает, у другой — черная. | Черная и та, что алая, — две сестры». По существу, и прототип известной русской сказки «Зорька, Вечорка и Полуночка» (Афанасьев, № 140) в реконструкции предполагает, видимо, нечто близкое к ведийской ситуации, а именно соотнесение двух сестер (а не братьев!, как в сказке) Зорьки (: Ушас) и Полуночки (: Накта), ср. женск. род этих мужских имен], как и русские народные представления о связи утренней зари с вечерней, более того, об их сродстве, дают основания полагать, что и заговоры в чем-то существенном отражают сходные представления о заре/зоре, ср.: *Говорить по три раза на три зори: утреннюю, вечернюю и утреннюю /?/* [№ 27], где повторение представляется логически неправомерным, если только вторую утреннюю зарю не понимать как ночь-полуночь или не

видеть в приведенной формуле нечто аналогичное двум ведийским парам Ушас (утренняя заря) & Накта (ночь или вечерняя заря) и Накта (ночь) & Ушас (утренняя заря). Ср. также в майковском собрании характерный пример борьбы между дуализмом и тернарностью: *Встану я* (имя рек) [...] *и стану я* (имя рек) *по три краты мытися и полоскатися, по три зари утренни и по три зари вечерни, и преговаривати:* «[...] *прихожу я к тебе по три зари утренни и по три зари вечерни с тоской тоскучей* [...]» (№ 30); — *Три вечерния зари наговаривать на воск* [...] (№ 72); — *Заговаривать три вечерния зори* [...] (№ 73); — *и стану я вас наказывать по три зари утренних и по три зари вечерних* [...] (№ 106); — *Ходить к чертополоху по три утренних и по три вечерних зари и, став на восток, говорить при этом* [...] (№ 201).

Различения в заговорах двух (или трех) зорь имеет прямое отношение к представлениям об отмеченных, «переходных» временны́х отрезках, регулирующих и контролирующих времяпрепровождение человека в суточном цикле. Заговорное время различает «большое» и «малое» время, в целом совпадающее с годовым и суточным временем. Первое представлено в собрании майковских заговоров весьма скромно, ср.: *У тех поклаж через три года приставники ино место — опившие люди, ино место — проклятые, а коли — и сами князи бесовские* (№ 268); — Как *солнце народится от матери родной, будет двух или трех лет и не возможет против матери не промолвить, не проглаголать, не запомнити* [...] (№ 340). Более реально и актуально для заговорного сознания «малое», суточное время, ср.: *Подают в три церкви поминание за упокой того человека, которому хотят нагнать любовную тоску, и потом в течение трех дней, выходя по утренним зорям, бросают на ветер горсть земли* [...] (№ 15); — *Женщину, разрешившуюся от бремени, нужно три первых дня водить в баню* [...] (№ 50); — *Потом кладут эту кору под матицу на три дня* [...] (№ 119); — [...] *запеки ту рану у раба Божия* (имя рек), *в три дни и в три часы* [...] (№ 168). Счет на дни, ночи, утра и вечера, не говоря уж о часах как некоем минимальном кванте времени, относится уже к «малому» временно́му кругу. Ср. еще [...] *и спустись, грыжа, к поясу и выйди мочею и шулятами на дресвян камень, и поживи три часа денных, и пойди, грыжа, с дресвяна камени на пустое место, в темное место* [...] (№ 128); — *Три сряду вечера, во время зори говорить по три раза* (№ 205).

Другой тип квантования времени осуществляется словом *раз*. Оно бесспорно членит время, но, как правило, если нет специальных оговорок, длительность этого «раза» величина относительная, в заговорах не поддающаяся сколько-нибудь надежной хронометризации. Несколько примеров — *Три раза проговорить и плюнуть* (№ 82), т. е. три раза включиться в действие говорения (но не исключено, что и плевания); — [...] *плюнув туда же три раза* (№ 86), плевок как способ членения времени; — *Возьми 8 веретен и положи*

все их по ряду [...] *и перебирай их все три раза* [...] (№ 99); — *Ворожея приходит к больному три раза по зорям* [...] (№ 109); — *Три сряду вечера, во время зори говорить по три раза* (№ 205; зоря как единица времени); — *Три раза в бане выпариться* [...] (№ 232); — *Кто этот сон в день три раза проговорит, | С тем человеком будет ангел ходить* (№ 246); — *Нужно взять палку из муравейника и объехать с нею вокруг стада три раза, а потом* [...] *и сказать* [...] (№ 287); — *Чтобы вор не вышел из круга* [...], *должно взять из савана нитку и смерять ею длину мертвеца; обойти три раза около дома* [...] *потом нитку обернуть около палочки* [...] *и сказать следующее* [...] (№ 352: от воров).

Счет как одна из важнейших особенностей заговора, как говорилось выше, представляет собою форму учета и контроля, которые, если их результаты удачны, приносят считающему удовлетворение, по меньшей мере известное успокоение (ср., в частности, подобную функцию перебора четок, в конечном счете из праслав. **čьtǫ* : **čisti*, *читать* : *с-читать*). Одной из сфер счета в заговорах является человеческое тело, его состав (ср. праслав. **sъ-stavъ* : **sǫ-stavъ* 'сустав'), чаще всего части его «жесткой» конструкции, и опасности им грозящие от болезней, увечий, порчи, плотской немощи и т. п. Но об этом писалось в одной из ранних работ пишущего эти строки. Основной же вариант этого типа заговора представлен такими примерами, как — *Летит ворон через синее море, несет в зубах иглу, в игле шелкова нитка, коею будет зашивать кровавую рану раба Божия* (имя рек) *от кщенаго, пораженнаго, молитвеннаго, от тридевять жил, от тридевять пажилков, от тридевять суставов, от тридевять суставчиков* (№ 153); — *Ты, змей лютый, золотая голова, выкинь свою жалу от рабы Божией* (имя рек), *от живота, от сердца, от третьей жилы, от третьяго пожилка, от третьяго сустава, от третьяго суставчика* (№ 183), где речь идет о костной структуре и о крови, т. е. о том, что обеспечивает жизнь. К образу «змея лютого, золотой головы» уместно привести один пример из заговора, произносимого при отыскивании кладов и интересного, в частности, с исторической и религиозно-конфессиональной точки зрения: *Из земли из поганския, из-за моря Астраханскаго ползет ползун змей Полоз. На том змее три главы, на главах три короны: первая корона казанская, вторая астраханская, третья сибирская. Ползет тот змей, выползает, к поклажам приставников назначает, православных не допускает. Возьму я, раб Божий, копье булатное, вооружусь честным святым крестом, пробожу я змее сердце булатным копьем, отопру я поклажи поганские златыим ключем; а и первая поклажа моя — град велик Казань, а вторая поклажа — матушка Астрахань, а третья поклажа — немощна Сибирь; а в казанской стране злато, серебро, в астраханской стране крупен жемчуг, а во сибирской стране честно каменье, соболиный мех* (№ 263).

Три короны на трех головах змéя, как бы представляющего враждебные московскому царству домены, могут показаться странными носителю сознания, порвавшему с фольклорной мифопоэтической традицией и отчасти вошедшему в круг исторических и политических проблем. В этой связи необходимо объяснить кажущееся противоречие с сакральностью числа три, как бы освящающей и слово, определяемое числом три. Конечно, три в этом случае определяет вещи, предельно противопоставленные «сакральному». Само это противопоставление отсылает к сфере «предельного», т. е. к максимальной степени удаленности от сакрального, взаимоисключенности. Но то, что одна сторона считает сакральным, другая считает вывернутым наизнанку представлением о сакральности. Нельзя забывать, что у представителей хтонического царства есть и/или должно быть свое «сакральное», как это засвидетельствовано в славянской традиции (не говоря уж о других) трехголовыми идолами (ср. также и одного из главных божеств полабских славян Триглава). Поэтому не приходится удивляться тому, что число три определяет и другие, с нашей точки зрения «отрицательные» сущности и понятия. Так что ситуация не исчерпывается тем, что число три определяет и то и это, и доброе и злое. Есть и действует также и иное направление, противоположная тенденция — захватить число три и возможные его коннотации и связи, усвоить их себе и только себе, не допуская в «свое» пространство того, что со «своей» точки зрения представляется «чужим». Приглядевшись к фактам внимательнее, можно заметить, что и в заговорах «темное» три встречается чаще, чем обычно полагают, — *Под тем под белым Алатром камнем лежат три доски, а под теми досками три тоски тоскучия, три рыды рыдучия,* и именно к ним обращен призыв этого, по сути дела, «черного» заговора (№ 14): «*Вставайте вы, матушки три тоски тоскучия, три рыды рыдучия, и берите свое огненное пламя; разжигайте рабу* (имя рек) *девицу, разжигайте ее во дни, в ночи и в полуночи, при утренней заре и при вечерней. Садитесь вы, матушки три тоски, в ретивое ея сердце, в печень, в легкая, в мысли и в думы, в белое лицо и в ясныя очи* [...]».

Число три во многих мифопоэтических традициях основная числовая константа вертикальной структуры мира — верхнего (Небо), среднего (Земля), нижнего (Подземное царство). Эта структура «разыгрывает» тему целостности как синтеза всего предельно противоположного, и смысл Земли в посильном примирении крайностей. Интересно, что с какого конца ни подходи к этой трехчастной вертикали, Земля всегда оказывается иной, другой, второй, но она всегда в конечном счете образ центра, и ее нельзя поделить пополам именно в силу того, что она на космологической вертикали выступает как абсолютный центр, общий с центром такой же мировой горизонтали. И смысл этого центра лучше всего уясняется сюжетом Aarne 301 A, B, A-B, от-

части — 300 и 302 — от Ивана, «третьего» брата (Иван Третей, Третьяк, Иван Водович и др.) до ведийского Триты Аптьи, авестийского Θ*rita*'ы, древнегреческого Τρίτωνος'а и т. д. Все эти персонажи актуализируют идею динамичности, движения, энергии, развития, но и риска, опасности, тогда как персонажи горизонтального уровня — воплощение идей устойчивости, надежности, статичности. В свете этих различий становится понятным, почему числа три, семь, девять составляют в сумме более 60 % от всего числа встречающихся в сборнике заговоров Майкова чисел.

Когда четность оказывается бессильной, последний шанс ищут в нечетности. Впрочем, верно и обратное: важно знание своих преимуществ и своей ограниченности и умение в нужный момент уступать другому. Это умение и предполагает слаженную работу обеих этих систем — «четности» и «нечетности», — обеих соответствующих стратегий и эффективность ее результатов.

Продолжение следует.

ЗАМЕТКА О ЧИСЛОВОМ КОДЕ РУССКИХ ЗАГАДОК

Принося дань почтения Юбиляру *, помня о его научных интересах и достигнутых им результатах, а также в продолжение собственных разысканий автора в области мифопоэтической семантики чисел и особенностей структуры русской загадки — ниже будут приведены некоторые соображения по объявленной в заглавии теме. Сразу же нужно сделать две оговорки: тема чисел и их роли в загадке достаточно многоаспектна, чтобы претендовать здесь на сколько-нибудь полное ее обозрение. Речь пойдет о числовом коде в загадках «космологического» круга и о т. наз. «числовых» загадочных текстах, которые по необходимости будут обозначены частично и в самом общем виде. Материалом служит собрание русских загадок, насчитывающее более пяти с половиной тысяч позиций (Загадки 1968).

Следует предварительно отметить, что по существу роль чисел в русских загадках остается до сих пор не выясненной и, видимо, не осознанной, по крайней мере в том объеме, который как раз и определяет их роль в текстах «загадочного» жанра. А тем не менее даже при поверхностном взгляде можно подозревать, что числа в загадках имеют особую и отнюдь не случайную роль: в указанном собрании загадок числа упоминаются существенно более чем тысячу раз; если же учесть, что есть классы и роды загадок, в которых числа вообще не употребляются (в самом общем виде можно сказать, что это загадки, в которых объект загадывания находится вне сферы счетности, членения на части, а обозначение его как «один» явно лишне в силу избыточности его), то частота употребления чисел в загадках, использующих числа, сильно возрастает и дает веские основания говорить о своего рода «число-

* Статья была опубликована в сборнике, посвященном 70-летию А. Е. Супруна.

вых» загадках, где число становится главным элементом «загадочного» текста, а счет их — основной операцией подобного текста. К таким «сильно»-числовым текстам относятся загадки космологического цикла — о составе основных элементов мирового пространства и структуре соответствующего ему мирового времени, и не только о составе и структуре, но и о последовательности, очерёдности творения. В текстах космологического цикла кодовая функция чисел наиболее очевидна, и она бросает свой отсвет на загадки других циклов, посвященных более детальному рассмотрению отдельных сфер творения, которым загадки о «большом» творении (основные составляющие при переходе от хаоса к космосу) задают свою парадигму, реализуемую в загадках о «частных» творениях и их составе, разумеется в ослабленном по существу, но нередко гипертрофированном по форме виде. Эти «частные» круги загадок связаны с оплотняющимся, дифференцирующимся и конкретизирующимся творением — земля и ее устройство (ландшафт); человек как цель творения, его перл и, может быть, главное — как микрокосм, соотносимый с макрокосмом, миром-вселенной; сфера вегетативного (преимущественно загадки о дереве и деревьях, хотя и не только о них); сфера «анимального» (животные, птицы, насекомые); дом и хозяйство; занятия и ремесла; религия и культура. Особое место занимают числа в двух поздних (во всяком случае в русской традиции) типах загадок, здесь практически не рассматриваемых, — вопросы-шутки и загадки-задачи.

Когда говорится о «числовом» коде русских загадок, имеются в виду те случаи употребления чисел, когда они становятся конвенционально признанным и по сути дела кодифицированным элементом языка загадок как особой знаковой системы, формально во многом совпадающей с системой «естественного» языка, но по сути дела все-таки иной. Эта инакость проявляет себя и в выборе самих чисел, и в употреблении их применительно к тем или иным элементам описания, и в самом типе кодификации, и в системе импликаций (от явного числа до неявного и подлежащего разгадке элемента, с числом связанного), и, наконец, на определенной глубине — и в семантике и, главное, в обретении новой функции «наведения» от данного к искомому: числовое «рентгеновское» просвечивание, предполагающее — в идеале — обнаружение того, главными характеристиками чего оказываются числа, их состав и их конфигурация в «загадочном» тексте. Следовательно, нельзя игнорировать того, что в загадках есть числа и числа — одни относятся к сущности и органически укоренены в самом языке загадки, другие — как бы случайные оговорки на «естественном» языке, и неправ будет тот разгадчик, который будет искать решения загадки, ориентируясь на эти «случайные» числа.

И еще на одну категорию, присутствующую в загадках, следует обратить внимание — на категорию счетности. Несмотря на то, что в русской

«энигматической» традиции, как она представлена в используемом здесь сборнике загадок, загадки о числе, цифре, счете в отличие от загадок о букве, письме и чтении (ср. Загадки 1968, №№ 4844—4855, 4856, 4857, 4878—4901, 4840, 4843, 5314—5340; Садовников 1955, №№ 2149—2158, 2473, с характерным упоминанием с ч е т а: *Еду по грядам, реву без счету, а все цело,* а также загадки об отдельных буквах — №№ 2164—2171) полностью отсутствуют, сама операция счета-считания в «загадочной» части, несомненно, присутствует или, по меньшей мере, упоминается. Несколько примеров: [...] *всех кур п е р е с ч и т а л а и с собой унесла. — Лисица* (№ 1274); — *Носить могу, а с о с ч и т а т ь не могу. — Волосы* (№ 1463); — [...] *С ч и т а е т наш век, а не человек. — Часы* (№ 3583, ср. №№ 3585, 3586); — [...] *с ч е т ведет, дюжину о т с ч и т а е т и сызнова начинает. — Календарь* (№ 4993) и др., ср. также [...] *Б е з с ч е т у одежек и все без застежек. — Капуста* (№ 2466). Загадка полагает, что и отгадчик должен уметь считать в ходе отгадывания. Так, набор чисел в загадке *Т р и с т а листов, п я т ь д е с я т туманастов, д в е н а д ц а т ь ерманцев* мало о чем говорит, если не сосчитать их сумму — 362, что, по мнению загадывающего, равно году (ответ загадки). Таких загадок, где отгадчик должен совершить операцию складывания, немало. В загадках-задачах же, тяготеющих к тому же и к парадоксу, в частности, к языковым и ситуационным ловушкам, отгадчику предстоит проделать и более сложные операции счета, прежде чем он найдет разгадку. Кроме того, счет в той или иной мере предполагается и в загадках с вопросом *Сколько?* или с конструкциями *сколько... столько* (№№ 2688, 2689, 2921, 2990, 3726, 5160 и др.) Наконец, стоит обратить внимание на тот класс загадок, который иногда весьма заметно приближается к считалкам (иногда частично пересекаясь с ними) типа *Ехал мужик по дороге, сломал колесо на пороге. С к о л ь к о гвоздей? — отвечай поскорей, не задумывайся.*

Надо думать, что числовая «анкета» объектов, подлежащих разгадке в «загадочных» текстах, не только отсылает к некоторым существенным особенностям разгадываемого объекта, которые, к тому же, содержат важную информацию, облегчающую решение эвристических задач, но и отражает архаичные ритуалы и з м е р е н и я и/или с ч е т а основных параметров вселенной, сакрального пространства, священных объектов и т. п., о чем писалось в других работах. То, что сакрально, подлежит измерению, счету, учету, но и обратно — то, что измеряется, считается, учитывается, тем самым становится сакральным. В мифопоэтических традициях измерение и счет профанических объектов безблагодатны и бессмысленны: измерение ради измерения и счет ради счета замыкаются сами на себе, не увеличивая ни жизненной силы, ни сакральности. Лишь позже, по мере утраты или сужения сферы сакрального и экспансии профанизации, операции измерения и счета распространяются и за

пределы сакрального пространства, становятся элементами чистой «техники», когда число оказывается не более чем числом, лишенным того семантического ореола, который оно имело в мифопоэтическую эпоху. Разумеется, что эта картина верна и истинна с точки зрения того, кто находится внутри мифопоэтической традиции с ее ценностями и кого Леви-Стросс называет «mythologiques». Но отдельные черты этой картины, обычно в сильно трансформированном виде, отражены или во всяком случае еще опознаваемы и в загадках и даже в считалках, и особенно важно то, что сама операция счета и измерения, в известных отношениях соотносимых с выстраиванием парадигмы и последовательным движением по синтагматической оси, объединяет загадку (как и считалку) с ритуалами измерения-счета и соответствующими «счетно-измерительными» текстами, хорошо известными, например, из древних ближневосточных традиций, не говоря уж о ряде других.

Несколько слов о составе «числовой» парадигмы русских загадок, «разыгрывающей» все пространство между двумя полюсами, выражаемыми иногда и нечисловым образом, предельно обобщенно, — ср., с одной стороны, *никто*, *ничто*, *ничего*, *никогда*, *ни разу*, *нет*, *не* &... и т. п., с другой, *весь* (*весь мир*, *весь век*, *всё*, *всякий*, *полно*, *целый*, *много* (в смысле 'не сосчитать', 'без счету') и др. Эти два полюса могут быть поняты и как рамки мира загадки, отсылающие соответственно к категориям абсолютного отсутствия, пустоты, небытия, нуля и полноты, всеобщности, целостности или даже цельноединства.

Вкратце (подробнее см. в другом месте) объем «числовой» парадигмы русской загадки около сорока единиц. По сравнению с другими фольклорными жанрами этот объем велик и нестандартен: в целом он менее «мифопоэтичен», потому что при сохранении основных мифопоэтических сакральных доминант он сильно разбавлен и профаническими числами, источником которых в загадке является числовое кодирование загадываемых объектов в соответствии с их членением на части (нередко многие), через которые они, эти объекты, описываются и предлагаются потенциальному отгадчику. Таким образом в свой внутренний числовой код загадка как бы впускает нечто из эмпирии натурального числового ряда, чем и создается неоднородность и известная «случайность» состава чисел в загадках.

Если оставить в стороне явно поздние загадки-задачи, строго говоря не принадлежащие к фольклорным sensu stricto текстам и иногда намеренно изощренные (ср.: *Сто двадцать одно яйцо скольким людям можно разделить поровну? — 11 человекам,* № 5571; в 20 коротких текстах этого жанра встречается десяток чисел, ни разу не отмеченных в корпусе из пяти с половиной тысяч загадок — ср.: 10 без четверти, 11, 15, 32 р. 80 коп., 36, 38, 45, 85, 121, 40 000), то состав «числовой» парадигмы выглядит следующим образом:

четверть, пол-, половина (ср. *полдень*, *полгода*, *полдуба*, *полмолодня*, *полсорока*), один (*един*, */э/тот* в контексте */э/тот... другой... третий* и в случаях, когда *один* выступает как неопределенный артикль; *первый*, ср. *однажды*, *однолетний*, *одноручка* и под.), полтора, два (*двое*, *оба*, *пара*; *второй*, *другой* в указанном контексте, *дважды*), три (*трое*, *третий*, *тройка*), четыре (*четверо*, *вчетверо*, *четырка*, *четыре четырки*, *четверти полторы*, *четвертый*), пять (*пятеро*, *пятеринка*, *пятый*, *пятак*, *пятачек*, *пятакан*, *пятивашка*, ср. *пятница*), шесть (*шестой*), семь (*семеро*, *седьмой*, ср. *семь четвертей*), восемь (*восьмой*), девять (*девятый*), десять (*десятеро*, *десяток*), двенадцать (ср. *дюжина*), четырнадцать, 20, 24, 25, 30, 33, 35, 40 (ср. *сороконожка*, *полсорока*), 50, 52, 60, 70, 77, 90, 100 (*сто*, *сотня*), 105, полтораста, 200 (*двести*, *два ста*), 300, 365, 366, 400, 500 (*пятьсот*, *пятый ста*), 700, 702 (*семьсот и два*), 1000 (*тысяча*, ср. *четвертая тысяча*, *тысяча полтораста*), миллион.

Легко заметить неоднородность этой «числовой» парадигмы. Первый десяток образует непрерывный ряд (при этом ноль отсутствует); «один», как правило, выступает как число лишь при более широком числовом контексте; наиболее высокая частотность у числа «два», с чем соотносится распространенность бинарных типов «загадочной» конструкции; в принципе (но не без серьезных исключений) общая тенденция такова, что чем больше число, тем ниже его частотность (ср. убывающий ряд 2-3-4-5-6-8-9; исключения — 7 и 10, встречающиеся соответственно чаще, чем 5, 6 и 5, 6, 8, 9), меньше типов загадок, где выступает данное число (так, «шесть» специализируется в подавляющем количестве случаев в загадках о «шестиногих» насекомых), ограниченнее состав форм данного числа (ср. «два» — «пять» и «семь», «десять», с одной стороны, при «шесть» — «девять», имеющих только по две формы — количественную и порядковую.

Уже второй десяток чисел являет многочисленные лакуны: нет 11, 13, 15—19; редко встречается число 14, которое своим появлением обязано одной ситуации в загадках о времени, точнее — о днях недели с различением дня и ночи, причем они замыкают нисходящий ряд «год — (время года) — месяц — неделя» (ср. *Стоит дуб, на дубу двенадцать гнезд, на каждом гнезде по четыре синицы, у каждой синицы по четырнадцать яиц: семь беленьких да семь черненьких. — Годы, месяцы, дни, ночи, неделя.* № 4947, ср. 4953); число 12 встречается реже, чем можно было бы ожидать, и по преимуществу в загадках о месяцах года (ср. №№ 4938—4943, ср. отчасти № 5144; иначе — № 1614: *годов двенадцать* [...] — *Волосы старика седеют*, а также загадки, в первой части которых выступают коллективные множества — 12 братьев, 12 сестриц, 12 кузнецов, ср. №№ 3010, 3797, 5104 или 12 горшков на столбе до неба № 5022: о колокольне); значимо отсутствие числа 17, отмеченного в мифопоэтических текстах.

Ряд чисел третьего десятка столь же ущербен как по количеству элементов ряда (только 20, 24 и 25), так и по частотности — все эти числа встречаются редко; это относится и к кратному 12 числу 24 (ср.: 4946: [...] *в каждом крыле по двадцать четыре пушинки* [...] — в загадке о членении года); вовсе отсутствует число 27 (3 × 3 × 3 или 3 × 9), играющее выдающуюся роль в числовой символике мифопоэтических текстов. В четвертом десятке представлены три числа — 30 в отнесении к дням недели (*Тридцать постель, тридцать гостей* [...]. № 4964), или к годам жизни, зрелости (*Три года — яйцо, тридцать лет — медведь, шестьдесят лет — курица.* № 1336), или к зубам, где это число соотносится тоже с курицей (*Тридцать куриц — все без хвостов. — Зубы.* № 1481), 33 (*Летят тридцать три ворона, несут тридцать три камня* [...] *— Поставы на мельнице.* № 2828; *Тридцать три воротят, один Мартын поворотит. — Зубы, ложка во время еды.* № 4306; *Тридцать три сели на конь, поехали в огонь. — Пельмени.* № 4320), 35 (*Через тридцать пять валов лазит птичка без крылов. — Таракан.* № 829). Пятый десяток представлен только числом сорок (40), но оно встречается нередко и при этом — с разными определяемыми и в отнесении к разным загадываемым денотатам, ср. *сорок рубашек*, отсылающих к курице (№№ 955, 957, ср. *сорок сорочек*, но и *сорок сороков*, уже в ином контексте), *сорок недель в тюрьме* — о младенце в материнском чреве (№№ 1328, 1329); *сорок умных* — о годах жизни (№ 1620), *сорок пеленок, сорок ризок* — о капусте (№ 2462, 2477), *сорок кобыл* — об очепе, журавле у колодца (№ 2791), *сорок поросят, сорок братцев, сорок цыган* — о потолочинах и матице (№№ 3009, 3011, 3014), *сорок пол* — о крыше (№ 3079), *сорок узлов* — о бисере (№ 4152) и др., ср. *сороконожка* — о железной дороге (№ 4513), ср. также *полсорока* — о каменке в бане, шипящей от воды (№ 2931). Из шестого десятка загадки используют два числа — 50 и 52; к первому из них ср. *пятьдесят поросят* — о каменке в бане и шипящей воде (№№ 2932, 4369), *пятьдесят концов* — о бисере (№ 4152), *пятьдесят лебедей* — о Духове дне (№ 5135) и др.; ко второму ср. *пятьдесят два сокола* — о неделях года и *пятьдесят две галки*, то же (№№ 4943, 4945), *пятьдесят два лебедя*, о семи неделях Великого поста и Пасхе (№ 5144). Седьмой десяток представлен только 60 (ср.: [...] *Шестьдесят лет — курица* — о человеке, № 1336); восьмой — 70 и 77; к 70 ср. *семьдесят одеж* — о курице (№ 963), *семьдесят одежек* — о капусте (№ 2467) и луке (№ 2489), *семьдесят листов* — о петухе (№ 993), *семьдесят ризок* — о капусте (№ 2476), *семьдесят шуб* — о луке (№ 2498), *дед семидесяти лет* — о кресте (№ 5032) и о попе (№ 5099); к 77 ср. *семьдесят семь платьев* и *семьдесят семь на себе ризок* — о курице (№№ 954, 959), *семьдесят семь полков* — о сосне и ели (№ 1727), *семьдесят семь корчаг* — о репье (№ 1913), *семьдесят семь шубок* и *семьдесят семь ризок* — о капусте

(№№ 2472, 2474), *семьдесят семь Семенов* — о потолочинах (№ 3008), *семьдесят семь рядов* — о колокольне (№ 5024). Девятый десяток в «загадочных» текстах никак не представлен. Десятый же — только числом 90, ср.: [...] *висит котел девяносто ведер* — о месяце (№ 105).

Зато 100 (*сто, сотня*) представлено более чем полусотней примеров и к тому же весьма многообразных — и по связям с определяемым и по отнесенности к разным объектам, подлежащим разгадке. В ряде случаев *сто* неоднократно повторяется в одной и той же загадке (ср.: ***Стоит сто столбов, у ста столбов сто кольцов, у ста кольцов сто кистей, у ста кистей сто ветвей.*** — *Хмель*. № 2674) и как бы принудительно втягивает в свое поле и соседние слова, соответственным образом трансформируя — «стозируя» их; ср.: *То-**сто** вито-**сто**, перевито-**сто**, кто **сто** отганет, тому **сто** рублей* [...] *тому **сто** плетей.* — *Бусы*. № 4151; — ***Посто, витосто*** [...] ***витосто,*** *кто **сто** отганёт, тому **сто** все. Веретено*. № 4631; — ***Тóсто и витосто,*** *кто отгадает тому все **сто**.* — *Бердо*. № 4659; ср. также № 5003, где само число «сто» отсутствует при наличии ***тосто, пятосто, перевитосто, витосто*** [...] — *Церковь*. Несомненно, что в большинстве случаев с числом «сто» связывается идея максимальной полноты — целостности, замкнутости и самодовлеющего характера ее. Разнообразие определяемых при числе «сто» и кодируемых им объектов, подлежащих разгадке, весьма велико. Ср.: *сто дорог.* — *Звезды на небе* (№ 30), *дед, ему сто лет.* — *Мороз* (№ 362), *сто серебряных монеток.* — *Рыба* (№ 547), *сто домов.* — *Улей* (№ 691), *сто мужиков.* — *Муравейник* (№ 715), *сто частей без единого шва.* — *Пух или перо* (№ 900), *сто рубах.* — *Курица* (№ 956), *сто шуб.* — *Курица* (№ 960), *сто безумных.* — *Годы жизни* (№ 1620), *этой бабке сто лет.* — *Сосна* (№ 1725), *Стал стариком — сто пеленок на нем.* — *Капуста* (№ 2463), *сто лат.* — *Капуста* (№ 2471), *сто ризок.* — *Капуста* (№№ 2473, 2475, 2478, 2480), *сто ризок.* — *Лук* (№№ 2491, 2494, 2495), *сто коней.* — *Мельница* (№ 2869), *сто дыр.* — *Корзина для сена* (№ 2969), *сто гостей, сто постель.* — *Бревна и мох* (№ 2989), *сто молодцов.* — То же (№ 2991), *сто братьев.* — *Бревна дома* (№ 2997), *сто гостей, сто постель.* — *Бревна* (№ 2998), *сто молодцов.* — *Потолочины* (№ 3012), *сто бревен.* — *Замок* (№ 3184), *сто лип.* — *Веник* (№ 3665), *сто голов кормил.* — *Горшок* (№ 3701), *сто душ питал.* — То же (№ 3720), *сто людей кормил.* — То же (№ 3727), *сто холстов на сто концов.* — *Блины* (№ 4257), *сто лебедей.* — *Ложки* (№ 4284), *сто человек перевозит.* — *Паром* (№ 4496), *сто верст промахал.* — *Паровоз* (№ 4503), *сто телег.* — *Поезд* (№ 4511), *сто полен.* — *Бердо* (№ 4658), *сто ям с ямой.* — *Наперсток* (№ 4716), *рубль бежит, сто догоняют.* — *Охота на зайца* (№ 4737), *сто полей.* — *Книга* (№ 4861), *за сто миль залетело.* — *Письмо* (№ 4881), *сто рублей.* — *Церковь* (№ 4998), *о ста углов.* — То же (№ 4999),

сто овец. — *Люди в церкви* (№ 5017), *сто городов.* — *Колокол и звон* (№ 5083) и т. п. — Из второй сотни более или менее случайным образом представлены единичные числа «сто один», «сто пять» (ср. №№ 2772, 5016), а также «полтораста» — № 3323).

Лишь единичными и, так сказать, окказиональными примерами представлены 200 (*двести, два ста*), ср.: №№ 4707, 4708; 300 (*триста*) и 365 (*триста шестьдесят пять*, о днях года), 366 (то же), 400 (*четыреста*), 500 (*пятьсот, пятый ста*), 700 (*семьсот*) и 702 (*семьсот и два*). Несколько чаще встречается 1000 (*тысяча*), семантически отчасти дублирующая «сто» (ср.: *Каркнул ворон на сто городов, на тысячу озер.* — *Гром.* № 286, ср.: № 288; — *их тысяча есть.* — *Пчелы.* № 642; — *тысяча рублей.* — *Корабль или лодка.* № 4462; — *за тысячу верст прилетело.* — *Радио.* № 4812; *о тысяче рублев.* — *Церковь.* № 4999). В целом идея «тысячи» выражена расплывчато, и в ряде случаев само это число появляется в загадках позднего происхождения или даже в псевдозагадках (ср. также *четвертая тысяча*, № 781, *тысяча полтораста*, № 2539); тем более это относится к миллиону, ср.: *Бежит бегун, ревет ревун, хочет миллион колоть.* — *Гром, град побил хлеб.* № 297.

Составление словарей двух типов, первый из которых фиксировал бы полный список определяемых числами слов, а второй — соответствие чисел (вместе с определяемыми ими словами) и подлежащих разгадке объектов, дало бы полное представление об образности загадки, ее поэтике и ее логике в данном фрагменте «загадочного» корпуса и тем самым о соответствующей модели мира загадки и соотносимом с нею типом ментальности. В этом контексте возникает одна из существенных проблем, связанных с загадкой, — соотношение двух родов деятельности, а именно — аналитически-эмпирической, ориентирующейся на «объективные» связи объектов «вне-загадочного» мира и на введение их в текст загадки, на отражение их в ней, во-первых, и, во-вторых, на «субъективные» связи объектов, как они видятся при взгляде, охватывающем целое, синтетически, интуитивно, во внезапных озарениях сознания, мысли и даже подсознания. Эти два рода деятельности, отраженные в загадке, отсылают к двум типам ее творцов — к homo rationalis в первом случае и к homo intuitionalis во втором. Первый случай помогает проникнуть в логику загадки, в сферу операционного и конструктивного. Второй случай интересен в том отношении, что он бросает луч света на альтернативный путь «загадочного» творчества, при котором отсутствие знания об «объективных» связях компенсируется переживаемыми внутренними «субъективными» связями, когда связь впечатлений превалирует над связью объектов этих впечатлений. Второй путь — путь ребенка до формирования у него понятийных структур, путь поэта и художника, путь гения, действующих с целым и нерасчлененно-слитным. Л. С. Выготский в своих трудах по детскому

мышлению подчеркивал, что именно эта способность замещать отсутствующие «объективные» связи «субъективными» идеями мощно увеличивает потенциал эвристичности (см. Выготский 1982), т. е. именно то, что предполагается самой идеей загадки и ее прагматикой. Этимологические исследования как раз и предполагают наличие высокого уровня эвристичности, своего рода «инвентивности», умение в случае затора-остановки перебрасывать мостки с ближнего берега на дальний. И это еще один аргумент в пользу известного параллелизма между ситуацией отгадчика загадки и этимолога.

На этом пути загадка обнаруживает себя как художественное творчество, как ценность эстетического порядка, и в этом отношении самое интересное состоит в том, что строгое, сухое, «однозначное» число в загадке по временам теряет четкость своих очертаний, интуитивизируется, мифологизируется, эстетизируется, включаясь иногда в сложную метонимически-метафорическую игру. Разумеется, подобные случаи не так уж часты, но тут важнее то обстоятельство, что даже в самом лоне «рационального» интуиция и художественное творчество могут свить себе надежное гнездо.

Тем не менее нельзя забывать и о ритуальном происхождении загадки и самого акта загадывания-разгадывания, предполагающего своего рода специализированный диалог двух сторон (об этом писалось в другом месте). Согласно известным показаниям многих архаичных традиций и опытам реконструкции «реального» контекста «прото-загадки» выясняется, что процедура загадывания загадок и их разгадывания (там, где она сохраняется достаточно полно) приурочивается обычно к главному годовому ритуалу, совершаемому на стыке Старого года с Новым. Этот переходный этап характеризуется максимальной энтропией: Старый год «сносился», исчерпал себя и на грани гибели. Путь к Новому году, замещение им Старого, осуществление непрерывности жизни возможно лишь при «новом» творении, образе того первого творения, которое имело место «в начале» и дало вход в сферу хаотического тому эктропическому импульсу, что создал условия для перехода от Хаоса к Космосу. Каждый шаг творения отмечает повышение уровня эктропического движения, уплотнение космического пространства и времени, усложнение их организации. Наиболее архаичные и диагностически важные типы текстов творения в жанре загадки (ср. ведийские *brahmodya*, загадки о составе и порядке творения) построены по принципу «нисхождения» — от первичного, наиболее общего и важного к вторичному, более частному, менее важному. Каждый этап творения часто отмечается особым числовым кодом. Он относится к количеству объектов творения и порядку его этапов. О «числовой» логике того и другого можно судить по софистицированным рефлексиям на космологические темы типа описаний сотворения Вселенной в энциклопедии

(Rasā'il), где речь идет об учении «Братьев Чистоты», развивавшем некоторые идеи му'тазилизма (1. Творец — один...; 2. Интеллект — двух родов...; 3. Душа — трех видов...; 4. Материя — четырех родов...; 5. Природа — пяти родов...; 6. Тело, имеющее шесть направлений...; 7. Сферы — семь планет... и т. п.), или типа нумерологии в даосском трактате «Дао-Дэ цзин» и комментарии к этому тексту Хэ-Чжан гуна («Дао породил Один. Один породил Два. Два породило Три...» и т. д.), или, наконец, типа «порядковой» космогонии в пехлевийском трактате «Rivayat» (52), где Ормазду нужно было «во-первых, установить Небо, во-вторых, установить Землю, в-третьих, привести в движение Солнце, в-четвертых, привести в движение также Месяц, в-пятых...» и т. д. вплоть до «в-двенадцатых». На некоем высоком уровне обобщения, о котором фрагментарно можно судить по реально сохранившимся свидетельствам, восстанавливается общая схема: первый шаг — один объект, второй шаг — два объекта, третий шаг — три объекта... (вар. — четыре, далее 8 и т. п.). Особенно показательно свидетельство старокитайского отрывка Цзочжуань (CIII, p. 327), где количественная и порядковая нумерология сливаются в синтетическом их объединении. М. Гране проницательно указывает, что нельзя переводить ни «первое — это дуновение» ни «одно — это дуновение», но только «1. (= Unique et en premier lieu est le) Souffle (*k'i*). 2. (= Deux et en second lieu sont les) Ensembles [(*ti*) que forment en s'affrontant comme le Yang et le Yin...]. 3. (= Trois et en troisième lieu sont les) Modes...» и т. п. (Granet 1934, 161—163). Подобное объединение значений имплицируется и реконструкциями ряда «числовых» описаний творения в индоевропейской традиции (Топоров 1980).

Выше говорилось о высокой частотности числа «два» в русских загадках космологического характера, когда «два» относится к небу и земле, солнцу и месяцу, огню и воде, т. е. к объектам, сотворение которых, собственно, и означало возникновение мира-вселенной. В используемых материалах загадок о мире нет (ср., впрочем, Садовников 1995, 2500: *Какое строение давно построено, не разваливается и не требует починки?— Мир*). Их можно было бы гипотетически восстановить из загадок типа *Двое стоячих, двое ходячих, да два здорника, два разбойника, разорителя. — Небо и земля, солнце и месяц, день и ночь, огонь и вода* (№ 3) или *Два стоят, два ходят и два минуются.* — То же, но без огня и воды (№ 4); *Два стоят, два ходят, двое промеж них часы стерегут.* — То же (№ 5); — *Два быка бодутся — вместе не сойдутся. — Небо и земля* (№ 6). Связь неба и земли с идеей двучастного мира и даже с самим числительным «два» в индоевропейских традициях хорошо известна. Сходство распространяется и на соответствующие предикаты: небо и земля и в других традициях нередко есть, стоят или

установлены, тогда как солнце и месяц ходят, двигаются и (часто) не сходятся вместе. Поэтому сам тип подобных загадок может быть прослежен вплоть до индоевропейского горизонта и отчасти восстановлен. Разумеется, можно было бы предположить, следуя логике развития «числового» ряда, что на предыдущей стадии было нечто одно, единое, из чего на втором шаге возникли два основных космологических объекта — небо и земля. Но, учитывая, что «один» как число возникло явно позже других элементов «числового» ряда (по крайней мере, 2, 3, 4), едва ли оправдана конструкция типа *Что есть одно* (*единое*)? или *Единое пребывает* (*имеет место*)? с ответом *Мир — вселенная*. «Один — одно» определяет прежде всего единство как целостность, не данную, но именно сотворенную, и подлинная целостность-единство возникла только с созданием человека, на котором космогенез оканчивается и начинается эра «антропной» культуры. Человек же в русских загадках нередко загадывается в числово-инструментальном коде (ср.: *Две ходули, два махала, два смотрила, одно кивало. — Человек.* № 1375 или *Двое ходят, двое смотрят, двое болтаются, один водит и показывает.* № 1376) со сквозной числовой доминантой «два», каковая определяет и небо-землю (мир) в их двуединстве. Однако чаще человек загадывается как некая механическая конструкция из составных частей, держащихся друг на друге благодаря операциям насаживания, присоединения (ср. *Стоят вилы, на вилах короб, на коробе грабли, на граблях зевало, на зевале мигало, над мигалом ртище. — Человек.* № 1346, ср. №№ 1338—1374), начинающимся обычно снизу, с ног, как и в знаменитом «антропоцентрическом» гимне из «Атхарваведы» (X, 2). Не только человек, но и другие заполнения мира — насекомые, животные, деревья, жилище — дом, вещи (мебель, утварь, средства передвижения и т. п.) — усвоили себе в загадке принцип числового кодирования, которое в значительной части обеспечивает связь объектов мира, являющихся предметом загадывания и разгадывания и, следовательно, некое, хотя бы относительное единство самого мира. Говоря огрубленно, все, что составно, — счетно, а все, что счетно, может быть выражено в числовом коде. Иногда (например, в загадках о времени, №№ 4938—4969) только по набору чисел и последовательности их введения в текст и даже без учета того, что этими числами определяется, можно с полной уверенностью найти ответ загадки. Учитывая далекоидущую дифференциацию целостного образа времени — года (времена года, сезоны, месяцы, недели, сутки, дни и ночи) и разные варианты представления года в загадках, нетрудно понять, что загадки о времени образуют один из самых распространенных и канонических типов «числового» текста со строгой «нисходящей» градацией. В этом отношении они противоположны «числовым» текстам «восходящего» типа: «один — другой — третий...» или «один — два — три». Нередки конструкции «число-

вых» текстов, соответствующие схеме «*x* (> 1) объектов при 1 объединяющем их объекте» (ср.: *Четыре брата под одной шляпой стоят.* — *Стол, ножки стола.* № 3563, ср. №№ 3551, 3553—3555, 1358—1368) или схеме «*x* объектов, но (противительность) *y* объектов» (ср.: *Два раза от матери родился, ни одного не крестился.* — *Цыпленок.* № 934, ср. №№ 971, 1013 и др. или *Дважды родился* [...] *один раз умирает.* — *Птица.* № 887 и др.). Общее же количество конкретных воплощений распределения чисел внутри загадки определяется десятками, и во многих случаях само это варьирование вполне осмысленно. Но подробнее о «числовых» текстах-загадках в другом месте.

Литература

Выготский Л. С. Собр. соч.: в 6 т. Т. 2. М., 1982.
Загадки / Изд. подг. В. В. Митрофанова. Л., 1968.
Садовников Д. Загадки русского народа. М., 1995.
Топоров В. Н. О числовых моделях в архаичных текстах // Структура текста. М., 1980.
Granet M. La pensée chinoise. Paris, 1934.

С

ИМЯ

ОБ ОДНОМ СПОСОБЕ СОХРАНЕНИЯ ТРАДИЦИИ ВО ВРЕМЕНИ: ИМЯ СОБСТВЕННОЕ В МИФОПОЭТИЧЕСКОМ АСПЕКТЕ

Многочисленные труды Д. К. Зеленина, с такой полнотой и проницательностью вскрывшие единство и многообразную дифференцированность восточнославянской народной традиции в ее материальном и духовном воплощениях [1], доставляют лучший повод для постановки вопроса, который в последние годы особенно оживленно дискутируется, а именно: каким образом осуществляется передача традиции в виде ее культурных образцов (моделей) во времени, от поколения к поколению? Насущность этой проблемы определяется как оформлением и развитием общей теории информации (особенно в тех ее разделах, для которых существен учет фактора времени), так и конкретными результатами исследования причин исключительной устойчивости во времени некоторых классов фольклорных текстов (см. работы М. Пэрри, А. Лорда, Г. С. Кирка и др., посвященные анализу эпических формул в связи с задачами мнемотехнического характера) [2].

Несомненно, что консервирующая функция свойственна и всему жанровому пространству традиции, т. е. всей совокупности жанров, организованной таким образом, что, во-первых, у каждого жанра есть своя сильная позиция, где именно он имеет преимущественные или даже исключительные права на передачу определенной, внеположенной тексту ситуации (с этим связаны особенности пространственно-временно́го приурочения жанра, его связь с ритуалом и т. п.), и что, во-вторых, все жанры в целом образуют некую систему, служащую для фиксации всех мыслимых и/или существенных для данной модели мира ситуаций. То же можно сказать и о наиболее репрезентативных образцах данной традиции — об особого рода операционных

текстах, позволяющих верифицировать «истинное» понимание культурно-исторических установлений этой традиции путем контроля над аутентичностью используемого кода (или кодов) и правилами семантической экспликации некоторых сообщений, признаваемых ключевыми.

Разумеется, это лишь наиболее очевидные способы передачи информации во времени, непосредственно связанные со структурой соответствующих текстов. В другом месте более подробно исследованы и иные способы, как более или менее очевидные, например дублирование отмеченных элементов (и их значений) в цепи явлений годового и жизненного цикла при условии их соотнесения друг с другом, так и, казалось бы, далекие от очевидности (ср. приемы указания границ данной традиции, ее объема, или введение парадоксальной ситуации, в которой обычные для этой традиции противопоставления нейтрализуются, или меняются значения самих членов этих противопоставлений, или, наконец, некоторые параметры максимально усиливают свое значение).

В этой статье рассматривается один из неявных способов обеспечения устойчивости передачи сообщения во времени. Он связан с особым видом экстенсивного использования определенных личных имен, что в данной связи не отмечалось исследователями. Он вместе с тем неотделим от своей видимой противоположности — способа сокрытия некоего значимого имени путем его табуирования, о чем так убедительно писал Д. К. Зеленин[3]. Если при табуировании некая существенная информация изымается из общего пользования и переводится в специализированную, особым образом охраняемую и оберегаемую память данного коллектива, за которую обычно несут ответственность особые, узкие конфессиональные группы, то широкое введение неких значимых для этой традиции имен, имеющих отношение к прецеденту (первособытию), положившему начало традиции, и мультиплицирование их на разных уровнях традиции (в том числе и профанических) обеспечивает ее преемственность. Конкретные, массовые бытовые и профанические ситуации соотносятся с исходным и единственным сакральным прецедентом. Тем самым первоначальная информация сохраняется в виде отдельных, традицией отработанных моделей. Для дальнейшего изложения важно иметь в виду обычные способы хранения информации через «центрирование», или «суммацию» (т. е. умение операционно редуцировать многовариантность к инварианту), и мультиплицирование (т. е. рассеяние одной и той же информации по разным элементам и уровням системы, которые в заданном отношении могут рассматриваться как аналогичные)[4]. Оба эти процесса с разных сторон апеллируют к проблеме тождества и различия, которая вполне осознанно «разыгрывается» традицией с целью актуализации ее основных ценностей (valeurs).

Проблема эта с наибольшей интенсивностью решается в связи с тем, что можно назвать главным (центральным, ядерным) текстом, который мотивирует состояние традиции ссылкой на прецедент, на то, что было «в начале», «в первый раз», «в прежние времена» с теми, кто положил начало этой традиции. В качестве такого текста часто выступает (например, у славян) так называемый «основной миф»[5]. В нем изображается конфликт между главным богом, обычно Громовержцем (Перун, Илья и т. п.), и его противником (Змеем и т. п.) из-за жены Громовержца, изменившей мужу с его противником. Жена и/или (особенно часто) ее дети, обычно семеро, подозреваемые в том, что они «чужие», наказываются, превращаются в хтонических животных (змей, червей, мышей, кротов и т. п.), насекомых, в грибы, в семена растений, из которых приготовляются хмельные или галлюциногенные напитки или же вырастают основные сельскохозяйственные культуры, отличающиеся особым плодородием. Таким образом, уничтожение детей (сыновей) связано с возможностью их ежегодно прогрессивно разрастающегося возрождения, с переходом от косного и экстенсивного, втуне лежащего богатства к динамическому и интенсивному процветанию (хаос → космос). Оно связано с идеей обилия и плодородия, вырванного (и преобразованного, «освоенного») божественным началом у дьявольского.

В предыдущих исследованиях автора этих строк было обращено внимание на появление некоторых имен в фольклорных текстах, казалось бы, не имеющих никакого отношения к одноименным мифологическим персонажам. Впрочем, уже сам факт одинаковости имени в мифопоэтической традиции всегда по-особому значим и в принципе никогда не может объясняться случайностью. В свое время А. П. Кадлубовский заметил, что при отсутствии или недостатке сведений из жизни русского святого составители житий охотно черпали соответствующий материал из житий соименных греческих святых (Д. С. Лихачев и А. М. Панченко присоединились в свое время к этому наблюдению)[6]. Подобная же перекличка между одноименными, но разновре́менными персонажами библейской истории не раз обыгрывалась Т. Манном в его романе «Иосиф и его братья». Одноиме́нность подчас встречается и как обыденное явление, и по вертикали (отец → сын и т. д., ср. также династическое именословие), и по горизонтали (случаи, когда дети одного отца носят так называемое «сквозное» именование)[7].

Исходя из такого рода одноименности иногда удается восстановить практически весь диапазон рассеяния данного имени, восходящего к мифологическому имени (и соответственно — персонажу), на разных уровнях системы и во всех составляющих традицию жанрах. Некоторые примеры такого рода уже приводились[8]. Значение их весьма велико. В частности, устраняются сомнения в том, что общая серия закономерных трансформаций объединяет Бо-

га-громовержца и Илью-пророка в змееборческом мифе (ср.: *Напусцiць на цябе сам Господь Бог, сам Илля Пророк тучу цёмну, пелену огненну и пожнецъ тя...*), Илью в ритуальных весенних песнях, где он выступает в хозяйственной функции носителя плодородия (*А святой Илья | По межам ходил, | Житушко родил: | «Зароди, боже, | Жито густое...»*; ср. здесь же: *Ходит Илья... | Сюда махне... | — Жито расте* и т. п. при: *Куда коза рогом, | Туда сено стогом...* — и дальнейших аналогиях текстов этих двух типов), Илью в заговорах от змей (Илья поражает их, в частности, молнией, громом, огнем, каменной стрелой и т. д., т. е. так же, как и в мифе), Илью Муромца в былинах (ср. его поединок с Соловьем-разбойником, Змеем и т. п.) и сказках (типа «Праз Іллюшку», в которой герой, победив Пражора, говорит: «...буду я грамовай тучай заведуваць!»), старика Илью с козой (он стреляет в нее стрелами) в текстах, представляющих собой вырожденный ритуал и тесно связанных с народными действами типа словацкого Turoň'а; Илью в сентенциях обобщающего характера («Что ж я? Что Илья, то и я»), вероятно, Илью в детском фольклоре и шуточных эпитафиях (*Говорила тебе я: | Ты не ешь грибов, Илья, | Ты не слушал, | И все кушал, | Вот и помер, как свинья,* — в контексте мифа об обращении детей в грибы), наконец, Илью, чье имя почти полностью растворено в глоссалолических восклицаниях (*Иляля, иляля! Илею, илею!* и т. п.)[9].

На месте Ильи, который сам является трансформацией образа Громовержца (ср.: *Перун*), нередко появляются персонажи с другими характерными именами. В связи с анализом выражения *заби(ва)тъ козла* и вскрываемыми в нем ритуальными истоками (ср. также мифологическую и сюжетную сочетаемость Громовержца и козла в разных традициях), с одной стороны, и — конкретно — в связи с мотивом Ильи с козой (см. выше), с другой стороны, привлекает к себе внимание еще одно выражение: *драть, как Сидорову козу*, остававшееся неясным при том, что два факта несомненны — звуковое притяжение *Сидор* и *драть* и происхождение *Сидор* из др.-греч. Ἰσίδωρος (Σίδωρος), собств. 'дар Исиды'[10]. Впрочем, этих данных, разумеется, недостаточно. Оставим пока в стороне некоторые не до конца ясные фразеологизмы типа: *Сидор да Борис об одной дрались* (о беспричинной мелкой ссоре), или: *Это Сидорова правда да Шемякин суд*, или: *На Сидора пока не одна беда пришла.* Важнее обратить внимание на некоторые другие случаи употребления имени *Сидор*. Прежде всего, в говорах известно сложное образование *Сидор-Марья* для обозначения гермафродита[11]. Традиционные представления о гермафродитизме как результате брака брата с сестрой отсылают нас к купальским образам брата и сестры Ивана и Марьи, совершивших инцест и обращенных за это в двуединый цветок *Иван-да-Марья*, и — более косвенно — к Иванушке и Аленушке из известной сказки[12]. Едва ли нужно

напоминать, что именно инцест связан с максимальным плодородием. Сказанное, вероятно, объясняет и появление Сидора и Марьи в весенних игровых песнях:

А на дворе ро́са,
А *Марьичка* боса...
А *Си́дорка* купчик,
Купи черевички... [13]

В купальских песнях брат и сестра иногда именуются по отчеству — *Карпович* и *Карповна* (вар. — *Кракович* и *Краковна* [14]), что весьма существенно [15]; при этом значение греческого источника имени *Карп* также отсылает к теме плодородия. Порознь отмеченные *Сидор* и *Карпович* соединяются в одном образе *Сидора Карповича* в прибаутках типа: *Государь ты наш Сидор Карпович, | Много ли тебе от роду лет? | — Семьдесят, бабушка, семьдесят, Пахомовна! | — Государь ты наш Сидор Карпович, | Когда ты умирать будешь? | — В среду, бабушка, в среду, Пахомовна! | — Государь ты наш Сидор Карпович, | Когда же тебя хоронить будут? | — В пятницу, бабушка, в пятницу, Пахомовна!..* и т. д. с дальнейшими мотивами семерых детей, битья в сковороду на похоронах, поминальных блинов, хождения по миру с палочкой [16]. Эти характеристики *Сидора Карповича* актуализируют поиски в двух направлениях: *Сидор Карпович* как вырожденный образ Громовержца-оплодотворителя (70 лет, семеро детей, табуированный четверг между средой и пятницей: четверг — день Громовержца, ср.: *после дождичка в четверг* и т. д.) и как травестированный в человека образ козла (семеро детей Сидоровой козы, т. е., видимо, жены *Сидора Карповича* [17], смерть и похороны его около четверга, т. е. в день, когда совершалось жертвоприношение козла Громовержцу, и т. п.). Учитывая все ранее сказанное, правдоподобно допустить, что за образом *Сидора Карповича* скрывается единый комплекс деда (< Громовержца) и козла [18], так или иначе связанный с темой плодородия и со своим дальним источником — основным мифом. С рассмотренными случаями совершенно бесспорно связаны употребления имени *Сидор* (*Карп* и др.) в таких обобщающе-неопределенных значениях, как *Иванов, Петров, Сидоров* (формула) или *Сидор, Карп*, ср.: «Кто, говорю, купил, кто? — Кому ни продано... Сидору ли, Карпу ли, не все ли равно?» (*Мельников-Печерский П. И.* «На горах»); «Ба! Да я узнаю эти черты... в них уже нет ничего египетского. Белый, низкий лоб, выдающиеся скулы, нос короткий и прямой... а на голове шапка волос... Да это ты, Карп, Сидор, Семен, ярославский, рязанский мужичок, соотчич мой, русская косточка!» (*Тургенев И. С.* «Сфинкс»); или даже: «Наше вам почтение, Матрена Карповна, Акулина Антипьевна, Афросинья Панкратьевна, — все имена, никогда не удостаиваемые чести принадлежать ка-

кой-нибудь романической героине» (*Кокорев И. Т.* — Очерки Москвы сороковых годов, «Кухарка»).

Сама возможность кодирования Громовержца и так или иначе связанных с ним генетически персонажей с помощью не одного, а целого ряда имен (Перун, Илья, Сидор, Карп, Семен и т. п.) весьма существенна с точки зрения обеспечения устойчивости этой информации. То же средство используется и при обозначении женского партнера Громовержца — его жены (и ее позднейших трансформаций).

От *Матрены Карповны* — естественный переход к именам, обозначающим женский персонаж основного мифа. Здесь можно не останавливаться на таких именах, как *Матрена*, *Марена*, *Морена*, *Макрина*, *Марина*, *Мария*, *Мара* и т. п.[19] или даже *Маланья*[20], поскольку о них говорилось в других работах. Достаточно остановиться на имени *П*(*а*)*расковья* (*Параскева*). В русском фольклоре хорошо известны веснянки типа:

Ты пчелынька,
Пчелка ярая
Ты вылети зá море,
Ты вынеси ключики,
Клюшки золотые.
Ты замкни зимоньку,
Зимоньку студеную.
Отомкни летечко,
Летечко теплое,
Летечко теплое,
Лето хлебородное.
(ПКП, № 422)

В той же схеме вместо пчелы могут выступать жаворонок, кулик, галушка-ключница и сама весна. Особенно интересно, что в этом же месте схемы появляется и Мати Пречистая:

Сама М а т и П р е ч и с т а я
На улицу выходила…
Ключи выносила,
Да зиму замыкала…
Да зиму замыкала,
А лето отмыкала…
Ой, дай, Боже, лето,
Зароди, Боже, жито…
Прасковьюшка мала,
Стоя жито жала…
(ПКП, № 424)

Сочетание в одном тексте *Мат*(*ер*)*и Пречистой* (в начале) и *Прасковьюшки* (в конце), как и ряд других фактов, позволяют сделать предположение, что в прототипе подобных веснянок эти два образа могли сводиться к одному. Относительно последнего можно строить ряд догадок, в частности, на основании того до сих пор обычно игнорируемого факта, что *Парасковья* довольно постоянно выступает в тексте вьюнишных песен, исполняемых весной специально для молодоженов. Ср.: *С молодой своей женой* | *Да с П р а с к о в ь е й молодой.* | *Вьюнец молодец,* | *Вьюница, эй, молодая* (ПКП, № 481) или: *Спит вьюнец-молодец* | *Со вьюницей со своей,* | *Со вьюницей со своей,* | *Со П р а с к о в ь е й госпожой.* | *Ты поди-тка буди* | *Свою молоду жену,* | *П а р а с к о в ь ю госпожу,* | *Дочь Ивановну* (ПКП, № 485) и т. д. Если

учесть обычное продолжение подобных песен (*...Я кросéница дотыкала... | Я ткала, я пряла. | Я шелком шила | И по золоту ходила...*), становится весьма правдоподобным предположение, что за образом Прасковьи, адресата данной вьюнишной песни, так или иначе соотносимого с Мати Пречистой, вырисовывается *Параскева Пятница,* которая на Севере Руси конкурировала с Богоматерью, отчасти дублируя ее (ср., например, известные иконы, где на одной стороне изображалась Богоматерь, а на другой Параскева). Вместе с тем в других работах была установлена несомненная генетическая преемственность Параскевы Пятницы и языческой Мокоши (ср. мотивы рóдов, плодородия, ключей, воды, прядения и т. п.). Гипотетично, но вполне правдоподобно восстановление мотива супружеских отношений Мокоши и Громовержца (Перуна) и наказания ее мужем[21]. Таким образом, традиция выстраивает два ряда: первый — *Прасковья* (молодая женщина, только что вышедшая замуж, объект вьюнишных песен или даже ритуала свадьбы — случай невесты) — *Параскева Пятница*, где *Прасковья* — имя женского персонажа, выступающего в последнем звене той традиции, которая начата *Параскевой Пятницей*; второй — *Мокошь* — *Богородица* — *Параскева Пятница,* где старые языческие ценности соотносятся и частично ассимилируются новым христианским персонажам[22]. Оба эти ряда перекрещиваются и создают ту сеть отношений, которая позволяет любое конкретное событие на эмпирическом уровне развертывания традиции сразу же соотнести с прецедентом, имеющим сакральную ценность образца (модели) по преимуществу. Подобно тому как основной праздник (ритуал) разворачивается в наиболее сакральном месте (некий центр вселенной) и в наиболее сакральное время (например, на стыке Старого и Нового года, когда Хаос вступал в решающий поединок с Космосом), которые (т. е. место и время) прообразуют как первоначальную ситуацию, актуализируя связи с ней эмпирического настоящего, так и выбор того же имени, что было у мифологического персонажа эпохи творения, восстанавливая тем самым для рядового члена коллектива номенклатурную и ипостасную[23] преемственность внутри данной традиции и обеспечивая трансляцию культурных моделей по временнóй цепи с наименьшими потерями.

Примечания

[1] В данном случае речь идет об установлении более конкретных отнесений данного явления и/или его мотивировок (содержательных, функциональных, хронотопических и т. п.), чем те, которые принимались раньше. В этом смысле особенно характерны работы Д. К. Зеленина, посвященные культу «заложных» покойников, русалок, обычаю «греть покойников», древнерусской братчине и т. п.

[2] В более общем плане см.: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Инвариант и трансформация в мифологических и фольклорных текстах. — В кн.: Типологические исследования по фольклору. М., 1975, с. 44—76.

[3] См.: *Зеленин Д. К.* Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. — Сб. МАЭ, т. IX. Л., 1930. Ср. *Frazer J. G.* The Golden Bough, III. London, 1922, § 1, Personal Names Tabooed, p. 318—334; *Havers W.* Neuere Literatur zum Sprachtabu. Wien, 1946; *Якобсон Р.* Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии. — Труды VII МКАЭН, М., 1970, т. 5.

[4] Ср. идею Ж. Дюмезиля (и С. Викандера), согласно которой данный мифологический персонаж, входящий в сюжет основной ситуации, отражается на разных уровнях системы в виде аллоперсонажей, соответственно изменяя функции по шкале, определяемой некими общими принципами.

[5] См. о нем: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

[6] *Лихачев Д. С., Панченко А. М.* Смеховой мир Древней Руси. Л., 1976. Ср. также связь человека с одноименным ему святым угодником-покровителем.

[7] Ср. эффектные примеры из кн.: *Никонов В. А.* Имя и общество. М., 1974, с. 12—13: «У Наумки дети Ивашко 17 лет, Ивашко же 15 лет, Ивашко же 11 лет» или: «у Первушки Тихонова дети Ивашко, да Ивашко ж, да Ивашко, да Ивашко ж». Ср.: *Иваны* как обозначение всего русского парода и *Иван* как обозначение любого русского как в сказках, так и в анекдотах, присловьях, поношениях, ругательствах, неприличностях и т. п.

[8] См.: *Топоров В. Н.* К проблеме жанров в фольклоре. — В кн.: Матер. Всесоюзн. симпозиума по вторичным моделирующим системам, I (5), Тарту, 1974, с. 14—15; *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

[9] Ср. также: *Ильин день, ильинский бык, ильинские кости* и т. д.

[10] Показательно, что в греко-римском искусстве Исида изображалась сходно с Герой, женой Громовержца, а в дальнейшем некоторые ее черты были перенесены на Богоматерь (Исида с Гором на руках как прототип Богородицы с младенцем Иисусом), не говоря уже о том, что Исида, владычица земли, связывалась со змеей, колосьями, лотосом, рогом изобилия, мистериями типа элевсинских. Вообще если в мифе об Осирисе и Исиде видеть трансформацию основного мифа (к чему есть основания), то она оказывается связанной с радикальным изменением характеристик персонажей и «перевернутостью» отношений.

[11] Ср. также: *си́доры*, т. е., видимо, *Си́дор* и *Сидо́ра* (где *Сидо́ра-Марья* из *Сидор-Марья*), или *си́доры* 'коблы'.

[12] Сама эта сказка, сохраняющая очевидную связь с ритуалом (ср.: *Огни горят горючие, | Котлы кипят кипучие, | Точат ножи булатные, | Хотят козла зарезати*), подчеркивает мотив замышляемого убийства козла (ср.: *заби(ва)тъ козла* и *драть козу*). Существенно, что заклание козла не состоялось, смерть оказалась мнимой, как и в обрядах убийства козы, за которым следует ее оживление. Не менее важен мотив травестийности: козел — не что иное, как превращенный Иванушка. Ср. также связь козла с мотивом плодородия. Тема брата и сестры в связи с козлом появляется в сказке «Козел хочет съесть брата и сестру» (см.: *Зеленин Д. К.* Великорусские сказки Вятской губ. Пг., 1915, с. 53—54). В народных представлениях козел — инцесту-

озное животное. — Особо надо отметить мотив забивания-зарезания козла и соответствующие обряды. — О чешских и словацких обрядах, связанных с закланием козла дедом, писал в свое время П. Г. Богатырев. Ср. также *Топоров В. Н.* Русск. *заби(ва)ть козла* // Studia linguistica Vasilii filio Issatschenko... Lisse, 1978, 425—433.

[13] См.: Поэзия крестьянских праздников / Сост. И. И. Земцовский. Л., 1970, № 452 (далее: ПКП).

[14] О польском Краке как трансформации Громовержца см. в ряде работ В. В. Иванова и В. Н. Топорова (см., напр.: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей, с. 175 и др.).

[15] Ср. в песнях масленичного цикла — *Анастасья Карповна* (ср. исконное значение имени *Анастасия* и связь одноименной святой с Параскевой, см. ниже) и *Иван Карпович*, о которых также говорится: *Спасибо, Бог стерег, Что с сестрою спать не лег* (ПКП, № 340, ср. № 678).

[16] *Афанасьев*, № 533; *Шейн*, I, 1, № 1010.

[17] Не из-за нее ли *Сидор да Борис (об одной) дрались*, подобно Громовержцу и его противнику, вступившим в поединок из-за измены жены Громовержца?

[18] *Помяни, господи, Сидора да Макара...* в сильно вырожденной сказке (*Афанасьев*, № 17, запись П. И. Якушина) может иметь в виду того же *Сидора* (и козла, козу; ср. *Макар* и *телята*), ср. в этом же тексте *Козельск, волкóв* и т. п.; к *Макар* ср. *Makaria* 'страна блаженства и смерти'. См.: *Фрейденберг О. М.* К семантике фольклорных собственных имен *Makkus* и *Maria*. — Языкознание, 1936, т. 2, с. 3—20. Ср. также *Топоров В. Н.* Др.-греч. Μάχαρ : μαχάριος (marginalia к статьям о маке и вызывании дождя) // Balcano-Balto-Slavica. Симпозиум по структуре текста. Предварительные материалы и тезисы. М., 1979, 39—46. *Он же*. Из индоевропейской этимологии. II (1—3), 2. Др.-греч. Μάχαρ, μαχάριος и др. // Этимология 1980. М., 1982, 142—149 (см. перепечатку в т. II настоящего издания).

[19] Характерна связь Ильи и Марии (Марины) в ряде текстов. Ср. сербскую песню, в которой вместе выступают *Громовит Илиjа* и *огњена Мариjа,* или болгарскую песню, где наряду со святыми Ильей и Георгием появляется их сестра *Огняна Мария.* В ряде мест (в частности, в России) Илью и Марию почитают в близкие друг другу по времени дни. Наконец, различение *Ильи Мокрого* и *Ильи Сухого* соотносимо с двумя Мариями-Маринами, одна из которых мокрая (*Святая Макрина*), а другая — огненная. См.: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей, с. 198—199.

[20] Ср. сказку о царе Огне и царице *Маланьице* (*Маланье, молнии*): *Афанасьев*, № 164. Похоже, что и *Маланьина свадьба* — трансформация иерогамии Громовержца и его жены.

[21] Между прочим, и мотив противника (включая его обозначение, имя) в основном мифе так или иначе фиксируется в традиции. Ср.: *Сиди, сиди, Яша, под ореховым кустом...* и т. д. (в связи с выбором невесты и свадьбой: *Испекли мы каравай...*) при варианте: *Ящур, Ящер* и т. п. Другой пример — так называемый «чичер, ячер» (ср.: «Но вдруг один из играющих поднял нос и понюхал воздух. — Кто это? — спросил он. Поднялись носы и других игроков. Потом все подозрительно посмотрели на Хорька. — Ей-богу, братцы, не я... — Чичер!.. провозгласил Гороблагодатский. Человек десять вцепились Хорьку в волоса, а один из них запел: Чичер,

я ч е р, собирайтесь на вечер; кто не был на пиру, тому волосы деру» (*Помяловский Н. Г.* «Очерки бурсы»). Характерный признак Змея, противника Громовержца, именно з л о в о н и е, распространяемое им. Ср. др.-греч. Πύθων 'Пифон' при πύθω 'подвергать тлению', 'гноить' (в пассиве — 'гнить', 'тлеть', 'смердеть'), ср. мотивировку в гимне «К Аполлону Пифийскому» (370—374). — Ср. *Топоров В. Н.* Πύθων, *Áhi Budhnyà*, *Бадњак* и др. // Этимология 1974. М., 1976, 13—15 (см. перепечатку в т. II. настоящего издания)

[22] При этом образ Параскевы Пятницы может пониматься как результат известного компромисса (усреднения) двух других, несоединимых в данной традиции образов.

[23] В ряде случаев захватывается и уровень сакрально значимых предметов, приобретающих имена. В этом смысле название так называемого *мирского снопа* — *именинник* или обряд *именины овина* (о них см.: *Zelenin D. K.* Russische (Ostslavische) Volkskunde. Berlin — Leipzig, 1927, SS. 41, 48) косвенно указывают именно на такую ситуацию. Впрочем, имеются и более непосредственные свидетельства того же.

ИЗ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ОНОМАТОЛОГИИ

Имя собственное (nomen proprium) свойственно только человеку и функционирует только в человеческом обществе. Его первичная форма — слово, т. е. произнесенное и слышимое, рассчитанное на то, чтобы быть услышанным (и.-евр. *k’leu- : *k’lou- : *k’lū̆-). Его «сильная» позиция — оклик (и лишь вторично называние), окликание и как результат окликнутость, требующая отклика, т. е. диалог, хотя бы ядро его, что уже предполагает минимум двух участников или двух групп их (особый случай, когда диалог ведется между Ego 1 и Ego 2, сводящимися к одному единому Ego).

Все это, собственно, и делает имя проблемой культурной антропологии. Нигде более имени в понимаемом здесь смысле нет, хотя человек с его стремлением к очеловечению мира живых существ и мира вещей склонен именовать и то, из чего состоят эти миры, уподобляясь ребенку, играющему с куклами, игрушками, изображающими животных, склонному к включению их в свой собственный мир и тем не менее осознающему, что это — игра и все это — «понарошку».

Обращаясь к архаичным и наиболее «примитивным» ономастическим традициям, к фольклорным, религиозным, художественно-литературным, философским текстам, одним словом, ко всем источникам, где присутствует установка на «свободную» игру с именем и тем более на открытие его семантической мотивировки, не трудно заметить разницу в деталях и, более того, в самом статусе имени, в эволюции этого статуса, в самой степени «именности». Интерес к этим вопросам равно (хотя и по-разному) питает и народное сознание, «психею» и поиски исследователей. Не случайно, что попытки определить исходный смысл, лежащий в основе слова, обозначающего имя, семантическую мотивировку его обозначения, т. е. его внутреннюю форму, так обильны в разных традициях, каждая из которых своими средствами пытает-

ся реконструировать исходную форму и исходный смысл слова «имя». Реконструкция в качестве древнего обозначения имени формы и.-свр. **en(o)mn̥-/-men-*, с которой, очевидно, связаны не только урал. **nime* 'имя' (ностр. *nimi*), но и, вероятно, сем.-хамитск. **nb-* < **nm-* (ср. аккад. *nb'* 'называть', 'звать по имени', араб. *nb'* 'объявлять', 'сообщать' /новость/, семитское обозначение пророка — *nabī(')*, см. Иллич-Свитыч 1976, 82—83), в обеих гипотезах относительно этимологии слова отсылает к некоей тайне, скрытой внутри и открывающейся только визионеру, пророку, являющему в слове то, что до того пребывало в сокрытии. В этом контексте имя в своей тайне превышает способности «среднего» человека, находящегося вне пространства, в котором можно уразуметь эту тайну имени и имени и именословия. Это и объясняет смысл установки на номинализм, на стены, хранящие тайный смысл, который сам, однако, взыскует творческого духа. «У нас нет Акрополя, — писал в начале 20-х Мандельштам. — Наша культура до сих пор блуждает и не находит своих стен. Зато каждое слово словаря Даля есть орешек Акрополя, маленький Кремль, крылатая крепость номинализма, оснащенная эллинским духом на неутомимую борьбу с бесформенной стихией, небытием, отовсюду угрожающим нашей истории».

Из чего, говоря в общем, рождается само явление имени, смыслы, связываемые с ним? Из чего возникает смысл конкретного имени, как и таковой же слов? Из встречи двух исходных хаосов — возможностей человека, который не может еще быть обозначен как вполне homo loquens, но уже homo faber, и возможностей звукопроизводства — состава фонических элементов и умения выстраивать фонические последовательности. Оба этих «хаоса», впрочем, уже не вполне самодостаточных, нуждаются во взаимной встрече и установлении хоть какой-то связи, соотнесенности, почти случайной поначалу, друг с другом, иначе говоря, в языке, который еще слишком хаотичен и коэффициент полезной деятельности которого ничтожно мал. Только через бесконечное число повторений, почти беспоследственных опытов смутно начинают вырисовываться какие-то закономерности. Каждое «слово» на этой стадии — своего рода имя, оправданное лишь тем, что оно сигнал, предполагающий приглашение к общению. Оно как некий случайный предмет, с помощью которого можно осуществить нужное действие: если оно не подойдет, его отбрасывают, если подойдет — включат в оборот и запомнят, для чего оно нужно, — первый шаг к формированию знака и, следовательно, смысла. На этом рубеже и возникает соблазн понимания знака как произвольного, не мотивированного некиими иными факторами образования.

Дальнейший ход развития можно было бы понимать как процесс своего рода бифуркации — с одной стороны, нечто оплотняется в слово, в апеллятив, с другой, из общей массы выкристаллизовывается имя собст-

в е н н о е. В первом случае смысл на виду, во втором он как бы уходит во тьму, в тайну, которые как раз и хранят презумпцию осмысленности и надежду на ее реализацию — на открытие скрытого смысла. Сказанное дает некоторые основания думать, что само понятие «имени» для определенного периода развития языка и самой категории «именности» отличалось расплывчатостью, сохраняющейся и на современном этапе при том, что само имя собственное неотделимо ни от естественного, ни от формализованных языков логики и науки, где оно может даже расширять сферу своего употребления.

При рассмотрении вопроса о происхождении имени собственного необходимо учитывать и более широкий контекст, включающий обозначение *Я* (*ego*), сама форма обозначения которого **e-gh'-om* как локуса, где находится говорящий («вот-здешнесть»), в ходе эволюции стала обозначением и говорящего о самом себе (связь локуса, субъекта говорения и голоса). По сути дела, преимущество выделения самого себя, связанное с формированием и «перволичности» и своего рода «пред-имени», заготовки для него, сводилось на нет тем существенном недостатком, что все говорящие о себе оказывались носителями одного и того же пред-имени, что и определило тупиковый путь в формировании имени на этой основе. И тем не менее, когда спрашивают, кто там (за дверью), отвечают сначала: *Я* и лишь потом, если этого *Я* недостаточно, *Иванов, Петров, Сидоров*. Подлинный путь к имени был найден в ином пространстве с применением иной же технологии, если только не считать, что любое слово первоначально и было именем по преимуществу, импровизацией его. Собственно говоря, эта ситуация постоянно обнаруживает себя и в настоящее время. Под-пространства имени и слова-не имени (или уже или пока не имени) текучи и/или осмотически связаны, и сама граница между ними подвижна и до известной степени условна. Это не исключает, что в конкретных случаях имя собственное и апеллятивы выступают в абсолютном статусе каждое, но для понимания ключевых проблем ономатологии важнее, что существует градация, к о л и ч е с т в е н н а я м е р а свойства быть nomen proprium; имя может быть более или менее «собственным», а сама степени «собственности» определяется мерой простоты-сложности языковых и культурных мотиваций и экстенсивности-интенсивности данного конкретного имени.

Анализ ряда архаичных текстов в последние полвека с новой силой выдвигает проблему границы между именем собственным и апеллятивом. Что, где и когда вед. *agní-*, огонь или Агни, бог огня; *sū́rya-*, солнце или имя бога солнца; *mitrá-*, друг, дружба или имя соответствующего божества; *uṣás-*, заря или богиня зари; *tváṣṭar-*, творец или божество-мироздатель и т. п. От решения этих вопросов многое зависит в толковании источников. Отчасти сход-

ные проблемы возникают и в связи с обозначением определенных классов и групп коллективных богов. Грань между именем собственным и апеллятивом в таких ситуациях существенно зависит от того, что́ для данного типа сознания и общественной структуры важнее, — личная идентификация или коллективная, что является исходным, какова ориентация — от личного к коллективному или наоборот, имя или «именство».

В этом круге проблем возникает еще один вопрос — о соотношении двух тенденций в имянаречении — к разнообразию имен в пределах данной семьи, рода, племени (иногда и социумов), т. е. к дифференциации, или к возможно последовательному проведению уеднообразения, к суммации-объединению, — а следовательно, и о роли имен, точнее, двух основных ономатологических стратегий в формировании традиции, одна из которых играет на разнообразии, другая на тождестве (ср. многочисленных, на века растянувшихся Людовиков во Франции, Карлов в Швеции, Эдуардов в Англии и т. п.). При этом разнообразие может в ряде традиций реализоваться в рамках отдельной человеческой жизни при переходе из одной возрастной группы в другую или же наречением новорожденного сразу многими и разными именами. Установка на однообразие-тождество обнаруживает себя в использовании одного и того же имени, которым нарекается при рождении старший (чаще всего) сын в длинной череде поколений.

В условиях прошлой патриархальной России, когда понятие рода оставалось вполне реальным и операционным, а связи семейств, этот род составляющих, живыми и весьма актуальными, несомненно, возникали трудности в информации, связанной с идентификацией носителей данного имени, но, похоже, это никого особенно не смущало, и выход легко находили, характеризуя первого сына эпитетом *старший*, а последнего — *младший* или *меньшой*: все остальные различались по гоголевскому принципу «как-то уж так», сами по себе. Суть была не в том, чтобы различать каждого сына (условно — Ивана), а в удовлетворении отца (тоже скорее всего Ивана) и матери этой семейной коллекцией одноименных сыновей, которая столь наглядно демонстрирует мощь «иванства», «толстого древа рода», как сказали бы американские индейцы, или Ивана как «мирового человека» в понимании В. Айрапетяна, или, наконец, Ивана как puruṣa'и для мира людей, во всяком случае, как представителя всего «русского» начала (ср. *русский Иван*).

Припоминая сказочный мотив «семи Симеонов», «семи Иванов» и реальные факты, почерпнутые В. А. Никоновым в загсах о семьях, где все семеро сыновей носили имя Иван, а также учитывая роль числовой константы «семь» как образа полноты-завершенности, идеальной целостности, можно теоретически реконструировать следующую схему:

Иван

↓

Иван	Иван	Иван	Иван	Иван	Иван	Иван
Иван	Иван	Иван	Иван	Иван	Иван	Иван
Иван	Иван	Иван	Иван	Иван	Иван	Иван
Иван	Иван	Иван	Иван	Иван	Иван	Иван
Иван	Иван	Иван	Иван	Иван	Иван	Иван
Иван	Иван	Иван	Иван	Иван	Иван	Иван
Иван	Иван	Иван	Иван	Иван	Иван	Иван

Если каждый из этих 49 Иванов родит по семь же Иванов, то мужская часть рода, обнимающая всех от Ивана-деда (условно родоначальника) до его внуков, будет насчитывать 393 (1 & 49 & 343 [49 × 7]) Ивана, т. е. все «иванство», появившееся на свет примерно за три четверти века.

Примеры, заимствованные из многих и разнообразных источников, свидетельствуют, что в определенной традиции и с известной долей идеализации все мы в той или иной степени Иваны, или Ивановичи, или Иваны Ивановичи (ср. собирательный образ «Ивановичей-ивановичей»). Иногда подыскиваются к объяснению этого «национального» имени и соответствующие аргументы («Блаженная Мария Ивановна была родом Тамбовская... Настоящее отчество было Захаровна, а не Ивановна. Мы спрашивали, почему же она Ивановной называется. Ответила: Это мы все блаженные Ивановны по Иоанну Предтече. Так же Наталия Дмитровна называлась Натальей Ивановной». — *Монахиня Серафима* [Булгакова]. Из «Дивеевских преданий», о разгроме обители).

Вообще подвижность имени в русской народной традиции и манипуляции, производимые над ним, носили более широкий характер, чем это обычно представляется. Кое-что из «именных» игр совершалось и из самодурства, «смеха ради» и нередко тяжело отзывалось на носителях «невинных забав» отцов. Щедрин, жизненно связанный с одним из глухих углов Пошехонья, не раз обращался к теме подобных «игр» в «Пошехонской старине»:

> Отец их, Захар Капитоныч Урванцов, один из беднейших помещиков нашего края, принадлежал, подобно Перхунову, к числу «проказников» [...] Двоих близнецов-сыновей, которых оставила ему жена (она умерла родами), он назвал Захарами, а когда они пришли в возраст, то определил их юнкерами в один и тот же полк. Мало того, умирая, оставил завещание, которым поделил между сыновьями имение (оно было, по не-

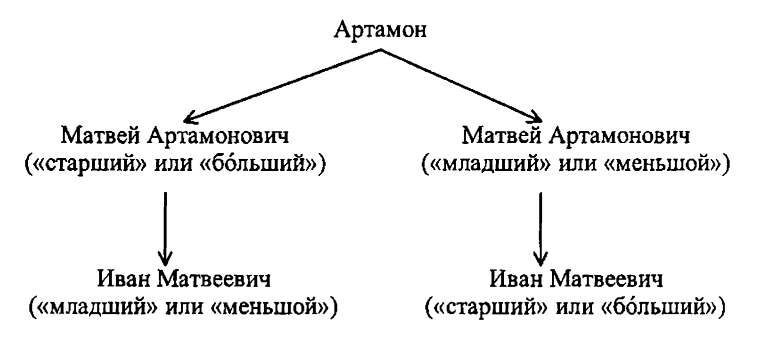
счастью, благоприобретенное) самым возмутительным образом. Господский дом разделил надвое с таким расчетом, что одному брату достались так называемые парадные комнаты, а другому — жилье; двадцать три крестьянских двора распределил через двор: один двор одному брату, другой, рядом с первым, другому и т. д. И что всего обиднее, о двадцать третьем дворе ничего не упомянул.

Результат этих проказ сказался, прежде всего, в бесконечной ненависти, которую дети питали к отцу, а по смерти его, опутанные устроенною им кутерьмою, перенесли друг на друга. Оба назывались З а х а р а м и З а х а р о в и ч а м и; оба одновременно вышли в отставку в о д н о м и т о м ж е поручичьем чине и носили о д и н и т о т ж е мундир; оба не могли определить границ своих владений [...] К довершению всего, как это часто бывает между близнецами, братья д о т а к о й с т е п е н и б ы л и с х о ж и н а р у ж н о с т ь ю, что не только соседи, но и домочадцы не могли отличить их друг от друга (Пошех. стар., гл. XXX).

Такие «забавы» чаще всего проделывались с близнецами. Вот еще одна история о других «пошехонских» Ромуле и Реме:

По странному капризу она (мать. — *В. Т.*) дала при рождении своим детям (мальчикам-близнецам. — *В. Т.*) п о ч т и о д н о з в у ч н ы е имена. Первого, увидевшего свет, назвала М и х а и л о м, второго — М и с а и л о м. А в уменьшительном кликала их: М и ш а́ н к а и М и с а́ н к а [...] (там же).

Но вот другой пример, почерпнутой из совсем другого «ономатетического» круга. Речь идет о роде Муравьевых, людей занимавших высокое положение, культурных и вполне серьезных, чтобы играть в «именные» игры. Но вот фрагмент родословного древа одной из ветвей Муравьевых, начиная с Артамона («Артамоновичем» был и Никита Артамонович Муравьев, отец известного писателя 2-й полов. XVIII в. Михаила Никитича Муравьева).



Самое интересное, что Михаил Никитич Муравьев в регулярно посылаемых письмах к отцу отнюдь не всегда сопровождает упоминание имен своих

дядьев и двоюродных племянников определением «старший» или «младший». Нужно думать, что в таких «неопределенных» случаях Никита Артамонович всегда точно идентифицировал, когда и о ком шла речь. Следует заметить, что во многих семьях и даже в целом роде именослов был жестко ограниченным и воспроизводился с известными вариациями в нескольких поколениях.

Так, между почти абсолютной нон-конвенциональностью, произвольностью, свободой выбора — вплоть до импровизации, с одной стороны, и предельной конвенциональностью, подчинением образцу и правилу, с другой, между установкой на дифференциацию и особность и установкой на общее и коллективное, между притягиванием и отталкиванием протекает жизнь имени в антропосфере. Но в принципе имени дана «власть ключей»: без нее — если говорить о высоком метафизическом плане — нет пути ни к «лицу», ни к «бытию». Безыменность в известном смысле и в своем роде «волчий билет» на выписку из антропосферы и угроза бытийственности самого́ безымянного, нашим попыткам добраться до сути, по крайней мере в номиналистической перспективе, где имя не только обозначение внутрилежащего, тайны, но и внутрь-идение к ней — и.-евр. **en(o)-mn̥-*.

Это «внутрь-идение» — вхождение в хаос бессмыслицы, лишь очень постепенно и отнюдь не сразу начинающее открывать-об-наруживать (ср. оппозицию внутреннее—внешнее) самые общие и еще довольно смутные очертания тайны, хранимой именем, но уже и достижение этого рубежа значит очень многое: это хорошо, потому что это есть, и это есть, потому что оно хорошо. Не случайно Господь Ветхого Завета в связи с Творением так настойчиво подчеркивает связь того, что стоит за этими словами (ср. Быт. 2, 18; Второзак. 6, 24, 10, 13; а также Притчи 18, 5 и др.), и недаром и.-евр. **es-* 'есть-быть' неотделимо от **es(u)-* 'хорошо': бытие как при-сутствие (прибавление к сути) — в своем пределе — как раз и означает присущность бытию блага, а благу — бытия.

И здесь — в заключение — о двух основных стратегиях имянаречения. Одна из них — открытие проницанием мудрости или вдохновенно-пророческим угадыванием тайны имени новорожденного ребенка при всматривании в него. Другая — волевое наречение именем, у которого (наречения) есть свои резоны, свои «за» и «против». В первом случае — открытие: об-наружение, во втором, полагание имени (и.-евр. **en(o)-mn̥* & **dhē-*) внешним имянарицателем нарицаемому именем. Когда человек умирает (перестает быть, присутствовать), как свидетельствует один диагностически очень важный древнеиндийский текст, родственники (*jñātayaḥ*), сидящие вокруг смертельно больного, спрашивают его: «Узнаёшь ты меня? Узнаёшь ты меня?» (*jānasi mām jānasi mām*). Из контекста, не говоря уж о

других аргументах, ясна связь в самих своих истоках родства-происхождения и знания (узнания)-открытия (и.-евр. *g'en-). Можно высказать предположение, что существовал и симметричный обряд при рождении ребенка, при котором также собирались родственники и пытались у этого новопоявившегося родственника узнать его пока пребывающее в тайне имя. Уходит ли человек из жизни или приходит, но родственники присутствуют. Когда умирающий не узнаёт их, он как бы выписывается из родственного круга, что равносильно и потере родства и потере жизни. Когда человек появляется на свет, те же самые родственники пытаются узнать, в родстве ли с ними родившийся, который как бы томится страхом, узнают ли его и включат ли его в свой родственный круг или нет. Не аналогично ли этому, пусть несколько ироническое, описание ситуации: «Стоны роженицы смолкли. Наступила тишина. Наконец дверь открылась, появилась повивальная бабка с младенцем и поднесла его к отцу. Тот долго вглядывался в лицо младенца... "Гаврюшка, как есть Гаврюшка", — задумчиво произнес он». Это и есть узнавание (*jñā-*) родства (*jñā-*) в русском варианте (нередко через предварительное установление «похожести»).

Первая стратегия исходит из того, что имя уже есть, ибо оно от века существует, и его нужно только открыть-узнать. Вторая стратегия строит свой расчет на установлении имени, полагании его. Разница между обеими стратегиями в коренном вопросе — что есть имя, субъект ли, который содержит в себе и свой и только ему присущий предикат — именствует (как подлинная форма бытия, цветение его), или объект, приложение внешней силы, хотя и «тетического» характера. Не случайно, что и мотивы выбора имени при наречении весьма различные — от следования традиции до полного произвола, когда как раз и происходит «порча имен». Но об этом — в другой раз.

ИМЯ КАК ФАКТОР КУЛЬТУРЫ

(на злобу дня)

1. Во всех сферах духовной жизни человека — религиозной, провиденциально-профетической, спекулятивно-философской, художественно-эстетической, социально-общественной — роль имени не только велика, но по-особому отмечена, и то, что поддается учету и пересказу, образует лишь поверхностный слой той тайны, которая связана с именем. Но даже прикосновение к этому слою намекает и на глубину этой тайны, и на ту силу, которая от нее неотделима.

Мифы творения, если не первая, то одна из ранних версий объяснения имени через соотнесение его с моментом его появления. Действительно, имя в подобных мифах вводится не произвольно, не в начале (если не считать сильно философизированных и довольно поздних случаев, как, например, «В начале было Слово...»), но лишь на некоем определенном этапе творения, и эта связь рождения имени со всем контекстом творения, конечно, неслучайна. Можно напомнить, что чаще всего творение начинается с преобразования хаоса, понимаемого как максимум энтропии — будь то результат всеобщего смешения и возникающей из этого «сверх-запутанности» или, напротив, абсолютного зияния, пустоты универсальной лишенности, — и демиург или «расчищает» этот хаос (в первом случае) или «заполняет» его (во втором случае). Опуская детали, нужно подчеркнуть главное: стрела творящей энергии идет не из той точки, где находится человек, — тот, ради которого совершается творение, но извне, снаружи, сверху. Сначала упорядочиваются стихии и создаются основные параметры-принципы космологического устройства — твердь и хлябь, верх и низ, свет и тьма, форма и аморфность («безвидность») и т. п. Каждый шаг творения приближает к центру — к тому, что внутри его и

кто должен будет осознать все происшедшее и в том числе самого себя. Когда это интенсивное движение принесло уже результаты, созданы вселенские зоны, определился природно-материальный состав все более и более оплотняющегося мира, наконец, когда появился человек и первые социальные институции, демиург, перед тем как предоставить человека самому себе, совершает ономатетический акт — нарекает именем всё, что создано до сих пор, и всё, что образует состав мира. С этого времени, собственно, кончается космология, монопольное господство природно-материального, и начинается «семиология», жизнь в знаке как первая ступень «пневматологии», жизни в духе.

2. Суть этого ономатетического акта в том, что весь материальный состав мира оказался как бы знаково продублированным: имя удвоило и усилило его, обозначив в каждой вещи некое внутреннее место, предназначенное для помещения в нем образа этой вещи. Появление имени вещи означает, что теперь она имеет не только свой объем, но и свое значение-смысл, которое хотя и связано с вещью, в идеале не ею определяется, а тем именем, которое вторично (на эмпирическом уровне, по крайней мере) по отношению к вещи. В этих условиях открываются два противоположных направления — или превратить каждое имя в абсолютно условный, произвольный индекс, или, напротив, посеять в этом имени семена смысла, в потенции тяготеющего к статусу символа, т. е. такого знака высшей энергии, который не просто сигнализирует о явлении, но сам обнаруживает себя как это явление, как своего рода эпифания, прорыв феноменального слоя силою иной природы. В этих условиях и обнаруживается присутствие того идеального бытийственного смысла, который дается только в предельных ситуациях и не может быть выведен из суммы эмпирических частных смыслов, сколь много их ни было бы. Каждое наименование — слово, и каждое слово в своем истоке и в своем максимуме — имя. Самим фактом наименования, «имянаречия» Демиург оказывает величайшее доверие человеку: имя дается для него, ему в помощь, как ценнейший ресурс во всех его будущих перипетиях. Но, может быть, еще важнее, что ономатетический акт предполагает признание за человеком свободы воли. Даваемое имя само по себе «хорошо», но никак не окончательно, и человек поставлен перед выбором. Имя позволяет человеку «работать» с ним в двух направлениях: его можно низвести до роли конвенционального и ничем кроме этой конвенции не мотивированного знака (как в ряде искусственных языков науки или там, где важен не позитивный смысл, но различение и опознавание по контрасту или несходству); но имя можно возвести на тот уровень, где оно выступает как носитель высшего смысла и в этом отношении (как в религиозных откровениях или поэзии) тяготеет к абсолютной

мотивированности. Естественный язык совмещает в себе обе эти особенности, но при разных обстоятельствах (внешних и внутренних) то начинает дрейф в сторону «произвольности», то направляется внутрь, в глубинные смысловые пласты. Сознательность и бессознательность в этих процессах, в частности в самой дозировке начал «произвольности» и «мотивированности», идут в одной и той же упряжке, и доля их не всегда ясна с первого взгляда. Сто́ит еще раз подчеркнуть: многое зависит не только от интенций «внешних» сил, но и от той свободы, которую предоставляет само имя своим потребителям самим своим порубежным положением — между сознательно-активным и бессознательно-пассивным, между содержанием и формой, между духом и материей. И еще более и далее — имя та парадоксальнейшая часть языка, где причина и следствие неразличимы, где «последний» смысл преформирует «первые»; имя — импульс культуры, поскольку оно вводит человека в знаковый космос, но оно и результат ее, поскольку его смыслы возрастают в пространстве культуры, ею держатся и ею же контролируются (именно эти особенности делают имя одним из важнейших индикаторов типа культуры). Как и Демиург, имя открыто человеку, который может трактовать его и как предельно обессмысленную «кличку» вещи, но и как высший предел смысла и инструмент смыслостроительства одновременно. И.-евр. слово для имени недаром может пониматься как обозначение в н у т р ь вложенной с у т и того, что это имя «разыгрывает». Только огромная энергия духа и его сил, действующих в языке, может удержать в единстве имени это самое внешнее с тем самым внутренним, т. е. этот задешево открываемый нашему вниманию внешний признак и тот трудный и никогда в своей тайне не исчерпываемый смысл, при приближении к которому как бы сама собой отпадает потребность во внешне-знаковом и открывается перспектива «преодоленной» знаковости — м о л ч а н и е и иные формы «нулевого» поведения.

3. В разных ситуациях человек избирал разные позиции по отношению к имени. В лучшие, творческие свои периоды он всегда пытался открыть за именем его высший смысл — бесконечную перспективу этих смыслов, путеводительную для духа. В «низкой» жизни и в трудных условиях человек больше думал о том, как бы удержать в языке те имена-смыслы, которые были практически нужны ему в этой жизни, хотя бы приблизительно ей соответствовали и были как-то «человекосообразны». В еще худшие времена человек мог занять и циническую позицию; он готов был относиться к имени, как к иконе: «годится — Богу молиться, не годится — горшки покрывать». Бывало и так, что силы зла требовали отречься от имени в самом дорогом в нем для человека — полновесности его жизненных смыслов и интимной связи с ним как со своим, родным, или даже заменить его на «анти-имя», «анти-

слово», переименовав белое в черное и наоборот. Но трудно припомнить, когда бы была развернута такая тотальная агрессия против имени-смысла, имени-памяти, имени-совести, имени соприродного и соразмерного человеку, как в нашей стране в прошедшие десятилетия. Помня о трагических потерях и перед лицом будущего, нужно со всей ответственностью сказать: «ономатетическая инженерия», ставшая основной частью языковой политики, принесла нашей культуре великие потери (ложное имя стало делом лжи); но в руках злых сил, осознавших ситуацию, эта «ономатетическая инженерия» может превратиться в еще более страшное оружие, направленное сначала против культуры, а через нее и после нее и против человека, подобное «генной инженерии» в тех же нечистых руках. Проводимая после революции «деноминация», так радикально нарушившая и разрушившая прежнее состояние экологии имени, если взять ее в некоем макроплане, преследовала те же цели, что и всякое насилие. Создавая в чудовищных масштабах и темпах ядро «нью-спика», она преследовала свои задачи — ошеломить человека, заставить его усомниться в добрых основах старого именословия, забыть себя не только через зачеркивание, стирание, изъятие, уничтожение людей и материальных воплощений духовной культуры, но и через «порчу» языка — не через отмену его материи, но через включение в нее механизмов «антисмысла», разлагающих — и явно, и тайно — прежние смыслы, самое веру в осмысленность языка, жизни, в тот высший Смысл, который и делает жизнь бесценным даром.

Чтобы найти исчезающие тропинки к родникам жизни, нужно восстановить эти утраченные, искалеченные, полузабытые и в любом случае очень дефицитные смыслы. Сделать это трудно, как трудно и представить все препятствия на этом пути. Никакой демиург не может сотворить и даровать нам в готовом виде новый именослов: нужны общие усилия, долгий соборный труд и параллельно совершающееся самоочищение. Поэтому новый ономатетический акт не может пока быть полным; по необходимости даже в лучшем случае он будет условным. Но одна, первая часть его ясна. Всему тому, что было направлено против человека, жизни, духа языка, смысла имени, надо, помня великую традицию Слова, Имени, Мудрости — от славянских первоучителей до Вл. Соловьева, Булгакова, Флоренского и имяславцев начала прошлого века, — сказать свое твердое «Отрицаюсь!»

D

РЕКОНСТРУКЦИЯ

ПОСТАНОВКА ЗАДАЧИ РЕКОНСТРУКЦИИ ТЕКСТА И РЕКОНСТРУКЦИИ ЗНАКОВОЙ СИСТЕМЫ*

§ 1. Для описания самых разнообразных процессов обмена информацией, в частности в человеческом обществе, удобно использовать общую схему, впервые предложенную Шенноном применительно к более специальным вопросам математической теории связи (рис. 1)[1].

Предполагается, что некоторое сообщение (*M*) должно быть передано от источника информации *A'* к адресату *A''* по каналу связи *K* с заданной степенью точности, т. е. то же самое сообщение *M*, которое исходит из *A'*, должно быть принято в *A''*. Для того чтобы сообщение *M* могло быть передано или принято какими-либо приборами (в том числе и человеческими органами чувств), оно должно быть представлено в виде последовательности физических сигналов *Sg* в каком-либо коде *C*. Такое представление сообщения осу-

---

* Настоящая статья написана совместно с Вяч. Вс. Ивановым и была задумана как введение к кн.: *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965. — Общие теоретические положения статьи отвечают установкам более ранней работы авторов — К реконструкции праславянского текста // Славянское языкознание. Доклады советской делегации на V Международном съезде славистов в Софии. М., 1963; последующей работы о кетской модели мира (Труды по знаковым системам, 2. Тарту, 1966) и монографического исследования белорусской мифологии и ритуалов (в частности: *Іванаў Вяч. Усев, Тапароў У. М.* Архаічныя рысы рытуалаў, павер'яў і рэлігійных уяўленняў на тэрыторыі Беларуси // Беларускае і славянскае мовазнаўства. Мінск, 1972). Учитывая наличие ряда более конкретных публикаций на эту тему, авторы в настоящей статье, ориентированной на общее изложение постановки вопроса, воздержались от приведения множества конкретных иллюстраций, которые могут быть найдены в названных выше работах.

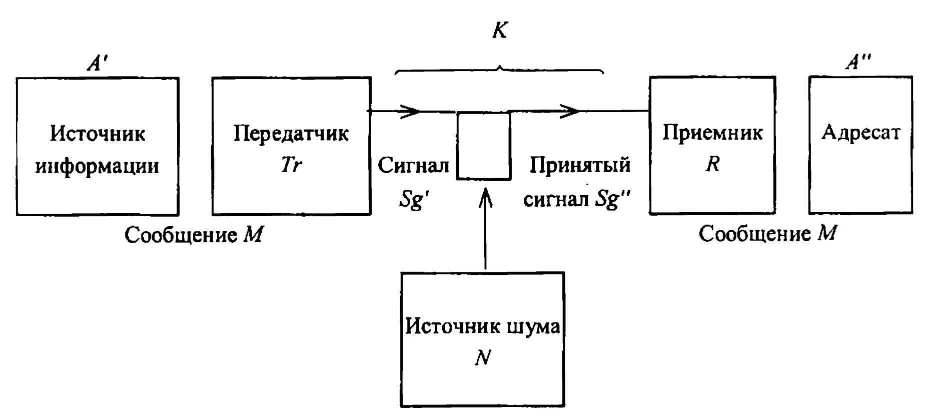


Рис. 1. Общая схема системы связи (по Шеннону)

ществляется в передатчике *Tr*, который каждой единице сообщения сопоставляет некоторую группу сигналов по правилам кодирования, заданным кодовой таблицей. Обратный процесс декодирования, при котором каждой группе сигналов сопоставляется некоторая единица получаемого сообщения, осуществляется в приемнике *R*. При передаче сигналов от передатчика к приемнику по каналу связи сигналы могут видоизменяться под воздействием источника шума *N*.

Каждое сообщение является двусторонним знаком *Sn* или последовательностью таких знаков. Это означает, что у него имеется внешняя, или физическая, сторона (план выражения, или означающее), представленная некоторой последовательностью физических сигналов, и внутренняя, или смысловая, сторона (план содержания, или означаемое), которая задается некоторыми закономерными соответствиями данной последовательности физических сигналов и совокупности объектов, находящихся за пределами того кода *C*, из которого выбираются эти сигналы. Эти закономерные соответствия и определяют правила, по которым осуществляется кодирование в передатчике и декодирование в приемнике. Совокупность всех этих закономерных соответствий и правил образует знаковую систему *S*, включающую также и синтаксические правила комбинаций знаков в цепи. В некоторых случаях, представляющих особый интерес для дальнейшего изложения, знаковая система может быть передана как сообщение: по формулировке Винера, «система является сообщением и она может быть передана как сообщение (a pattern is a message and it may be transmitted as a message)» [2].

Под текстом (T) имеется в виду последовательность знаков данной системы *S*, т. е. последовательность физических сигналов, которой сопоставлена

последовательность единиц плана содержания. Из этого следует, что текст по определению всегда является осмысленным.

§ 2. Из рассмотренной выше общей схемы видно, что процесс передачи сообщения из A' в A'' везде протекает в физическом времени (в том числе и в случае совпадения или тождества A' с A''). Под реконструкцией понимается восстановление сообщения M, переданного из A' и получаемого в A'' через некоторый интервал времени t. Необходимость специальных операций для реконструкции объясняется, во-первых, требованиями кодирования и декодирования, из-за которых сама по себе последовательность физических сигналов еще не позволяет непосредственно воспринять передаваемое сообщение, во-вторых, осуществляющимся при передаче во времени наложением шума, который может быть снят, в частности, благодаря наличию помехоустойчивых кодов, кодов с исправлением и обнаружением ошибок и т. п., например, одно и то же сообщение может передаваться по нескольким каналам связи, несколько раз последовательно по одному каналу связи и т. д. В таких случаях восстановление первоначального сообщения облегчается сравнением ряда его представлений.

В большинстве рассматриваемых случаев интервал времени t превышает некоторую заданную величину (см. ниже), причем наряду с измерением физического времени может представить интерес введение условных единиц измерения времени, определяемых степенью изменения сообщения под влиянием шума.

§ 3. В качестве частного примера, который вместе с тем может служить моделью для ряда рассматриваемых далее семиотических реконструкций, можно указать на реконструкцию сообщения при дешифровке неизвестных письменностей или неизвестных языков. В отличие от криптографии, где сообщение сознательно шифруется шифровальщиком противника[3] с помощью неизвестного нам ключа, в интересующем нас случае необходимость реконструкции вызвана не сознательной попыткой сделать сообщение непонятным, а перерывом в исторической традиции.

В зависимости от исходных данных речь может идти о нескольких задачах реконструкции при дешифровке: 1) реконструкция сообщения при известной системе письма (этрусский язык), 2) реконструкция системы письма или языка при известном плане содержания сообщения (классические примеры дешифровки на основании двуязычных надписей), 3) реконструкция типов 1) и 2) одновременно (ср. дешифровку Вентрисом крито-микенского линеарного B-письма, где дешифрованный язык оказался известным, и довоенные опыты дешифровки иероглифического «хеттского» языка, где язык — лувийский — еще не был известен).

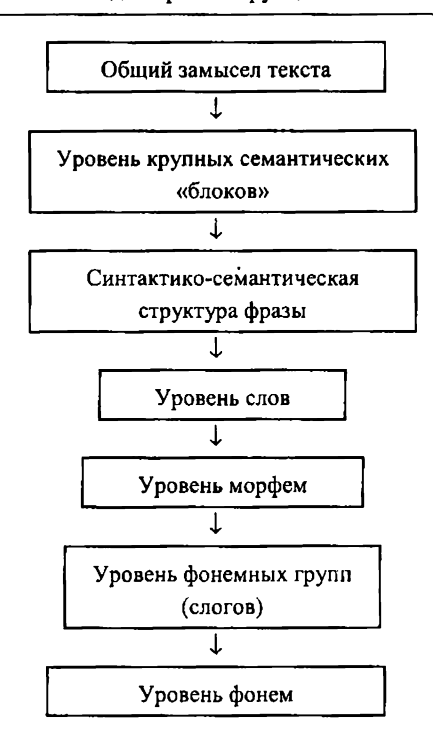


Рис. 2. Общая схема перекодирования текста по уровням

При любой дешифровке, как и при всех других видах реконструкции текстов на естественных языках, следует исходить из того, что дешифруемый текст (как и любой языковой текст) может быть представлен как результат последовательных преобразований, осуществляющихся в соответствии с порядком иерархии языковых уровней[4] от наиболее общих смысловых уровней через последовательность более дробных уровней, оперирующих единицами все меньшей величины, вплоть до фонологических уровней (фонем и различительных признаков) (рис. 2).

Представление текста на естественном языке в письменной форме можно было бы описать, исходя из идеализированной схемы работы автомата, который преобразовывает текст, последовательно развертывая его от общего замысла текста к низшим уровням, причем каждому из уровней или некоторой комбинации разных уровней в принципе может соответствовать запись текста с помощью выводящего устройства (рис. 3).

Если выводящее устройство соответствует уровню фонем, то это означает, что сообщение, передаваемое с помощью этого устройства, представляет

собой последовательность фонем, т. е. в передатчике (см. рис. 1) каждой из фонем по кодовой таблице сопоставляется некоторый графический сигнал-буква; примером может быть буквенное письмо типа сербского и хорватского. Если выводящее устройство соответствует уровню слогов, то это означает, что сообщение, передаваемое с помощью этого устройства, представляет собою последовательность слогов, т. е. тех минимальных фонемных групп, в пределах которых проявляются статистические законы дистрибуции фонем, следовательно, в передатчике каждому из слогов по кодовой таблице сопоставляется некоторый графический сигнал — единица слогового письма; при-

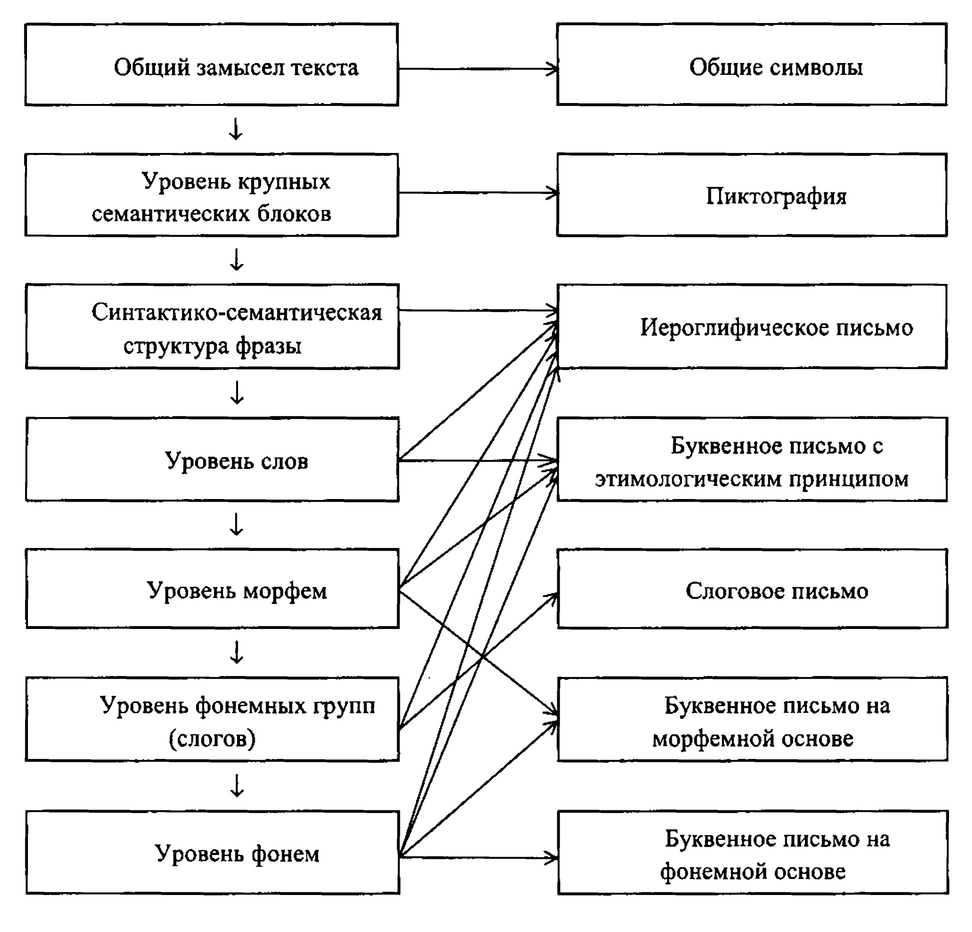


Рис. 3. Общая схема систем письма

мером могут быть японские слоговые азбуки катакана и хирагана (хотя они чаще используются не для записи всего текста, а для записи отдельных фрагментов внутри иероглифического текста: собственных имен, служебных слов, грамматических морфем). Если выводящее устройство соответствует уровню крупных семантических блоков, то это означает, что сообщение, передаваемое с помощью этого устройства, представляет собой последовательность некоторых основных ситуаций и предметов, т. е. в передатчике каждой из таких ситуаций сопоставляется некоторый графический сигнал-рисунок; в качестве примера можно привести пиктографическое письмо у североамериканских индейцев. Если выводящее устройство соответствует уровню общего замысла текста, то это означает, что сообщение, передаваемое с помощью этого устройства, представляет собой общую идею текста в еще не расчлененном виде, т. е. в передатчике этой идее сопоставляется кодирующий ее символ (причем не исключено, что этот символ является единственным образующим весь код или тем самым внесистемным знаком); в качестве примера можно привести общие символы, как индийский знак *svastika*, который в начале индуистских текстов иератического содержания указывает на общий характер текста, или буддийский знак (палийск. *cakka* 'колесо'), который в буддийских текстах и изображениях указывает на общий семиотический характер текста или изображения (в частности, этот знак при изображении такой нейтральной ситуации, как, например, дерево, по обеим сторонам которого стоят копытные животные, служит средством указать на буддийский характер изображения, ср. добуддийские аналогии на печатях Мохенджо-Даро и в шаманских изображениях). Если выводящее устройство соответствует одновременно уровню фонем и уровню морфем (что может быть описано путем введения морфонемного уровня), то это означает, что сообщение, передаваемое с помощью этого устройства, представляет собой последовательность морфем, не полностью доведенных до их фонемной записи (т. е. правила переписывания каждой морфемы в виде последовательности фонем применены не полностью ко всему тексту), иначе говоря, в передатчике каждой из фонем по кодовой таблице сопоставляется некоторый графический сигнал-буква с учетом позиции данной фонемы в морфеме; примером может быть буквенное письмо типа современного русского. Если выводящее устройство соответствует одновременно уровню фонем, морфем и слов, то это означает, что сообщение, передаваемое с помощью этого устройства, представляет собой последовательность слов, не полностью доведенных до их морфемной и фонемной записи (т. е. правила переписывания каждого слова в виде последовательности морфем и фонем применены не полностью ко всему тексту), иначе говоря, в передатчике каждой из фонем по кодовой таблице сопоставляется некоторый графический сигнал-буква с учетом позиции данной фонемы в слове: приме-

ром может быть буквенное письмо с проведением этимологического принципа типа современного английского или французского. Если выводящее устройство соответствует одновременно уровням слов, синтактико-семантической структуры фразы (в частности, той стороне этой структуры, которая может быть описана путем введения уровня семантических параметров), морфем, слогов и фонем, то это означает, что сообщение, передаваемое с помощью этого устройства, представляет собой последовательность фраз, не полностью доведенных до их пословного, поморфемного, послогового и пофонемного представления (т. е. правила переписывания каждой фразы в виде последовательности единиц низших уровней применяются локально к отдельным частям фразы, причем некоторые фрагменты текста, в частности грамматические морфемы в составе слов, могут быть доведены до слоговой записи, тогда как другие фрагменты остаются на уровне семантических параметров), иначе говоря, в передатчике каждому из слов по кодовой таблице сопоставляется некоторый графический сигнал-знак иероглифического письма; в качестве примера можно привести современное китайское иероглифическое письмо.

Наличие всех указанных типов письма может служить основным операционным доказательством реальности каждого из отдельных уровней, которые в естественном устном языке выделяются только при структурном анализе; показательно, что смешанные типы письма (такие как иероглифическое и буквенное на морфемной основе) прямо соответствуют тем методам записи языковых текстов на разных уровнях, которые введены в недавнее время в лингвистике (ср., например, в работах Хомского запись, локально доведенную до одного уровня, например морфемного, применительно к одним фрагментам текста, и до другого уровня, например непосредственных составляющих, применительно к другим фрагментам того же текста). Принятый выше порядок этих уровней операционно подтверждается тем, что в истории письма наблюдается в общем развитие от высших уровней к низшим (ср. переход от пиктографии к иероглифике, от иероглифики к слоговому письму, от слогового письма к консонантному фонемному), а также и некоторыми фактами развития и расстройства письма в истории отдельной личности, в частности, сходство иероглифического письма с буквенным письмом, проводящим этимологический принцип, подтверждается случаями аграфии у полиглотов [5].

Задачи и ограничения реконструкции при дешифровке отчасти вытекают уже из общей схемы систем письма (см. рис. 3). Как правило, имеет смысл реконструировать при дешифровке тот уровень, который соответствует данному типу письма, или же лежащие над ним уровни; очевидно, что пиктография дает возможность реконструкции крупных семантических блоков, но ничего не может дать для исследования низших, собственно языковых уровней, и

наоборот, буквенное письмо на фонемной или морфемной основе дает возможность реконструкции системы фонем (или морфем), но непосредственно ничего не дает для исследования высших уровней (с этим сопряжены большие трудности в интерпретации этрусских текстов, несмотря на наличие ряда благоприятных условий, позволяющих исследовать низшие уровни). Сочетание в иероглифическом письме записи единиц разных уровней в принципе облегчает дешифровку всего текста, но вместе с тем ограничивает возможность описания отдельных фрагментов текста; применительно к некоторым иероглифам известно их значение (на уровне семантических параметров или слов), но не известно чтение (т. е. их представление на фонемном уровне), тогда как применительно к другим словам текста известна их фонемная или слоговая запись, но не значение (так, по отношению к хурритской клинописи, где ограничено число идеограмм и детерминативов, относящихся к уровню семантических параметров, до открытия билингв возможности интерпретации значений слов, фонемная или слоговая запись которых была известна, были очень ограниченны).

На первом этапе дешифровки основная задача сводится к определению типа письма, т. е. к выяснению того, с каким уровнем связано выводящее устройство: задача дешифровальщика состоит в построении приемника (в смысле общей схемы Шеннона, см. рис. 1), который мог бы декодировать текст на том самом уровне, на котором он был закодирован в передатчике (в соответствии с общей схемой систем письма, см. рис. 3). Решение этой основной задачи первого этапа дешифровки можно представить в соответствии с общей схемой криптографической работы, данной Шенноном: «Секретную систему можно представить себе как некоторую машину с одним или более переключающими устройствами. Последовательность букв (сообщение) поступает на вход машины, а на выходе ее получается другая последовательность. Конкретное положение переключающих устройств соответствует конкретному используемому ключу. Для выбора ключа из множества возможных ключей должны быть заданы некоторые статистические методы»[6]. Двигаясь по тексту длины *n*, дешифровальщик постепенно отбрасывает те ключи, которые не могут служить его дешифровке, и в результате остается единственный возможный ключ.

Применительно к указанной задаче такими ключами являются гипотезы о типе письма, т. е. о том уровне (или тех уровнях), на котором работает передатчик (и, следовательно, должен быть построен приемник). Статистические методы выбора одного из данных ключей основаны на исследовании общего количества знаков, используемых в тексте, и количества появляющихся знаков по мере движения по тексту длины *n*. Так, как установил Ю. В. Кнорозов, «в пиктографии количество впервые появляющихся знаков

сохраняется в основном на одном и том же уровне на протяжении всей записи, тогда как... в любом письме, передающем звуковую речь ... оно прогрессивно уменьшается (чем длиннее отрывок текста, тем больше в нем повторяющихся знаков)» [7]. Полярную противоположность этому случаю представляют единичные общие символы типа *svastika* или *cakka*, которые, как указывалось выше, не входят обычно ни в какое сколько-нибудь обширное множество знаков этого же рода, хотя и могут комбинироваться с пиктографическими или другими письменными знаками других типов. За вычетом этих двух крайних случаев остаются гипотезы, по которым передатчик работает на собственно языковых уровнях: выбор между этими ключами осуществляется на основе анализа общего числа всех употребляемых сигналов. Дешифровальщик при этом исходит из наличия языковых констант (быть может, связанных с универсальными особенностями запоминающего устройства человека): среднего числа фонем (от 10 до 10^2, практически не более 80, а для подавляющего большинства языков значительно меньше), слогов (практически в интервале от 10^2 до 10^3), морфем (практически в интервале между 10^3 и 10^4), слов (практически в интервале от 10^4 до 10^5). Эти константы используются при выборе между тремя гипотезами, по которым письмо может быть соответственно буквенным (трех указанных разновидностей), слоговым и иероглифическим. Различие между буквенным и слоговым письмом прямо вытекает из среднего числа фонем и слогов, тогда как об иероглифическом характере письма можно судить по числу единиц письма, промежуточному между языковыми константами [8].

После того как решена основная задача первого этапа дешифровки, т. е. выявлен тип письма, перед дешифровальщиком возникает следующая по очередности задача, которая в принципе не отличается от задач внутреннего анализа структуры текста, которые ставятся в структурной и математической лингвистике. Исходя из того, что тексты написаны на естественном языке, дешифровальщик использует некоторые общие положения (которые имеют заданные априорные вероятности по терминологии указанной работы Шеннона) [9], относящиеся к любому естественному языку: можно предполагать, что дешифруемый текст определенным образом членится, причем это членение можно восстановить циклически (наряду с членением на крупные отрезки текста можно сами эти отрезки членить на все более и более дробные куски). Самые мелкие из получаемых членений текста должны соотноситься с самым низким уровнем в некоторой последовательности уровней (где низший уровень связан с выводящим графическим устройством), а более крупные членения последовательно можно соотносить со все более и более высокими уровнями (сходные принципы дескриптивного анализа текста лежат в основе теории непосредственных составляющих, ее видоизменений в синтак-

сических методах, предложенных Пайком, и т. п.). Членение текста может быть обнаружено путем описания дистрибуции его элементов и статистических соотношений между ними: в частности, для всех типов письма, лежащих на схеме основных типов письма (см. рис. 3) между иероглифическим и буквенным включительно, оказывается возможным статистическое выделение грамматических морфем путем исследования их комбинаций с неграмматическими. Плодотворность этой методики была продемонстрирована в таких классических примерах внутренней дешифровки (без помощи билингв), как дешифровка линеарного письма *B* Вентрисом, использовавшим наблюдения А. Кобер над соотношением устойчивых комплексов знаков со знаками, чередующимися в концах этих комплексов (Коберовские тройки)[10], и дешифровка письменности майя Ю. В. Кнорозовым, который обобщил эту процедуру, описав ее как анализ устойчивых и переменных знаков в составе иероглифа[11]. Как уже было отмечено Ю. В. Кнорозовым, в принципе аналогичным образом можно производить и членение текста на более крупные куски, соответствующие более высоким языковым уровням: в частности, синтаксические членения можно делать методами, сходными с теми, которые в двух указанных выше примерах привели к успешному выявлению морфологических единиц (в свою очередь для уровней низших, чем морфемный, сходные методы начинают использоваться для анализа структуры звуковых цепей и слогов, отделения гласных от согласных и т. п.). В тех случаях, когда дешифровка еще не доведена (или не может быть доведена из-за неполноты данных) до конца, установленное членение текста не удается приурочить к какому-либо определенному уровню (в частности, такова в настоящее время ситуация применительно к рапануйской надписи на жезле из Сантьяго). Таким образом, соотнесение синтагматического членения текста с парадигматическим членением системы языка по уровням можно считать вторым крупным этапом при дешифровке; этими двумя этапами к настоящему времени исчерпываются те задачи дешифровки, которые можно решать с помощью машин.

На следующем этапе дешифровки требуется сравнение данных, полученных на первых этапах путем внутреннего анализа текста, с некоторыми гипотезами относительно того, каким может быть сообщение, передаваемое в дешифруемом тексте, или же каким может быть язык, на котором был написан данный текст. Гипотезы относительно характера передаваемого сообщения могут быть основаны на сопоставлении данных текстов с некоторым классом более изученных текстов на других языках: например, то, что еще не прочитанные надписи линеарного письма *A* являются в значительной части инвентарными хозяйственными описями, явствует из сравнения их с дешифрованными текстами линеарного письма *B*, относящимися к близкой эпохе и территории; характер надписей на печатях из Мохенджо-Даро может быть с

известным правдоподобием определен путем сравнения их с другими печатями из стран Древнего Востока (особенно из Передней Азии); подобным образом сходство в структуре этрусского текста на аграмской мумии со структурой ритуальных текстов на италийских языках было использовано при попытках интерпретации общего характера этого текста. Такие гипотезы обычно опираются, хотя бы и интуитивно, на предположения о том, какие тексты могут быть представлены в надписях определенного вида применительно к определенной культуре, эпохе и территории; на основании таких эмпирических наблюдений могла бы быть усовершенствована типология текстов различных жанров и видов надписей.

Из гипотез более общего характера относительно типа данного сообщения следуют и более частные предположения, касающиеся его структуры: так, может быть предположено наличие в нем определенных грамматических категорий (например, повелительного наклонения при обращении; дательного падежа при посвящении; первого лица в определенном типе надписей на предметах греко-италийского мира и т. п.), слов (например, итоговых слов в описях типа надписей линеарного письма *А*; слов, связанных с посвящением или дарением, в вотивных надписях; терминов родства в надгробных надписях), стилистических приемов и формул (например, повторов), фрагментарных сообщений или минимальных текстов в составе данного сообщения (собственные имена типа топонимов, имен царей, имен богов). Такие минимальные тексты при дешифровке, так же как и при других видах реконструкции, которым посвящается настоящая работа, играют особую роль потому, что они одновременно являются минимальными сообщениями (и могут рассматриваться как отдельные тексты) и элементами данного языка. Благодаря этому оказывается возможным связать реконструкцию или дешифровку данного текста с исследованием конкретного языка и конкретного сообщения. Иногда сходную роль могут играть и отдельные имена нарицательные, выступающие в качестве заимствований (ср. роль заимствований при исследовании этрусских текстов).

При истолковании содержания дешифруемого сообщения дешифровальщик исходит из гипотезы об отражении в нем семантических универсалий, свойственных разным языкам мира, и некоторых концептов и денотатов, специфических для данного типа культуры или данного типа общества (ср. вероятность появления терминов, обозначающих жрецов, жриц, рабов и рабынь в древних иероглифических текстах, которые, по наблюдению Ю. В. Кнорозова, обычно создаются в жреческих обществах)[12]. Всю совокупность сведений о данной культуре и обществе, которыми располагает дешифровальщик, в известном отношении можно рассматривать как сообщение, с которым при дешифровке соотносится данный конкретный текст. Отсутствие такого общего

сообщения о данной культуре (являющегося примером передачи целой системы как текста в духе приведенной выше цитаты из Винера) практически делает невозможной проверку дешифровки реального содержания текста, так как остаются неизвестными ограничения, определяющие языковой каркас данной культуры, и поэтому возможны сколь угодно широкие интерпретации. Для дальнейшей формализации (а в будущем и автоматизации) работ по дешифровке представляется целесообразной разработка способов формального представления этого общего сообщения о данной культуре, т. е. о моделировании мира в данном коллективе; эта задача решается авторами на славянском материале в специальной монографии.

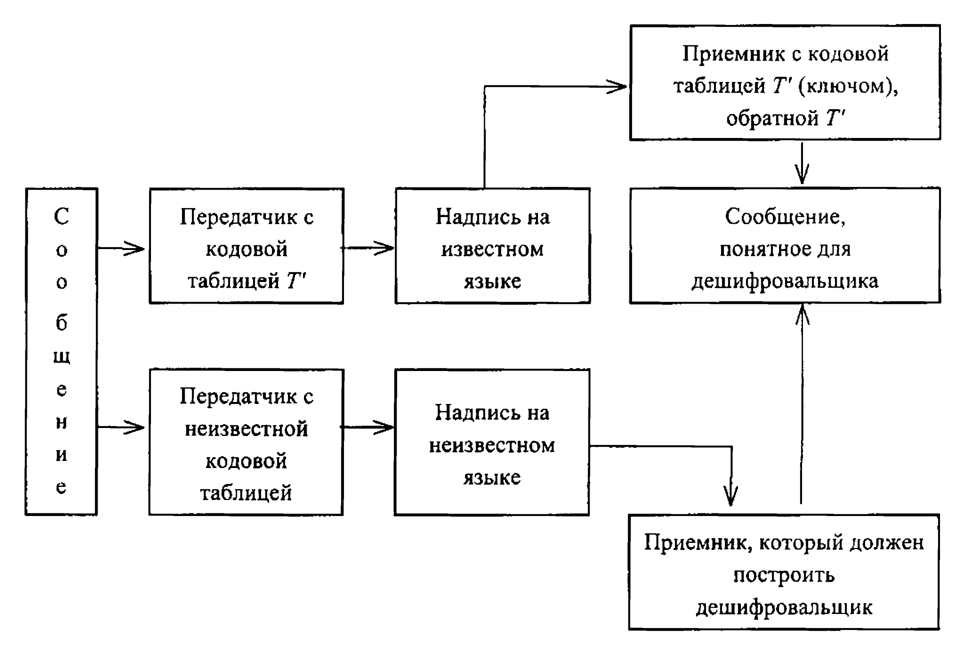


Рис. 4. Схема дешифровки надписи на неизвестном языке с помощью билингвы

Гипотезы, основанные на соображениях об общей структуре текста и об общем содержании сообщений, становятся особенно важными при отсутствии билингв. Наличие же билингв позволяет свести дешифровку к более формальной задаче сравнения двух систем и двух текстов. При этом два (или более — в случае трехъязычных текстов и т. п.) текста служат для передачи одного и того же сообщения. Если язык, на котором написан один из этих текстов, известен, то проблема дешифровки сводится к построению приемника, соответствующего передатчику с неизвестной кодовой табли-

цей, для одного канала связи при полностью известном втором канале связи, передающем то же сообщение, что и первый канал связи (рис. 4). В качестве примера может быть приведен случай дешифровки древнеегипетского текста по многоязычной надписи, греческий текст которой был понятен дешифровальщику. Особый случай представляют такие сообщения, которые записаны одновременно неизвестным письмом и рисунками, смысл которых достаточно очевиден. В этом случае рисунки можно рассматривать как параллельную надпись, а всю надпись в целом — как билингву, ср. центральноамериканские кодексы, в которых наличие рисунков, параллельных тексту, было использовано, в частности, при дешифровке письменности майя.

Принципиально отличную ситуацию представляет случай, когда при наличии нескольких каналов связи ни один из них не известен полностью и остается неизвестным конкретное передаваемое сообщение (рис. 5); такой случай представляли клинописные тексты на разных языках на первом этапе их дешифровки. В этом случае задача сводится к сопоставлению результатов внутреннего анализа трех разных текстов.

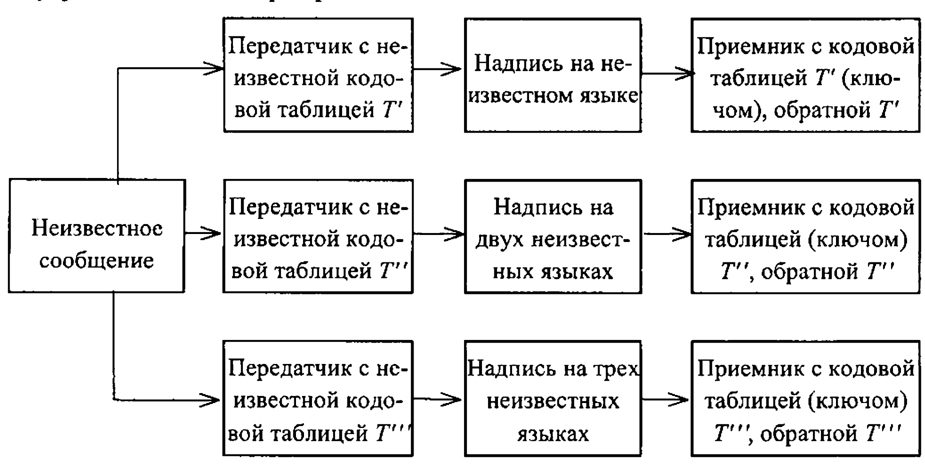


Рис. 5. Схема дешифровки надписи на трех языках

Во всех указанных случаях особая роль принадлежит минимальным текстам, выделяемым в составе данных текстов, — собственным именам. Для случая, изображенного на рис. 5 и на рис. 4, особенно существенно то, что собственные имена могут оказаться тождественными во всех (двух, трех и т. п.) текстах и тем самым позволяют установить между ними взаимооднозначные соответствия (ср. роль имен персидских царей при дешифровке клинописных текстов на разных языках, роль египетских имен при дешифровке

древнеегипетского текста и т. п.). При дешифровке неизвестного письма без помощи билингв собственные имена могут позволить отождествить язык, на котором написаны данные тексты (ср. роль названий критских городов в дешифровке крито-микенского линеарного письма *B*). Помимо указанных выше особенностей собственных имен при дешифровке существенна специфичность их денотатов, облегчающих их отождествление (в указанном выше случае дешифровки кодексов майя оказалось возможным использовать сходным образом нарицательные имена — названия животных).

Язык, на котором составлена дешифруемая надпись, может оказаться одним из известных (по другим источникам) языков или же неизвестным ни по каким другим источникам (случай этрусского языка). Практически, однако, все чаще встречается такой промежуточный случай, когда, хотя язык как таковой и неизвестен, но он может быть реконструирован на основании ряда косвенных данных, с помощью данных сравнительно-исторического языкознания — путем анализа языков, являющихся его преемниками (или предками) или же восходящих к той же исходной языковой модели, что и данный язык. В этом случае дешифровка может дать удовлетворительный результат только при сочетании ее с сравнительно-исторической реконструкцией (так, например, оказалась неудачной попытка дешифровки древних текстов майя без учета возможных существенных отличий языка этих текстов от позднейшего языка майя, записанного после испанского завоевания). Вместе с тем такой подход к дешифровке позволяет надеяться и на решение таких труднейших проблем, как этрусская, где гипотеза об анатолийском характере может помочь в реконструкции основных характеристик языка (ср. опыт интерпретации лидийских, ликийских и карийских надписей в последнее время). В качестве другого косвенного способа восполнения недостающих данных о языке дешифруемых текстов можно использовать минимальные тексты — собственные имена и слова, заимствованные из данного языка (ср. примеры из новейших исследований по указанным выше анатолийским языкам).

Последний случай, где дешифруемый текст, в частности минимальные тексты, в него включенные, сравнивается с минимальными текстами на других языках (подобно тому как это делалось в указанных выше случаях типа дешифровки клинописи), является промежуточным между такой ситуацией, когда дешифруемый текст соотносится с некоторым известным языком, и ситуацией, когда сопоставляются тексты на разных языках, например билингвы. В опытах дешифровки, проводимых в последнее время, указанный способ реконструкции практически часто сочетается со сравнительно-исторической реконструкцией дешифруемого языка или его типа (как в уже указанных анатолийских примерах).

§ 4. Общие схемы реконструкции, описанные выше на примере дешифровки, могут быть использованы и при описании реконструкции в сравнительном языкознании.

При описании процедуры сравнительно-исторической реконструкции в лингвистике задачу лингвиста можно представить как восстановление первоначального сообщения, которое перекодируется или на которое накладывается шум при его передаче во времени. Это восстановление оказывается возможным во всех тех случаях, когда удается установить наличие более чем одного канала связи, по которому передается данное сообщение (рис. 6).

Для реконструкции оказывается необходимым установить правила кодирования данного сообщения, примененные в каждом из нескольких передатчиков. Такие правила можно представить в виде ключа — так же как и в случае дешифровки. Обычным способом обнаружения ключа является установление соответствий между двумя или более текстами, передающими одно и то же сообщение. Формальное описание реконструируемого сообщения (часто единственно возможное и в принципе поддающееся автоматизации) может быть получено на основе записи его в виде системы соответствий между дошедшими до нас текстами (ср. понимание реконструкции индоевропейского праязыка у Соссюра и Мейе).

В зависимости от того, на каком языке записан каждый из сравниваемых текстов, различается несколько видов реконструкции. Под внутренней реконструкцией в более узком смысле понимается такой случай, когда все данные тексты написаны на одном и том же языке: например, когда тексты 1 и 2 являются алломорфами одной и той же морфемы, которые различаются одними элементами, но совпадают в других. В этом последнем случае, если алломорфы с фонемным составом типа *fpkd* и *fpke* (где *f, p, k, d, e* — любые фонемы и порядок их не фиксирован) кодируют одно и то же сообщение, то внутренняя реконструкция может оказаться возможной, если фонемы *d* и *e* находятся в отношении дополнительного распределения по отношению к морфемному окружению данных алломорфов, условия которого известны. Внутренняя реконструкция в этом случае относится к такому состоянию, когда условия, вызывавшие это дополнительное распределение, действовали на фонемном уровне, а не на морфемном (ср., например, внутреннюю реконструкцию условий чередования *к—ч* в алломорфах типа *рук-* в *рук-а* и *руч-* в *руч-ка* или условий чередования *х* в начальном положении и звонкого *б* в интервокальном в японских редуплицированных образованиях от одной и той же именной основы типа *хито-бито* 'люди' от *хито* 'человек', где внутренняя реконструкция одного и того же источника **п* для *х* и *б* может быть подтверждена сходством графической передачи этих фонем в японской слоговой азбуке). При обнаружении таких правил перекодирования, как *к* → *ч* или **п* → *х* и **п* → *б* в

приведенных примерах ($d \to e$ в общем случае), лингвист всегда исходит (интуитивно или сознательно) из знания априорных (по отношению к каждому данному случаю) вероятностей возможных процессов перекодирования и их направления, известных в разных языках мира (т. е. типология универсальных типов перекодирования в пределах данного уровня лежит в основе сравнительно-исторической реконструкции так же, как знание — иногда интуитивное — некоторых языковых констант и языковых универсалий является непременным, хотя и не всегда осознаваемым условием для дешифровки).

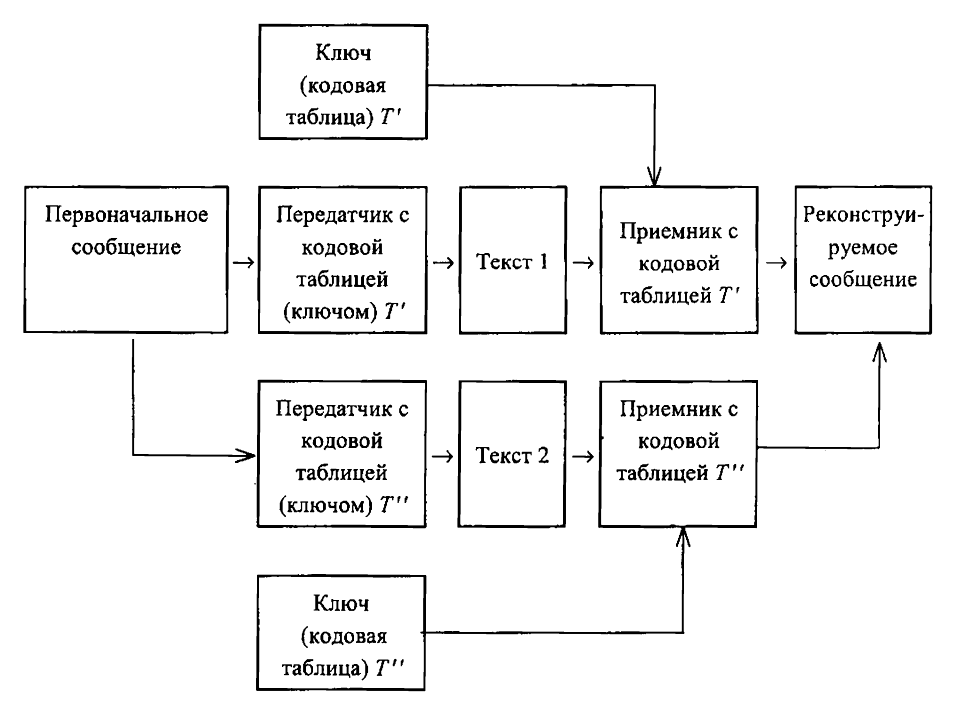


Рис. 6. Общая схема сравнительно-исторической реконструкции

Особый случай внутренней реконструкции в более широком ее смысле представляют также ситуации, где производится сравнение текстов (или фрагментов системы языка, через которые могут быть описаны эти тексты), принадлежащих к одному и тому же языку (как и в первом случае), но различающихся по своему удельному весу (или по статистическим характеристикам) в тексте и в системе и невыводимых друг за друга в пределах одной системы, если она не расслоена на две или более. Для описания таких явлений

оказывается нужным построить две (или более) отдельные друг от друга системы, одна из которых может описывать элементы, число которых относительно очень невелико (хотя они и могут часто встречаться в текстах), тогда как другая система описывает основную массу продуктивных элементов; эта вторая система является незамкнутой по числу входящих в нее членов, которое постоянно может увеличиваться, тогда как первая система или остается неизменной по числу входящих в нее элементов, или же постепенно уменьшается благодаря переходу некоторых ее элементов во вторую систему (ср. соотношение между сильными и слабыми глаголами в современных германских языках, гетероклитическим и негетероклитическим склонением в древних письменных индоевропейских языках, кроме хеттского, и т. п.). Первая из этих систем обычно оказывается хронологически предшествующей по отношению ко второй, т. е. в этом случае путем анализа соотношений (в том числе и количественных) в системе и в тексте удается обнаружить направление движения во времени, что могло бы быть использовано не только для реконструкции («post-diction» в современной логической терминологии), но и для предсказаний относительно будущего состояния языка («pre-diction» в той же терминологии).

Следующий случай, пограничный между внутренней и внешней реконструкцией, представляет такая ситуация, где производится сравнение текстов, которые вычленяются из текстов на одном и том же языке и могут быть возведены в конечном счете к одному и тому же сообщению, но не могут быть сведены друг к другу на основании дистрибутивных правил. Для каждого из этих текстов требуется построение особой кодовой таблицы или ключа, что с точки зрения сравнительно-исторического языкознания означает отнесение этих текстов к двум разным родственным языкам. В качестве общеизвестного примера можно привести соотношения между стилистическими дублетами восточнославянского и южнославянского происхождения в русском языке типа полногласия и неполногласия. Обнаружение такой второй кодовой таблицы оказывается достаточным для реконструкции языка, неизвестного по другим данным; целый ряд достижений индоевропеистики в XX в. связан с использованием именно такого метода, ср. восстановление догреческого, или пеласгского, в качестве особого индоевропейского языка на основании его следов в греческом, куршского на основании исследования его следов в латышском и т. д. Исследования такого рода, на основании которых восстанавливается ряд древних индоевропейских языков Балкан и Малой Азии, с точки зрения изложенных выше аналогий между дешифровкой и сравнительно-исторической реконструкцией представляют интерес в том отношении, что они нередко целиком строятся на анализе минимальных текстов — собственных имен и заимствований.

Под внешней реконструкцией понимается такой случай, когда данные тексты написаны на разных диалектах или языках. Для плодотворного использования внешней реконструкции целесообразно применять ее по отношению к результатам внутренней реконструкции, проведенной в пределах каждого из сравниваемых языков.

При сравнительно-исторической реконструкции исследователь имеет дело с разными представлениями одного и того же исходного сообщения, причем глубина и надежность реконструкции зависят от разнообразия имеющихся представлений, степени их отличий друг от друга и от исходного сообщения. С одной стороны, полное устранение сходных элементов в ходе разных процессов перекодирования может сделать сравнение (и основанную на нем реконструкцию) невозможным (при перекодировании типа *abcd* → *b'c'f* в одном передатчике и *abcd* → *a'gd'* — во втором передатчике, где первый процесс опи-



Рис. 7. Схема иерархии разных рангов представлений одного текста

сывается ключом вида $a \to \emptyset$, $b \to b'$, $c \to c'$, $d \to f$, а второй процесс — ключом вида $a \to a'$, $b \to \emptyset$, $c \to g$, $d \to d'$). С этим связана особая трудность выяснения конкретных генетических связей между разными семьями языков даже при предположении вероятности этих связей, вместе с тем такая реконструкция при крайней ненадежности была бы особенно глубокой. С другой стороны, полное сохранение тождественных элементов в разных сравниваемых текстах делает реконструкцию полностью надежной, но вместе с тем и предельно неглубокой во времени, поскольку само время в языке может измеряться числом последовательных перекодирований (имеется в виду характерный, в частности, для реконструкции общеславянского языка случай типа тождественного перекодирования $abcd \to abcd$ в обоих передатчиках, описываемый для обоих каналов связи ключом вида $a \to a$, $b \to b$, $c \to c$, $d \to d$). Все случаи реконструкции, более существенные для сравнительно-исторического языкознания, располагаются между описанными двумя крайними типами. При этом существенным является наличие определенной иерархии разных представлений одного и того же сообщения, т. е. возможность выведения одного представления непосредственно из другого или сведения разных представлений к некоторым более общим группам. С этой точки зрения до настоящего времени в компаративистике может представлять интерес схема родословного древа языков, если ее понимать только как условный способ записи группировки разных представлений. На основе такой группировки может быть проведена классификация разных представлений одного и того же текста по рангам (рис. 7). Внутренние объединения разных представлений одного и того же текста особенно существенны для классификации родственных диалектов и языков в лингвистической географии, где некоторые пространственные соотношения можно переосмыслить как временные.

Удельный вес текста для реконструкции зависит от его ранга в иерархии разных представлений первоначального сообщения (ср. большую роль древнеанглийского для реконструкции общегерманского состояния, древнеперсидского для реконструкции индо-иранского, латинского для реконструкции кельто-италийского по сравнению с новоанглийским, фарси, румынским соответственно), от сохранности цепочки промежуточных представлений (ср., с одной стороны, трудности, обусловленные неясностью промежуточных представлений между индоевропейским и албанским, с другой стороны, наличие ряда последовательных представлений между новоиндийскими языками и индоевропейским, ср. апабхранша, пракриты, разновидности древнеиндийского и т. п.) и от числа и сложности промежуточных процессов перекодирования (ср. армянский язык, который может быть описан как особенно сложно зашифрованный индоевропейский, в отличие от литовского, где соответствующие правила немногочисленны и несложны). Как показывают новейшие работы, в

частности по лидийскому и ликийскому языкам в их отношении к другим анатолийским, многие основные вопросы сравнительно-исторической реконструкции (и дешифровки надписей на этих языках) решаются при правильном определении их места в иерархии разных представлений исходной системы.

Особый случай в историческом языкознании представляет такая ситуация, где сохраняется как первоначальное сообщение, так и один ряд его последовательных представлений разных рангов. В этом случае (как, например, при исследовании истории одного диалекта, отраженного в письменных памятниках разных эпох) задача лингвиста сводится не к реконструкции сообщения, а только к построению серии последовательных кодовых таблиц или ключей, т. е. правил перехода от одного состояния языка к другому.

Во всех указанных случаях сравнительно-исторической реконструкции, так же как и при дешифровке, приходится исходить из наличия последовательности уровней системы языка, причем реконструкция должна начинаться с самого нижнего уровня — фонологического, т. е. с введения такой фонологической записи реконструируемых единиц, с помощью которой можно записывать единицы высших уровней.

Следует иметь в виду, что при введении фонологической записи для реконструкции приходится использовать сравнение не только фонологических систем, но и их графического отображения и, таким образом, этому этапу реконструкции должна предшествовать фонологическая интерпретация письменности, что еще раз свидетельствует о единстве задач дешифровки и сравнительно-исторической реконструкции.

В качестве самого нижнего уровня можно было бы рассматривать уровень различительных признаков, по отношению к которому в качестве минимального текста выступала бы фонема. Такой подход, в частности, целесообразен при интерпретации правил перекодирования с точки зрения общей типологии фонетических изменений: гипотезы об истолковании во времени соотношений между фонемами типа *к—ч* в приведенном выше русском примере или **п—б—х* в японском примере основываются на предположении о том, что расстояния между фонемами как в синхронном описании, так и в диахронии могут быть измерены в различительных признаках.

Для реконструкции какого-либо элемента языковой системы всякий раз требуется сравнение по крайней мере двух элементов более высоких уровней; фонемы восстанавливаются на основании сравнения морфем и морфов [13], морфы и морфемы — на основании сравнения слов, слова — на основании сравнения более обширных сочетаний слов, сочетания слов — на основании сравнения еще более обширных текстов (примеры чего приведены авторами в специальной работе). Последовательно совершая восхождение ко все более высоким уровням, исследователь постепенно исчерпывает возможности сравнительно-

исторической реконструкции и на уровне синтактико-семантической структуры фразы и крупных семантических «блоков» вынужден обращаться не только и не столько к сравнительно-историческим приемам, сколько к типологии, часто выходящей за пределы языка в смежные (надъязыковые) семиотические моделирующие системы. Этим объясняется роль, отводимая исследованию этих систем в цикле работ, введением к которому служит настоящая статья.

§ 5. Как особый вид реконструкции сообщения можно рассматривать его перевод (рис. 8).

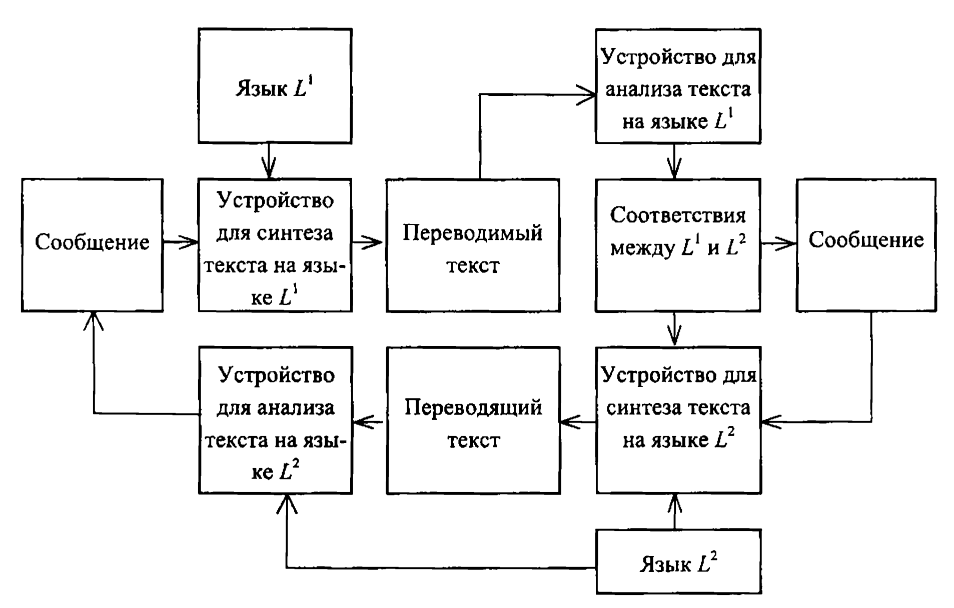


Рис. 8. Общая схема перевода

Перевод сообщения с языка L^1 на язык L^2 можно понимать как воссоздание по тексту на языке L^1 соответствующего ему текста на языке L^2, передающего то же сообщение. Это предполагает знание правил, по которым синтезируются и анализируются тексты на двух данных языках, и правил, по которым анализ переводимого текста соотносится с синтезом переводящего текста. Подобно тому как при описанной выше процедуре дешифровки анализ (т. е. сама дешифровка) строился на основании знания общей схемы синтеза (порождения) текста на разных последовательных уровнях, перевод можно понимать как синтезирование текста на основе данных о том, как анализируется текст; в случае, если язык $L^1 = L^2$, т. е. производится вну-

триязыковой перевод, основная схема синтеза через анализ от этого не меняется. При этом анализ (часто бессознательный, как и другие этапы перевода, при обычном человеческом переводе и осознаваемый лишь для целей автоматизации) ведется от низших уровней — фонем (при устном переводе) или графем (при письменном переводе) — к высшим (морфологическому и т. п.), тогда как синтез ведется в обратном порядке. Обычно при таком переводе текста, для которого совершенно не существен план выражения, соответствия между результатами анализа переводимого текста и исходными данными для синтеза переводящего текста устанавливаются только на самых высших уровнях. Крайним случаем является перевод-пересказ (или переложение) на уровне общего замысла текста (см. рис. 2) или же на уровне крупных семантических «блоков». Такой тип пересказа, известный под названием реферирования, в настоящее время приобретает особое значение для целей автоматизации поиска информации. Если в этом случае переводящий текст строится таким образом, что каждому крупному семантическому блоку переводимого текста соответствует единица низшего уровня в переводящем тексте (фраза, слово и т. п.), то такой переводящий текст-реферат может быть существенно короче переводимого (см. обычное реферирование научной и технической литературы, краткое изложение содержания текстов художественной литературы в комиксах, газетных статьях, литературе учебного типа, театральных и концертных программах и т. д.). Возможны и такие случаи, когда текст реферата, соответствующий переводимому на уровне семантической структуры фраз, по длине фраз равен переводимому (или даже превосходит его), ср. прозаические подстрочники, служащие для целей стихотворного перевода, переводы древних или особенно сложных текстов, по существу частично включающие смысловое толкование неясных мест (в частности, переводы сильно формализованного текста грамматических сутр Панини на современные естественные языки).

Если перевод-пересказ, при котором устанавливаются соответствия только между высшими уровнями переводимых текстов, особенно важен для научной и технической литературы, где внимание целиком обращено на план содержания, то при переводе художественных текстов (особенно стихотворных) соответствия между результатами анализа переводимого текста и исходными данными для синтеза переводящего текста должны устанавливаться и на низших уровнях — вплоть до уровня фонем и различительных признаков. Особенно это существенно для поэтических текстов, где при переводе желательно отобразить фонологическую (в частности, просодическую) структуру текста. На этих низших уровнях точные соответствия возможны только при большой близости языков: так, например, при переводе с одного славянского языка на другой оказывается возможным то, что еще Бодуэн де

Куртенэ называл фонетическим переводом (ср., например, некоторые словесные опыты Тувима). В отдельных случаях при удачных переводах оказывается возможным пофонемное перекодирование отдельных равнозначащих строк, переводимых с одного славянского языка на другой, что делает такие художественные переводы аналогичными задачам настоящего исследования.

Напротив, в случаях типологического несходства двух языков оказывается невозможным установление соответствий не только на фонемном или просодическом уровнях (ср. невозможность адекватной передачи структуры вьетнамского или классического китайского стихотворений при переводе на русский или другие языки, в которых отсутствуют моносиллабические мономорфемные слова с политоническим ударением), но часто и на более высоких уровнях (ср. особенно показательные примеры русских поэтических переводов классической китайской поэзии, где иногда перевод сводится к передаче общего замысла). С этим связано то, что некоторые тексты можно практически считать непереводимыми, если они ориентированы на использование специфических особенностей низших уровней данного языка.

По мере продвижения к высшим уровням перевод оказывается все более и более легким, что объясняется наличием некоторых универсальных свойств у всех языков мира, относящихся к высшим уровням системы языка (ср. выше об использовании языковых констант и универсалий при дешифровке). Такие общие семантические категории, имеющиеся во всех естественных языках (а отчасти и в искусственных логических языках), было бы целесообразно записывать непосредственно в виде единиц особого искусственного языка-посредника (ср. работы, ведущиеся по искусственным системам записи текста для машинного перевода) или информационного языка.

Выше, при изложении процесса перевода, мы отвлекались от отношения между переводимым текстом (оригиналом) и переводящим текстом (переводом) во времени. Однако обычно перевод отделяется от оригинала некоторым промежутком времени, иногда достаточно большим. Для целей семиотического исследования особенно существенны те случаи, когда сохранился только переводящий текст (или несколько текстов на разных языках), по которому нужно реконструировать более древний переводимый текст, ср. целый ряд таких случаев в средневековой центральноазиатской научной, религиозной и художественной литературе, где отсутствующие санскритские оригиналы часто восстанавливаются благодаря наличию тибетских, пракритских и иных переводов.

§ 6. Если такие описанные выше области, как дешифровка и перевод, чаще всего описываются без введения понятия реконструкции, то в филологии (понимаемой в более узком смысле как наука о текстах) и в текстологии (являющейся тем самым частью филологии) понятие реконструкции на практике

широко используется (так же как и в сравнительно-историческом языкознании). Обычно реконструируются утраченные тексты (причем текст чаще всего понимается как некоторый памятник письменности, включая и письменное отражение таких текстов, передававшихся благодаря устной традиции, как, например, Веды) или тексты, являющиеся исходными для целой группы представлений текстов разных рангов и номеров, причем отношения между ними полностью аналогичны тому, что рассмотрено выше на примере сравнительно-исторического языкознания (см. рис. 6). Естественно, что так же как и в сравнительно-историческом языкознании, задача состоит не только в реконструкции исходного текста (прототипа), но и в построении правил перехода от этого текста ко всем последующим и, следовательно, к установлению сети соответствий между засвидетельствованными и незасвидетельствованными представлениями текста (при этом сама структура этой сети позволяет реконструировать некоторые ее утраченные звенья — такие как не дошедшие до нас редакции некоторого текста).

Так же как и во всех рассмотренных выше случаях реконструкции, реконструкция текста осуществляется либо при наличии по меньшей мере двух его представлений (т. е. текстов, передающих одно и то же сообщение), либо при наличии такого одного представления, которое в силу своей неоднородности позволяет осуществить его расслоение на два текста (ср. внутреннюю реконструкцию в сравнительно-историческом языкознании). Сопоставление двух (или более) представлений одного текста производится путем последовательного их членения на все меньшие и меньшие фрагменты и установления соответствий между этими фрагментами, т. е. выяснения того, можно ли возвести два данных фрагмента к одному источнику (фрагменту прототипа) или же они являются полностью несводимыми, в этом втором случае остается решить вопрос, являются ли оба фрагмента чужеродными прибавлениями или же один из них должен быть возведен к прототипу (для решения этого последнего вопроса бывает недостаточно только анализа данного текста и могут привлекаться критерии, внешние по отношению к тексту в узком смысле и связанные либо с передаваемой ситуацией, либо с языком). По отношению к каждому из фрагментов, которые можно возвести к прототипу, должна быть решена задача установления соответствий (т. е. правил перекодирования) между этим фрагментом и соответствующим фрагментом прототипа. Реконструкция текста в целом осуществляется путем комбинаторных сопоставлений (монтажа) разных фрагментов текста.

В текстологии, понимаемой в обычном более узком смысле, для каждого из фрагментов текста восстанавливается его исходная форма на низшем из всех возможных уровней — практически чаще всего на уровне графем или фонем, и реконструкция отдельных мест на более высоких уровнях в преде-

лах отдельных фрагментов производится лишь при наличии особых условий для этого, например, при необходимости устранения чуждых морфологических форм или синтаксических оборотов. В случае же, если известно, что первоначальный текст был написан на другом языке и известны разные соответствия между языком первоначального текста и языком дошедшего до нас текста, то при реконструкции производится перекодирование текста — на уровне фонологическом, что возможно для близкородственных языков (ср. восстановление санскритских прототипов для пракритских текстов), или же на других собственно языковых уровнях (в частности, для языков, которые могут и не быть в родстве друг с другом), ср. выше о реконструкции более древнего переводимого текста по переводящему. Наконец, самым крайним случаем, встречающимся в историко-литературных работах, является реконструкция текста на уровне общего замысла.

В случае, если на данном языке сохранилось два (или более) текста, из которых второй является несомненным производным от первого, то, строго говоря, задача реконструкции сводится к установлению соответствий между первым и вторым текстами и направления развития во времени. При кажущейся простоте часто встречающейся задачи она в действительности иногда оказывается не столь легкой. Так, например, если считать «Слово о полку Игореве» и «Задонщину» (в обеих редакциях) представлениями одного и того же текста, то, согласно наиболее распространенной точке зрения, «Задонщина» является текстом, несомненно производным от «Слова», тогда как по другой концепции «Слово» рассматривается как вторичный текст по отношению к «Задонщине»[14]. Выбор между членами этой альтернативы можно связать с более общей проблемой соотношения между собой во времени, во-первых, таких двух текстов, первый из которых содержит темные или многозначные места, а второй более ясен для понимания (ср. такие неясные места в «Ригведе» и соответствующие им места в «Брахманах», более доступные для понимания, но в данном случае бесспорно являющиеся результатом позднейшего осмысления), во-вторых, таких двух текстов, первый из которых намного превосходит другой по эстетической ценности (ср. случаи превращения отдельных лирических стихотворений в песни популярного жанра с соответствующей стилистической трансформацией текста). Само по себе соотнесение текстов по двум указанным линиям еще не дает возможности заключить, какой из них является первоначальным. Окончательным доказательством первичности одного из текстов может быть только его совпадение с прототипом, реконструируемым для второго текста; в случае же несовпадения соотношение между двумя текстами может быть объяснено только путем введения некоторого третьего не дошедшего до нас текста, являющегося прототипом для обоих дошедших.

Для объяснения особенно сложных случаев может оказаться удобным введение целого ряда не дошедших до нас звеньев в сети соответствий между текстами — так, как это делается при реконструкции (внутренней и внешней) происхождения древнейшего русского летописного текста (ср. работы Шахматова, Приселкова и др. исследователей). Из текстологического опыта последнего времени для лингвистов особый интерес может представить восстановление первоначального устного текста лекций Соссюра (ср. работы Годеля и др.) на основании сличения различных записей слушателей, заметок самого Соссюра и текста «Курса», составленного учениками Соссюра (ср. опыт решения очень близких текстологических проблем при восстановлении первоначального текста буддийского канона и евангельской проповеди); при решении такой задачи и других подобных особое значение приобретает установление максимально полной сети соответствий между всеми известными источниками.

Если в пределах данного языка известен не ряд текстов с общим источником, а только лишь один текст, то после расслоения этого текста на два (или более) задача сводится к установлению его ядра и правил, по которым остальная часть текста может быть получена исходя из предположения о первичности этого ядра, ср. попытки выделения такого ядра в «Илиаде», в «Ригведе», в буддийском каноне, Коране и т. д.

Дополнительные возможности реконструкции возникают при наличии представлений первоначального текста на разных языках, ср., с одной стороны, случай, когда имеется обширная сеть разноязычных представлений текста, отношения между которыми относительно ясны (случай «Панчатантры»), с другой стороны, случай, когда имеется лишь несколько разноязычных вариантов, отношения между которыми могут быть прояснены только путем реконструкции исходного прототипа (случай «Дхаммапады»).

При наличии нескольких разноязычных вариантов, несводимых друг к другу на более низких уровнях, оказывается возможным реконструировать общий замысел текста и линии связей между основными его блоками, как это было сделано Бедье по отношению к «Тристану и Изольде».

С проблемой реконструкции текста на высших уровнях связаны те вопросы его интерпретации, которые требуют исследования плана содержания и поэтому остаются за пределами текстологии и филологии как таковой, ограничивающейся исследованием низших уровней текста. В сущности такое исследование текста на высших уровнях приводит к его новому прочтению, т. е. к дешифровке его на надъязыковом уровне (ср. такие яркие примеры этого, как новое прочтение А. Платонова, Норвида, Гельдерлина, Кафки, Донна). Такое новое прочтение обычно представляет собой особую проблему по отношению к текстам, которые не фиксируют значения отдельных своих составных частей, а, напротив, допускают максимально широкие интерпрета-

ции (ср., с одной стороны, греческие тексты по геометрии, с другой стороны, греческие философские тексты).

§ 7. Перечисленными выше дисциплинами, по-видимому, исчерпывается круг тех наук, где к настоящему времени сложилась четкая методика реконструкции текстов, которая может быть описана единообразным способом. Но, исходя из такого общего понимания реконструкции текста и системы, можно было бы думать и о дальнейших приложениях такого рода идей; некоторые из этих возможных приложений кратко намечаются ниже в качестве предварительных замечаний, которые должны быть развернуты в продолжении настоящего исследования.

При реконструкции высших уровней структуры литературного текста, определяемых не языком, а особенностями словесного искусства, целесообразно исходить из того, что текст строится с помощью некоторой совокупности шаблонных приемов, стандартных по отношению не только к этому тексту, но и по отношению к целому классу текстов; с этой точки зрения задачи исследования коллективного творчества в фольклористике и личного творчества в литературоведении в принципе аналогичны (применительно к некоторым видам личного творчества в европейских литературах возникает задача исследования стандартных способов преодоления стандартизации шаблонных приемов). Стандартные приемы могут быть выделены на разных уровнях построения текста: начиная от тех, которые близки к языковым, как, например, ритмическая организация стиха (где обнаруживаются стандартные тенденции и отклонения от этих тенденций, тоже становящиеся стандартными), элементарные образы, строящиеся на многозначности слова, и далее — к уровням, никак не связанным с языковыми, — таким как принципы монтажа фрагментов текста (в частном случае построения сюжета, или же такие обязательные принципы композиции, как членение театрального произведения в европейском театре и т. п.). Некоторая совокупность таких приемов может рассматриваться как механизм, способный производить тексты данного типа, ср. такие стандартные типы текстов, как фольклорные (анализируемые в специальном исследовании), тексты городского фольклора (анекдоты) и городской массовой литературы (детективы, киносценарии), определенные типы художественных текстов, закрепленные в длительной традиции, — такие как комедия плаща и шпаги, плутовской роман и т. д. Другой тип объединения таких стандартных приемов может быть обнаружен в так называемых литературных направлениях и школах. Реальность таких классификаций обнаруживается особенно отчетливо при исследовании явлений эпигонства, пародии, вариаций в определенной манере, подделок и т. д. В истории литературы часто встречается такая передача во времени совокупности приемов, порож-

дающих текст данного определенного типа, при которой на некоторый идеальный прототип этого текста накладываются шумы, или же этот прототип подвергается перекодированию, или же свернутый текст, аналогичный ядру текста, выделяемому при текстологической реконструкции (ср. выше об «Илиаде»), развертывается в целые серии текстов. В число таких приемов, передаваемых по традиции, могут входить и приемы, запрещающие следование любому примененному ранее шаблону.

Некоторая совокупность стандартных (т. е. повторяющихся) приемов может быть обнаружена не только в определенные периоды истории литературы, но и в определенные периоды литературной деятельности отдельного автора. С этой точки зрения задачи исследования творчества какого-либо одного писателя сводятся к построению такого механизма (т. е. совокупности правил), который бы позволял производить новые тексты, соответствующие идеальному прототипу текста данного писателя на разных уровнях (причем практически в настоящее время о приближении к решению такой задачи можно говорить только применительно к низшим уровням — языковому, стилистическому, в том числе ритмическому по отношению к поэтическим текстам и т. п.). С решением этой общей задачи связана и такая частная задача, как исследование разных редакций, вариантов и черновиков одного и того же текста с целью определения, а часто и реконструкции, его стандартного облика; эта частная задача, которая успешно решалась в многочисленных эмпирических исследованиях (ср. многочисленные исследования последних нескольких десятилетий по текстам Пушкина и других русских классиков), представляет особый интерес с точки зрения кибернетической теории эволюции, понимаемой как результат перебора очень большого числа возможностей. Такие исследования на материале творчества отдельного автора подтверждают психологическую реальность тех прототипов, реконструкция которых представляется одной из важных задач литературоведения. Дальнейшее развитие литературоведения может быть в большей мере связано с осознанием и совершенствованием методов реконструкции идеального текста данного автора, школы, литературной традиции и т. п. — начиная с относительно мелких деталей формы (ср., например, уже имеющиеся достижения стиховедения и т. п.) и кончая принципами монтажа больших композиций и принципами реконструкции таких вариантов, которые сохраняются при передаче от поколения к поколению и от одной языковой традиции к другой (ср. так называемые «мировые образы», постепенное переосмысление которых может рассматриваться как передача с перекодированием и наложением шума, приводящая к столь же радикальным последствиям, что и длительное развитие языков, часто делающее невозможным обнаружение их родства). Задачи такой реконструкции сравнительно более просты по отношению к тем

текстам, где особенно отчетливо выделяются шаблонные приемы на всех уровнях построения текста, причем эти шаблоны связаны друг с другом не только в пределах одного данного уровня, но и на разных уровнях. Поэтому и представляется целесообразным прежде всего исследование древних фольклорных текстов.

При выявлении таких реконструируемых прототипов может оказаться полезным сравнение всех их представлений не только внутри одной или нескольких литературных традиций, но и в пределах разных видов искусств, в связи с чем возникает необходимость исследования способов передачи одного и того же сообщения по каналам разных видов искусств, начиная от такого перекодирования, когда текст (в широком смысле), составленный из сигналов одного кода, является иллюстрацией к тексту, составленному из сигналов другого кода (ср. выше об использовании при дешифровке пиктограмм в билингвах центральноамериканских кодексов). Наиболее сложным из таких случаев является передача некоторого сообщения одновременно по многим каналам, причем каждый из них не дублирует все остальные (как в случаях использования в искусстве синтетических соответствий между единицами разных семиотических систем искусства), а находится в дополнительном отношении к ним, как это предполагается в современных опытах синтетического искусства, начиная от оперы Вагнера и вплоть до цветового звукового кино нашего века.

Подобно тому как в рассмотренном выше случае лингвистической реконструкции восстановление сообщения на каком-либо уровне предполагает наличие по меньшей мере двух каналов связи, описываемых на уровне, высшем по отношению к данному, — исследование высших уровней семиотических систем, без которых реконструкция любого текста осталась бы неполной, требует обращения по меньшей мере к одному каналу связи, лежащему за пределами данного круга семиотических систем (например, искусства). Так, например, предпринимаемое восстановление древнейших славянских фольклорных текстов требует проведения семиотического исследования других моделирующих систем, в частности мифологической, точно так же как изучение идеального прототипа греческой трагедии было бы невозможно без анализа ее мифологического фона, а реконструкция общей схемы плана содержания европейского романа XX в. была бы немыслима без исследования психоанализа.

По причинам, аналогичным тем, которые вынуждают при исследовании языка на уровне семантико-синтаксической структуры предложения обращаться не столько к генетическому, сколько к типологическому сравнению, основанному на наличии семантических универсалий, при исследовании различных моделирующих семиотических систем наличие некоторых аналогичных универсалий, лежащих в основе их плана содержания, делает возможным и необходимым их сравнительно-типологический анализ. В частности,

анализ славянских семиотических моделирующих систем может проводиться путем их типологического сравнения с другими системами сходного типа. Некоторые из выявляемых при этом сходств могут объясняться в конечном счете общим происхождением (в частности, это относится к шаманизму), другие же объясняются сходными путями развития, дающими параллельные результаты (как и при типологическом сравнении языков).

Возможность взаимных переводов между разными моделирующими семиотическими системами и наличие многих таких систем в любом человеческом коллективе делает помехоустойчивой и надежной передачу плана содержания сообщений, относящихся к культуре этого коллектива. Поэтому с точки зрения семиотики задачу таких комплексных наук, как, например, исследование славянских древностей, можно понять как восстановление на разных уровнях таких сообщений на основании сигналов, дошедших до него по разным каналам связи. К числу таких сигналов относятся и различные археологические памятники и свидетельства материальной культуры, которые можно интерпретировать как сообщения в определенном коде, так же как и данные, получаемые культурной антропологией (ср., например, особенность структуры поселений, которые можно рассматривать с определенной точки зрения как сообщения о социальной структуре коллектива, закодированные сигналами, размещенными в пространстве). Весь комплекс сигналов, описываемых в различных исторических и этнографических дисциплинах и интерпретируемых преимущественно путем типологических сопоставлений, может служить как для реконструкции самих сообщений, относящихся к данной культуре (например, праславянской), так и для реконструкции того социального фона и того коллектива, без знания особенностей которого нельзя восстановить семантическую и прагматическую сторону реконструируемых сообщений. Сказанным выше объясняется удельный вес данных и методов различных смежных дисциплин в типологических и генетических аспектах в изучении славянских древностей.

Понятно, что эти рассуждения о реконструкции текста и знаковой системы с соответствующими модификациями относятся и к этимологии, где постоянно приходится решать обе задачи — реконструкции как праформы, так и прасмысла.

Примечания

[1] *Шеннон К.* Математическая теория связи // *К. Шеннон.* Работы по теории информации и кибернетике. М., 1963, с. 245, рис. 1.

[2] *Wiener N.* The Human Use of Human Beings. New York, 1956, p. 96.

[3] *Шеннон К.* Теория связи в секретных системах // *К. Шеннон.* Работы по теории информации и кибернетике, с. 339.

[4] О представлении естественного языка в виде совокупности нескольких кодов (т. е. уровней) в связи с указанной выше общей схемой Шеннона см.: *Голдман С.* Теория информации. М., 1957, с. 39—40.

[5] *Лурия А. Р.* Травматическая афазия. М., 1947, с. 242—243; *Его же.* Очерки по психофизиологии письма. М., 1950, с. 62—66; *Его же.* К вопросу о нарушении письма и чтения у полиглотов // Фізіологічний журнал Академії наук Української РСР, т. II, № 4, 1956; *Luria A. R.* Differences between Disturbance of Speech and Writing in Russian and French // International Journal of Slavic Linguistics and Poetics, III, 1960; ср. об аграфии у японца и китайца: Approaches to the Study of Aphasia / Ed. by Ch. G. Osgood, 1958, 2, 5, p. 30—33.

[6] *Шеннон К.* Теория связи в секретных системах, с. 340—341.

[7] *Кнорозов Ю. В.* Письменность индейцев майя. М.—Л., 1963, с. 223. — Например, в пиктографических записях Валам-Олум делаварских индейцев на каждую новую сотню знаков появляется около 75 впервые встречающихся, см.: *Федорова И. К.* К вопросу о характере языка текстов острова Пасхи // Советская этнография, 1963, № 2, с. 87.

[8] Ср.: *Кнорозов Ю. В.* Указ. соч., с. 224.

[9] *Шеннон К.* Теория связи в секретных системах, с. 341—343.

[10] *Ventris M. and Chadwick J.* Documents in Mycenaean Greek. London, 1956; *Chadwick J.* The Decipherment of Linear B. Cambridge, 1959.

[11] *Кнорозов Ю. В.* Указ. соч., с. 225—230.

[12] *Кнорозов Ю. В.* Древняя письменность Центральной Америки // Советская этнография, 1952, № 3.

[13] Подробно процедура этого сравнения описана в кн.: *Hoenigswald H.* Linguistic Change and Internal Reconstruction. Chicago, 1960.

[14] Критический разбор последней теории см.: *Jakobson R.* Retrospect // *R. Jacobson.* Selected Writings, IV. The Hague; Paris, 1966.

ЗАМЕТКИ ПО РЕКОНСТРУКЦИИ ТЕКСТОВ

Независимо от того, с какой степенью полноты реконструируются тексты, они могут рассматриваться как производное, с одной стороны, от некиих реально существующих текстов, признаваемых или первыми, или наиболее авторитетными (sub specie информации, необходимой для реконструкции) в том ряду, к которому принадлежит и восстанавливаемый текст, и, с другой стороны, от представлений о том, какой бывает или может быть структура текста, аналогичного восстанавливаемому. Следовательно, данные о структуре текста (синхронный срез, типологический аспект) не только контролируют, но и конкретизируют картину, получаемую в результате «чистой», так сказать, безоглядной реконструкции. В этом смысле можно сказать, что каждый шаг в реконструкции текста сопровождается своего рода проекцией достигнутых результатов на сферу текстовых структур. Иначе говоря, последняя существенным образом определяет реконструкцию. Вместе с тем любой текст, понимаемый как конкретная реализация некоей структурной схемы, открывает в себе особую диахроническую «матрицу». Сквозь этот текст как бы проступает (разумеется, частично) другой текст, являющийся историческим предшественником данного текста. Таким образом, связь между синхроническим и диахроническим планами, между структурой текста и реконструкцией текста двустороння и всегда достаточно тесна. Поэтому каждый успех в интерпретации текста имеет прямое или косвенное отношение к открытию новых возможностей и в сфере реконструкции. В этом пафос тех исследований в области реконструкции текста, которые велись автором этих строк совместно с В. В. Ивановым и порознь, начиная с рубежа 50—60-х гг.

Ниже предлагается ряд заметок по реконструкции текстов очень разнородных по своему характеру. Эта разнородность носит принципиальный характер. В данном случае существенно показать разные приемы реконструк-

ции на разном материале и определить роль разных элементов текста в реконструкции тех или иных классов текстов. Отсюда и установка на фрагментарность и краткость предлагаемых реконструкций. Важно обнаружение приема и установление функции данного элемента текста в реконструируемом источнике. Более полная реконструкция потребовала бы иной степени подробности.

Первый из предлагаемых этюдов посвящен реконструктивным возможностям имени; второй — функции и семантике числа в архаических мифопоэтических традициях, так или иначе сохраняемым и в более поздних текстах, в том числе и таких, которые изменили свой первоначальный жанрово-стилистический локус. Третья заметка связана с восстановлением схемы важного класса так называемых тетических текстов, а последняя, четвертая, — с анализом смысловой структуры одной мифологемы, уходящей своими корнями в глубокую древность и давшей многообразные продолжения, которые существуют и в наши дни.

I. От имени к тексту

Наиболее полный и ранний (и, следовательно, самый авторитетный) список киевских богов, помещенный в «Повести временных лет» под 980 г., выглядит следующим образом: *и нача кнѧжити Володимеръ въ Киевѣ единъ. и постави кумиры на холму. внѣ двора теремнаго. Перуна* [...] *и Хърса Дажьба. и Стриба и Симарьгла. и Мокошь* [*и*] *жрѧху имъ наричюще ꙗ б*[*ог*]*ы*... (Лавр. лет., 79). Шесть имен богов, составляющих список, соединены четырьмя (вместо ожидаемых пяти) союзами *и* и соответствующим графическим средством — точкой перед *и* (*.и*). Нарушение автоматизма наблюдается лишь в одном месте текста — *Хърса Дажьба*: между этими именами нет ни союза *и*, ни точки. Учитывая это исключительное в списке обстоятельство и то, что Хорс и Дажьбог обладали одной и той же функцией (солнечное божество)[1], уместно предположить своего рода эквивалентность носителей этих имен и, следовательно, удвоение функциональной позиции в списке или по меньшей мере формальных ее воплощений, дифференцированных по этнокультурному признаку (иранский Хорс, славянский Дажьбог).

Учитывая то обстоятельство, что Хорс и Симаргл божества бесспорно иранского происхождения (причем речь идет не о более или менее случайных, но, напротив, об исключительно важных и характерных фигурах иранской религиозно-мифологической системы), а Мокошь, замыкающая список, по признаку влажности соотнесена с образом *Мать-сыра-Земля* и, следовательно, через него связана с иранским женским божеством (*Anahitā*) *Arədvī Sūrā*, чье имя актуализирует тот же мотив (во всяком случае по происхожде-

нию), — внимание должно быть обращено на два имени, безусловно славянских, — Дажьбог и Стрибог, — которые оказались между иранскими именами Хорса и Симаргла. Сама связь Дажьбога с Хорсом в списке богов может навести на мысль, что некоторые особенности, свойственные Хорсу (или его иранскому источнику), могли бы быть действительны и для изофункционального ему Дажьбога[2]. Один из таких примеров, видимо, относится к отмеченному уже в «Авесте» мотиву пути (*paϑā-*, *paϑ-*, ср. *pantay-*, др.-инд. *pánthāḥ*, *patháḥ*, слав. **pǫtь* и т. п.) солнца, который появляется и в восточнославянской традиции; ср., с одной стороны, известное место о князе Всеславе из «Слова о полку Игореве» — *самъ в ночь влъкомъ рыскаше: изъ Кыева дорискаше до кур Тмутороканя, великому Хръсови влъкомъ путь прерыскаше*[3], а с другой стороны, уже упоминавшийся мотив пути Дажбога из украинской песни (встречи на распутье, просьба к Дажбогу уступить путь-дорогу, годовой путь Дажбога)[4].

Тесная связь Дажьбога с Хорсом в списке и наличие общих мотивов, объединяющих эти божества в текстах, в частности разноязычных — русских и иранских (то, что относится к *hvarə hšaētəm*), оправдывает попытку взглянуть на древнерусского Дажьбога sub specie индо-иранских реалий и текстов. Оказывается, что индоиранские факты, имеющие отношение к анализу имени Дажьбога и вводящие его в более широкий контекст, достаточно многочисленны, хотя они ранее и не отмечались исследователями. Далее, из соображений краткости, будут приведены лишь ключевые примеры — типы. Но сначала — и тоже кратко — о славянских фактах. Русск. *Дажьбог*, как и его инославянские соответствия — фольклорные, топонимические или ономастические (не-теофорные) (ср. *Дабог, цар на земљи* из сербской сказки, где он противопоставлен Богу *на небесима*[5], персонаж с тем же именем в эпических песнях о кралевиче Марко; название горы в Сербии *Дајбог*; польские топонимы *Daczbogy*, 1541, *Daczbogi*, 1577, в районе Белостока /из **Dadźbogi*/; имена собственные типа польск. *Dadźbóg*, XIII—XV вв., укр. *Дажбоговичь* и т. п.), должны пониматься прежде всего как свернутая синтагма, первый член которой — императив от глагола *дати* — *дажь* (**dažь*/**daždь*, ср. **dajь*). В основе этой синтагмы, особенно принимая во внимание старое значение слав. **bogъ* и его индоиранских соответствий — 'доля', 'часть', 'имущество' и т. п., лежало сочетание глагола в форме 2 Sg. Imper. с Acc. (или Gen.) объекта — 'дай долю (часть)'. Сложное имя *Дажьбогъ* может быть соотнесено и с этой структурой, и с другой, более оправданной с синхронной точки зрения — 'дающий бог', 'бог-даятель'. Иначе говоря, элемент **bogъ* мог выступать и в объектном, и в субъектном значениях, чему, в частности, отвечают две возможности в употреблении этого слова — выступать как пассивный объект, вещь, и как активный субъект действия, одушевленное лицо,

мифологический персонаж (ср. русск. *Бог* при *богáтство*, др.-инд. *Bhaga-*, др.-иран., ср.-иран. *Baga-*, *Baya-* и т. п., божества, персонифицирующие долю, часть, богатство, ср. др.-инд. *bhaj-* 'делить', из **bhag-* и др.).

Обе намеченные возможности толкования имени *Дажьбогъ* и лежащих в его основе синтагм подтверждаются многими фактами, причем носящими клишированный характер. Ср., с одной стороны, вед. *daddhi bhāgám* 'дай долю (богатство)' (RV II, 17, 7; ср. X, 51, 8 и др.), где *daddhi* — Imper., в точности соответствующий *дажь*, *даждь*, а *bhāgám* — Acc. Sg., и, с другой стороны, *ási bhágo ási datrásya dātā́si* 'ты — Бхага (т. е. бог богатства), ты — даятель даяния' (RV IX, 97, 55 и др.), откуда тип *Bhága & dadāti* 'Бхага дает' или *Bhága & dāti*[6]. Это сопоставление не только позволяет определить в качестве отдаленного источника Дажьбога мифологизированную фигуру даятеля (распределителя) благ, к которому обращаются с соответствующей просьбой-мольбой в ритуале, в молитве, в благопожеланиях (ср. русск. *дай, Боже!*), и одновременно воплощенное и овеществленное даяние, дар, но и сам языковой локус возникновения этого теофорного имени.

Выведение имени и образа Дажьбога из ситуации «наделителя, наделяющего долей» тех, кто к нему обращается, в значительной степени бросает свет и на решение проблемы Стрибога. Сейчас, видимо, нужно отказаться (или во всяком случае серьезно пересмотреть) от выведения первого элемента этого имени из слова, обозначающего отца (и.-евр. **p₃tri-* > слав. *stri-*), как это делалось многими, и толковать *стри-* как Imper. от глагола **stьrti* 'простирать', 'распространять', как это и предлагал в своих работах Р. О. Якобсон. Таким образом, и имя *Стрибогъ* в конечном счете предполагает как образ богатства, которое распространяется-распределяется среди тех, кто просит о нем, так и образ самого бога-распространителя этого богатства (элемент *бог-* как объект и субъект указанного действия). Возможно, и даже очень вероятно, что некогда существовали индо-иранские сочетания типа *star-/stir- & b(h)ăga-*, которые были бы в этом случае точным соответствием синтагм, реконструируемых на основании имени *Стрибогъ*. Однако в обеих арийских ветвях глагол *star-* достаточно рано превратился в terminus technicus жреческой практики. Как правило, он стал обозначать расстилание жертвенной соломы или подстилки, подушки из нее, обозначавшее начало ритуала, и, следовательно, резко сузил сферу сочетающихся с ним объектов. Тем не менее ряд соображений говорит в пользу намеченной выше возможности сочетания *star- & b(h)ăga-* (**stṛṇīhi & *bhāgám* 'распространи долю, богатство' и **Bhága- & *stṛṇāti* 'Бхага /бог-распределитель/ распространяет /долю, богатство/'). Во-первых, объектом действия глагола *star-/stir-* выступает *barhis* в ведийском и *barəsman-* в авестийском, т. е. жертвенная подстилка. Ее расстилание само по себе имплицирует семантику дара, доли, богатства. На нее

приглашаются боги, льется сома, кладется жертвенная лепешка, т. е. то, что само по себе доля, богатство и что обладает свойством вызывать увеличение этой доли, позволяющее делить и распределять ее среди заказчиков ритуала. Поэтому здесь можно сказать, что в индоиранском произошел «опережающий» (забегающий вперед) семантический перенос: **star-* & **bhăga* > *star-* & *barhis/barəsman*, в результате которого изменилась объектная сфера глагола. Во-вторых, сами обозначения жертвенной подстилки, расстилаемой жрецами[7], предполагают свойства усиления, возрастания, увеличения (ср. вед. *bṛh*, *barh-*, *barhas*, *barháṇā* и т. п. с соответствующей семантикой), т. е. именно то, что характеризует богатство, возрастающую долю. В-третьих, в индийском и иранском все-таки зафиксирован ряд случаев, когда глагол *star-/stir-* не укладывается в рамки технического термина и предполагает более раннюю нетерминологическую стадию в истории этого слова. Наконец, в-четвертых, данные других языков в отношении глаголов этого индоевропейского корня рисуют несравненно более широкую картину (ср. германские или славянские примеры). Впрочем, и в тех случаях, когда наблюдается тенденция к превращению слова в технический термин, сохраняются важные намеки на связь этого глагола с идеей богатства, доли, ср. лат. *sternere* 'расстилать', 'раскладывать', 'рассыпать' и т. п. в связи с *lectisternium* 'божьей трапезой', родом жертвоприношения, при котором изваяния богов попарно расставлялись на подушках ложа (*lecti*) перед накрытием стола (в христианскую эпоху — поминальная трапеза, поминки); вкушение же пищи, как известно, одна из распространенных метафор получения богатства, усвоения доли.

Специфика рассмотренных здесь двух теофорных имен *Дажьбогъ* и *Стрибогъ* состоит в том, что они, будучи вполне славянскими по своему составу, вместе с тем могут пониматься как такие кальки с индо-иранского, в которых оба члена в каждом из этих двух названий оказываются и генетически идентичными соответствующим индо-иранским элементам. Несомненно, что это генетическое единство в течение долгого времени оставалось прозрачным и легко воспринимаемым всеми, кто находился в зоне арийско-славянских языковых контактов. В обоих указанных случаях межъязыковой пересчет оказывается достаточно элементарной операцией. Постулирование такой зоны предполагает как различение «своего» (русского, славянского) и «чужого» (арийского), так и выделение общего ядра или, так сказать, двусторонне-конвертируемой языковой сферы. Участие в ней теофорных имен весьма показательно (тем более что они противостоят «не-сложным» балто-славянским богам Перуну и Велесу). Они несут в себе обозначение определенного, основного для них мотива, характеризующего данное божество, некоторую мифологическую идею, соответствующее ритуальное действие и, наконец, ключевую формулу-молитву некоего более обширного текста, типа

индоиранских религиозных гимнов. То, что подобные имена выступают как средство перехода к текстам, т. е. к образованию иной природы и иного жанра, чем само двучленное имя, нужно считать принципиально важной их характеристикой, имеющей прямое отношение к проблеме реконструкции текста. То же обстоятельство, что эти имена отсылают не только к «своему», но и через «свой» к «чужому» тексту, который со своей стороны гарантирует правильность предложенной реконструкции, делает их надежным инструментом реконструкции и одновременно средством контроля получаемых результатов.

Но есть еще одна сфера концентрирующихся вокруг теофорного имени славяно-индо-иранских языковых и культурных связей, причем настолько глубоких и далекоидущих, что Древняя Русь и — шире — вся Slavia с определенной точки зрения могут пониматься как западная провинция великого индо-иранского культурного круга. Речь идет прежде всего об отражении у славян, особенно восточных, многочисленных черт «митраического» комплекса, имеющего непосредственное отношение как к формам социальной организации, так и к «социализированной» мифологии славян, особенно русских. Поскольку автору этих строк уже не раз приходилось раньше писать на тему связи между понятием *мира* как особой социальной единицы и индоиранским мифологическим персонажем *Mit*(*h*)*ra* и поскольку существенно подробнее, хотя и под несколько иным углом зрения, эта тема излагается в другой работе, опубликованной впервые несколько позже и имеющей быть воспроизведенной в следующем томе, — здесь позволительно лишь пунктирно, почти не ссылаясь на источники, обозначить некоторые важные узлы славянского текста «мира» на фоне арийского «митраического» текста.

Так как историческое тождество слав. *mirъ* : индо-иран. *Mit*(*h*)*ra* представляется доказанным, здесь нет необходимости обращаться к этому вопросу снова, тем более что следующие далее славяно-арийские параллели, относящиеся к одним и тем же узлам «митраического» (> «мирового») текста, сами по себе являются аргументами в пользу высказанной ранее точки зрения. Лишь к одному, зато наиболее важному вопросу придется вернуться, хотя и на короткое время.

Недавно было поставлено под сомнение (ЭССЯ, s. v. **jatiti*) сделанное раньше сопоставление этого славянского глагола с индо-иран. *yātayati* под тем предлогом, что **jatiti* в конечном счете может быть связано с глаголом **iti*. Не говоря о том, что это же предположение в конечном счете может относиться и к индо-иранскому глаголу и, следовательно, не является опровержением сделанного прежде сближения, оно не затрагивает самой сути того главного «ядерного» фрагмента, который является квинтэссенцией «митраического» текста. Уместно напомнить, что речь шла о славянских соответствиях индо-иранским стандартным фразам типа вед. *Mitró jánān yātayati* 'Митра

объединяет (собирает) людей', т. е. помещает их в определенную социальную структуру (RV III, 59, 1, ср. 5; VII, 36, 2 и др., ср. также авест. *yātayeiti miϑrahe*... Yt. X, 78 и т. п.)[8]. Славянское соответствие — **mirъ jatiti* (или **miro/ъmь jatiti sę* и т. п.) — реконструируется на основании двух совокупностей данных. С одной стороны, существует с.-хорв. *jȁtiti se* 'сходиться', 'собираться' (в частности, в *jato* 'коллектив', 'группа', 'община', 'отряд', 'стадо', 'куча' и т. п.), с другой, — многочисленные русские технические выражения, связанные с миром, — *идти миром* (и *идти по миру*), *сходиться миром* (*мирская сходка*, *мир сходится*), *собирать мир* и т. п., во-первых, и *мир-народ*, *собирать мир-народ*, *сходиться миру-народу* и т. п., во-вторых. В итоге оказывается, что приведенной ведийской формуле *Mitró jánān yātayati* (т. е. Митра-мир — народ — собирать, сводить воедино, так сказать, делать так, чтобы сходились) отвечают славянские формулы с той же семантикой каждого из трех слов и с этимологически общими элементами. Ср. формулу из русск. плача ...*как весь мир-народ да сойдется* (т. е. мир-народ — сходиться) или с.-хорв. *narod se jate u svoje jato* (*svoju općinu*). Иначе говоря, эксплицируется *Mitró yātayati* НАРОД при **mirъ*-НАРОД *jatiti*. Это сопоставление тем более важно, что именно оно связывает воедино формулы, которые представляют собой основу всей митраической мифологии (и более того — идеологии) и всей социальной структуры русского крестьянского мира. Дальнейшие примеры подтверждают эту объединительную функцию Митры и мира и тем самым достоверность сопоставления указанных индо-иранских и славянских формул и их ядра — глаголов *yātayati* : *jatiti*.

В иранских текстах есть примеры, где Митра-объединитель распространяет свои функции на молодых людей, вступающих в б р а к. Он собирает их воедино, сводит в семью, создавая тем самым минимальную социальную структуру. Митра, как и Б(х)ага, выступает, согласно среднеиранским данным, как божество свадьбы. Часто они выступают в этой функции вдвоем (видимо, как духовно-нравственный /моральный/ и материально-экономический факторы). Ср. авест. *miϑra^h*, *bāγa^h*, согд. *myšyy βγyy*, вед. *mitra-bhaga-* — при русской формуле *мир да бог*, выражающей идею высшего согласия, гармонии, равновесия, блага (характерно, что с этой формулой, между прочим, обращаются с поздравлением к новобрачным). В иранском свадебном ритуале Митра и Б(х)ага, видимо, отчасти соперничают друг с другом и являются двумя совместными гарантами брачного договора. Не исключено, что Митра обеспечивал д у ш е в н о е согласие и мир, а Б(х)ага ведал и м у щ е с т в е н н о й стороной договора о брачном соединении. Но нередко Митра выступает и один. В согдийском тексте брачного контракта (Nov. 4R 5—12), опубликованном В. А. Лившицем[9], читается: «И, господин, я у тебя | Дугдгōнчу, прозвище которой Чата, | дочь Вйӯса, взял в ж е н ы (*wδwh*). И затем | тебе, Чēр, я

так заявил и обещал: с сегодняшнего | дня и впредь навечно Чата | останется мне женой (*wδwh*). И, господин, в присутствии тебя | и в присутствии (бога) Митры (*myδr' nß'nty*) [я обещаюсь]: я [ее] не продам, ни долговой рабыней, | ни пленной (?), ни отданной под покровительство не сделаю...». Эта формула клятвы при брачном сговоре, как уже указывалось, обнаруживает несомненное сходство с отрывком из «Вессантара-джатаки» (VJ 1204 сл.): «Брамин... так сказал Судāшану: "Я пойду в другую страну и оставлю женщину у тебя под опекой, в присутствии Митры... — на таком условии: ты никому не должен отдавать ее в дар..."». Не исключено, что отражение этой функции можно найти и в ведийской традиции. Допустимо думать, что одно из них находится в RV V, 3, 2. Встречающаяся там последовательность *mitráṃ súdhitaṃ ná* может быть понята как термин сравнения, относящийся одновременно к двум частям предложения, причем само это сочетание можно понимать как своего рода Acc. absol., а не просто Acc. В результате толкование приблизительно такое: «Они помазают (*añjánti*) тебя (т. е. Агни, жертвенный огонь) коровьим маслом, когда ты делаешь супругов (домохозяев, *dámpatī*) едиными духом (мыслью, *sámanasā*), подобно тому, как это делает Митра (или: как прилаживает их друг к другу, составляет и т. п.)» [10]. Стóит напомнить, что этот гимн исполнялся на свадебной церемонии и сам описывает свадьбу. Именно поэтому появление здесь темы *mitráṃ súdhitaṃ* едва ли может быть случайностью.

Но если в индо-иранской традиции Митра в сфере брачных отношений выступает преимущественно как их организатор, гарант и непременный свидетель, то в славянских языках лексема *mirъ* и ее производные могут обозначать и самих вступающих в брак. В этом плане исключительное значение имеет каш.-словин. *mířa* 'жених, новобрачный' (из **mir-i̯a*, от **miriti*, подобно *straža*, *storoža* из **storg-i̯a*, от **stergti* : **storgti* и т. п.), а также *mířota* 'невеста', 'новобрачная' (из **mir-i̯ota*, в соответствии с вед. *mitrata-* 'дружба', откуда и 'друг', подобно *служба*, в котором сочетаются имя действия с именем деятеля, и даже *mitryata-* при *mitrya-*) [11]. Но эти кашубско-словинские факты, уцелевшие в виде редких архаизмов на крайней северо-западной периферии славянства [12], не единственные свидетели стоящего за этим словом (*mirъ*) содержания. Достаточно напомнить в этой связи о русск. диал. *мирúть* 'договариваться с попом о браке', 'договариваться о плате за венчанье', *мирúться* 'то же' (СРНГ 18, 1982, 171) и — более отдаленно и косвенно — о таких употреблениях, как: *У меня сестра тоже убегом убежала; родители сердятся, а через недели две придут мирную делать, мириться* (18, 171), где *мирная*, *мириться* наряду с общей идеей примирения могут содержать и более специальное значение примирения через брак, одобренный и родителями (ср. еще: *Таперь хорошо. Слюбятся-смирятся, пойдут распи-*

шутся, да и живут *м и р к о м - л а д к о м* и т. п.). Впрочем, примеры этим не исчерпываются. В русской номенклатуре свадебных чинов известно обозначение дружки — *мировой* или даже *мировой дружка.* Если принять во внимание, что др.-инд. *mitrá-* вообще значит 'друг', то в *дру́жке* можно видеть параллель (или даже нечто вроде кальки) к *mitrá-*, а термин *миров́ой дру́жка* оказывается в таком случае своего рода тавтологией. Наконец, сама свадьба по своей сути является *мировой,* в миру происходящей и миром устроенной (например, в случае сиротства или бедности вступающих в брак). И в этих условиях м и р, подобно Митре, также выступает как свидетель и гарант брачного союза. Учитывая эти и некоторые подобные примеры и помня, что каждая свадьба в архаичном коллективе есть повторение, воспроизведение иерогамии и соотнесение молодоженов с ее божественными участниками, можно высказать предположение, что жених, обозначаемый как **mirъ*, должен пониматься как сам Митра, вступающий в брак, как далекий во времени отзвук «первобрака» (то же относится и к мировому, или дружке). Во всяком случае славянские факты свидетельствуют, по сути дела, о глубоком и интимном проникновении м и р а (Митры)[13] в сферу брачных отношений, об органической связи понятий этих двух сфер.

Подобно тому как общее значение слова **mirъ* может специализироваться, становясь техническим обозначением брачного мира, так и глагол **jatiti* в ряде случаев соответственно сужает свое значение в том же направлении и начинает «разыгрывать» тему брака. Ср. с.-хорв. примеры типа: *u našoj je o p ć i n i* (т. е. в миру) *običaj, da se svak ž e n i u svomu j a t u*[14]; *ž e n i se u svomu j a t u kao ostala paštrovska momčad*; *jätiti se* 'сочетаться' (о новобрачных) и т. п. (см. Rječn. JAZU, s. v.)[15].

Не приходится сомневаться, что в отношении темы договора вообще, контракта славянские данные не уступают индоиранским, где Митра выступает как воплощенный, персонифицированный договор, о чем много писалось, начиная с Мейе[16] (ср. в последние десятилетия работы Ж. Дюмезиля, Э. Бенвениста, П. Тиме, Я. Гонды, Я. Ф. Б. Кейпера, И. Гершевича и др.). Но статус славянских и индоиранских данных, относящихся к договору, заметно различается. Первые связаны прежде всего с языковым локусом, вторые — с концептуально-идеологическим. Впрочем, наряду с многочисленными языковыми данными (ср. *мир, мировая* и т. п. в значении 'договор, соглашение', *мирна́я* 'согласие после ссоры, примирение', *мири́ться* 'заключать договор' и др., не говоря уж о соответствующей фразеологии: *по мирскому договору* /или *приговору*/ и т. д., ср. также *mytrásya dhā́mabhiḥ*, RV I, 14, 10 'по установлению Митры' при *по мирскому постановлению, как мир постановит/поставит* и т. п.), нельзя не вспомнить тайного нерва русского крестьянского мира-п р и м и р е н и я как средства разрешения конфликтов и нестроений,

согласия враждующих начал по мирному договору (ср. понимание и истолкование этой «русской идеи» Достоевским). Юридические функции индоиранского Митры, вытекающие из его связи с договором (ср. Митру как Судью творения), находят себе соответствие со славянской стороны в институте мирского суда и развитой фразеологии, соотносящей мир и суд (ср.: *Мир один бог судит*; *На мир и суда нет*; *Мир сам себе суд*; *Мир не судим, а мирян бьют* и т. п.).

Не претендуя здесь на то, чтобы представить связи между индоиранским Митрой и русским миром во всей полноте, глубине и разветвленности, можно дать о них некоторое представление, сопоставив гимн Митре из «Ригведы» (III, 59) с соответствующими мотивами, связываемыми с миром в русских пословицах, поговорках, речениях из собраний Даля, Прыжова и некоторых других (в частности, словарных) источников. Во всяком случае такое сопоставление ярко демонстрирует исключительно высокую степень конгруэнтности арийских представлений о Митре и русских о мире, делающую невероятным предположение об игре случая. Далее следует ряд сопоставлений. Первым в паре указывается ведийский мотив, вторым — соответствующий ему русский пример, в основном из указанных выше источников. Последовательность сопоставлений определяется в основном тем, в каком порядке появляются в гимне III, 59 мотивы, с которыми перекликаются русские примеры.

1. Митра объединяет людей (*Mitró jánān yātayati*. III, 59, 1) — *Мир един, мир — един человек, мир всегда заодно* и т. п. — 2. Митра удерживает землю и небо (*mitró dādhāra pṛthivī́m utá dyā́m*, 59, 1) — *Мир землю держит, до неба достает* (ср. в ироническом смысле: *Мир сутки простоял, землю потоптал, небо покоптил, да разошелся*, а также почти «технические» выражения типа: *мир держит*, т. е. не позволяет уйти из него, порвать с ним связи, *держаться мира*, *мир все выдержит* и т. п.). — 3. Митра несет всех богов (*sá devā́n víśvān bibharti*, 59, 8) — *Мир всех несет* (вариант: *Вали на мир: мир все снесет*), *мир все вынесет* и т. п. — 4. Митра не смыкает очей, озирает людей (*mitráḥ kṛṣṭī́r ánimiṣābhi caṣṭe*, 59, 1) — *Мир никогда не спит, всё видит.* — 5. Кто почитает Митру, того не настигает беда (*yás ta āditya śíkṣati vraténa*... *náinam áṅho aśnoty*... 59, 2) — *Мир не знает беды* (но и: *мирская беда* и т. п.). — 6. Быть в милости у Митры (ср. формулу *vayám mitrásya sumatáu syāma*, 59, 3 'да будем мы в милости у Митры') — *Мир милостив*, *мирская милость*, *мирская милостыня* и т. п.[17] — 7. Митра рожден как царь с высшей властью (*mitró*... *rā́jā sukṣatró ajaniṣṭa vedhā́ḥ*, 59, 4) — *Мирская власть*, *мирская воля* и т. п. (эти примеры также весьма многочисленны в фразеологии русского мира). — 8. Помощь Митры (*mitrásya carṣaṇīdhṛtó*, 59, 6, ср. 8) — *Мирская помощь*, *мир всем поможет* и т. п. — 9. Слава Митры (*mitró babhū́va saprátháḥ*

abhi ś r a v o b h i ḥ pṛthivī́m, 59, 7 'Митра славой вознесся над землей', т. е. *mitrásya śrávas*; ср. *mitrásya praśastaya*... I, 21, 3, о славе Митры) — *Мирская слава, мирская слава сильна, славить мир* (*миром*), ср. *мирское слово* (существенно, что каждый из членов сравнения восходит соответственно к общему источнику). — 10. В е л и ч и е Митры (см. 59, 7) — *Мир велик* (*велик человек, велико дело*). — 11. Митра создал у т е х и (*mitró... íṣa... akaḥ*, 59, 9) — *Мир всех утешит*.

Текст гимна Митре на этом кончается, но и за его пределами существует немало «митраических» фрагментов, которым есть соответствие в языке русского мира и о мире. Ср.: *Mitráḥ pā́ti* 'Митра пасет/охраняет, стережет' [18] — *пасти мир, пасеный мир*; — *mitra-yúj* как обозначение соединения с Митрой через связь с ним некиим обязательством (ср. *yuj* — *иго*), «упряжкой», которую нужно тянуть, чтобы сохранить верность, — *мирское тягло* (ср. *постылое т я г л ó н а м и р полегло*), *мирское иго*; — *mitra-rājan* 'Митра-царь' — *мир-царь, мир царит*; — *mitrá- & dhā-* (*mitrá-dhita-, mitrá-dhiti-*), о союзе, объединении по дружескому договору и о его результате — *мирское деянье, дело, мир на дело сошелся* (к тому же и.-евр. **dhē-*), ср. *класть на миру*, т. е. делать приговор на сходке; — *Mitrá- & Bhága-* — *Мир да Бог* и огромное количество формул «двойного» действия типа: *Что мир порядил, то Бог рассудил* (ср., однако, иной тип: *Мир судит один Бог*) и др.; — *Mitrá- & ṛ́ta-*, т. е., говоря в общем, Митра и мировой (вселенский) закон, истина, правда [19], — при русск. *Мир да правда, мир правдой держится* и т. п. В прежних работах указывались и другие важные переклички, в том числе относящиеся к уровню мотивов. Так, происхождение Митры из к а м н я (Митра — πετρογενής, ср. многочисленные отражения этого мотива в изобразительном искусстве), т р е с н у в ш е г о при его появлении на свет, может быть, отдаленно откликнулось в русской пословице о мире: *Мир зинет — камень треснет*. Русские фразеологизмы *Мир столбом стоит* и *Мир — золотая гора* находят параллели в индо-иранской митраической традиции в мотивах столба Митры (вед. *mitrásya sthū́na-*. RV V, 62, 5—8, ср. Yt. X, 12—13, 28: *stunå*) и золотой горы, на которой он стоит [20]. Идея, отраженная в пословице *Мир всех старше*, отсылает к двум совокупностям фактов из истории митраизма, когда он стал мировой религией, — к отождествлению Митры с Фанесом и к характеристике Фанеса как «с т а р е й ш е г о» из богов. Собственно, и Митра по сути дела старейший, поскольку он возник как огонь в первородном Океане (Варуне), когда, видимо, других богов еще не было. Не случайно именно Митра несет всех богов. — И наконец, следует подчеркнуть, что сама внутренняя форма слов, обозначающих общину (*мир, задруга, друштво* и т. п.), отсылает к индийскому понятию *maitreya saṅgha* с тем же смыслом и сходной семантической мотивировкой его обозначения.

Еще более значительные пласты общего наследия вскрываются при анализе русских соответствий ведийской божественной паре *Mitrá-Váruṇa* (ср. русск. *мир-воля*, о чем писалось подробно в другой работе.

Смысл вышеизложенного — в иллюстрации положения об особой роли имени в связи с проблемой реконструкции. При должном внимании исследователь, исходя из имени собственного, как по тонкой, ежеминутно грозящей оборваться нити, при определенных условиях может прийти к элементарным сочетаниям элементов, атрибутам и предикатам, мотивам и сюжетам, к фрагментам текста в его языковой форме, отсылающим к особым классам и жанрам текстов, наконец, к сложным идеологическим концепциям и их «реальной» подоснове.

II. Число как элемент языка описания и как парадигма в связи с его ролью в тексте

Ряд аспектов, касающихся роли конкретных членов числового ряда в структуре мифопоэтических текстов, анализируется в другом месте (Структура текста. М., 1980. с. 3—58 и др.).

III. К реконструкции структуры индо-иранского «тетического» прототекста и некоторых мифологических фрагментов

При всей очевидной близости ведийского и авестийского языков, древнейших представителей соответственно индоарийской и иранской языковых групп, и при наличии в обеих традициях текстов одного и того же жанра (напр., гимны), обнаруживающих многочисленные сходства в языке, поэтике и на уровне мотивов, сюжетов и участвующих в них персонажей, — результаты реконструкции фрагментов исходного индо-иранского текста (прототекста), следует, к сожалению, признать незначительными. Неудовлетворенность таким положением вещей возрастает, поскольку не приходится сомневаться ни в реальности индо-иранского языка (и, следовательно, реконструированный текст в известном смысле не был бы фикцией), ни в принципиальной возможности реконструкции некоторых типов исходных общих текстов (хотя бы на некоторых уровнях языковой культуры). Более того, временно́й разрыв между индо-иранским, с одной стороны, и ведийским и авестийским, с другой, относительно невелик. И тем не менее «реальное» в сфере реконструкции индо-иранских текстов ограничивается сейчас, во-первых, умением относительно удовлетворительно записывать авестийский текст в ведийском морфонологическом коде (обратная задача обычно не ставится ввиду

большей древности ведийского состояния в отношении большинства явлений) или — более продвинутая задача — представить сопоставимые ведийский и авестийский тексты в исходном индо-иранском («общеарийском») коде и, во-вторых, установлением набора (естественно, очень далекого от полноты) общих индо-иранских поэтических формул. Если первое умение в принципе носит потенциальный характер и практически оправдано лишь при достаточной степени «конгруэнтности» сопоставляемых текстов, позволяющей ввести более простую и надежную единую форму записи, то второе достижение характеризуется той степенью конкретности, которая позволяет уже говорить о подлинной реконструкции некоторых существенных блоков текста. Но и в этом последнем случае возможна реконструкция лишь очень коротких текстов, как правило, частей фразы, т. е. скорее отдельных скреп текста, чем его основного массива. Иначе говоря, проблема композиции больших частей текста и его реконструкции на уровне «макросодержания» при таком подходе игнорируется. В итоге же реконструкции индо-иранского текста в целом и немногочисленны, и робки. Во всяком случае наличные результаты их не соответствуют возможностям реконструкции.

Ниже предпринимается попытка выявления ряда конкретных ситуаций, которые дают возможность уже сейчас реконструировать с достаточной достоверностью (и при этом именно как целое или по меньшей мере как такую часть, которая отсылает к этому целому) некоторые типы общих индоиранских текстов. Подобные реконструкции в принципе охватывают как языковой (грамматически-конструктивный) уровень, так и уровень содержания (сюжетно-жанровый); фонетическая же запись в силу некоторых обстоятельств пока может быть относительно условной. Достоверность реконструированных таким образом индо-иранских текстов в известной степени контролируется их мифологическим единством и в ряде случаев вхождением в конкретные ритуалы. И, однако, нельзя забывать, что фрагменты из Вед и Авесты, служащие источниками реконструкции, сами образуют класс вполне самостоятельных текстов со своими особыми заданиями. Эти ведийские и авестийские фрагменты в актуальном плане, разумеется, не ориентированы ни на индо-иранский прототекст, ни друг на друга. Поэтому важно избегать соблазна трактовки используемых в реконструкции ведийских и авестийских текстов как непременных отражений этого источника во всем объеме. В сопоставляемых текстах необходимо отделить наследие общего прошлого от того, в чем каждая из традиций отошла от этого прошлого, избрав себе самостоятельное направление развития. В этом смысле эвристически наиболее ценными следует считать именно те реконструкции, которые основаны на конкретных текстах «смешанного» характера, где «старое» и общее уже перекрыто «новым» и свойственным только данной традиции. В этом случае

сопоставлению текстов с целью реконструкции прототекста должна предшествовать внутренняя стратификация каждого из текстов с целью выделения того исторического ядра («остатка»), которое, собственно, только и составляет основу для реконструкции.

Прежде чем перейти к проблеме выявления «тетического» прототекста, уместно привести ряд примеров более частного свойства, отражающих разные типы ситуаций реконструкции общих индо-иранских текстов. По необходимости и число самих примеров невелико, и каждый из них иллюстрируется лишь очень кратко. В связи с дальнейшим нужно напомнить о проведенном ранее в другом месте опыте реконструкции индо-иранского текста о Соме-Хаоме, поскольку ряд звеньев этого прототекста обнаруживается и в предлагаемых далее реконструкциях[21]. Преимущественное внимание при восстановлении указанного текста было обращено на три круга явлений: 1) выявление содержательных мотивов и их последовательности, позволяющей судить о сюжете прототекста (ср. очередность введения мифологических персонажей, организуемую рамкой типа «кто первый [второй, третий, четвертый] выжал хаому?»: *Vīva/n/hvant-* [: *Vivasvant-*], его сын *Yima-* [: *Yama-*]; *Āϑwya-* [ср. **Āptya-*], *Θraētaona-* [ср. *Trita-Āptya-*], *aži- Dahāka-* [: *ahi-* & *dah-*, ср. в связи с ракшасами]; *Θrita* [: *Trita-*], его сын *Kərəsāspa-* [ср. *Kṛśānu-*, а также *Kereśāni*] и т. д., если следовать Yasna IX; ср. также более глубокие параллели в связи с мифом о жертвоприношении Сомы-Хаомы); 2) аналогии со сказочным типом AT 301 (в частности, с мотивом трех братьев; ср. *Ekata, Dvita, Trita* [*Āptyās*]. Jaim.-Brāhm. I, 184; Mhbh. IX, 38, 8 сл. и т. п.); 3) состав поэтических формул и ряд общих деталей. — Нижеследующие попытки ориентированы на несколько иные типы ситуаций.

1. К реконструкции фрагментов индо-иранского прототекста о Митре

Наличие такого текста в индо-иранскую эпоху не вызывает сомнений, в частности, ввиду единого по происхождению главного мифологического персонажа, сохраняющего ряд существенных общих черт и укорененного в космологических и социальных схемах более широкого масштаба. Вместе с тем и в той и в другой традиции Митра характеризуется и рядом «собственных» черт и вводится в новые схемы. Особенно очевидно это для авестийской традиции. Уже первая фраза гимна к Miϑra (*mraot ahurō mazdå spitamāi zaraϑuštrāi: āat yat miϑrəm yim vouru. gaoyaoitīm frādadąm*… Yt X, 1) свидетельствует о включении Miϑra в систему религиозных ценностей зороастризма и о том, что он выступает как творение Ahura Mazdāh. Показательно само соотношение ведийской пары *Mitra — Varuṇa* с авестийской *Miϑra — Ahura*

Mazdāh, где первый персонаж — творение Ahura Mazdāh, как бы его сын, а второй — творец, «родитель» Miϑra'ы. Давно дебатируемый вопрос о генетическом тождестве Варуны и Ахура Мазды подтверждается не только их местом в соответствующих парах, некоторыми общими чертами, в частности, тем, что Варуна тоже *asura* (: *Ahura*), но и признаком мудрости у обоих персонажей: у Ахура Мазды она отражена в самом его имени, у Варуны — в неоднократных характеристиках его как «всеведущего» и особенно в эпитете *medhira-* 'мудрый'. RV I, 25, 20 (: *Mazdāh*, ср. *mązdra*). Таким образом, уже в этом звене есть возможность предложить реконструкцию индо-иран. **Mitra-* & **Asura-* **Mazdāh-*. Один из важнейших фрагментов текста восстанавливается сочетанием имени главного персонажа с глаголом *yat-* («un verbe mitraïque», по Бенвенисту) на основании фраз типа вед. *Mitrò janān yātayati* 'Митра объединяет людей' (RV III, 59, 1; ср. 59, 5; V, 72, 2; VII, 36, 2; VIII, 102, 12 и др.) и авест. *tūm tā daiŋ̄hāvō nipāhi yā hubərəitīm yātayeiti miϑrahe*. Yt. X, 78 и под., откуда индо-иран. **Mitras* (N. Sg.) & **yat-*... — о помещении (людей) в должное место, об их объединении в некую социальную группу. В обеих традициях Митра соотносится с тем, что законосообразно и незаконосообразно, с Правдой-добром и Ложью-злом, поддерживая и укрепляя одно и отвергая и уничтожая другое. В этом смысле Митра своего рода мерило в нравственном пространстве. Ср. индо-иран. **Mitra-* & **ṛta-* & **drugh-*, реконструкцию, подтверждаемую обильными авест. примерами (и — шире — другими иранскими), где *Miϑra-* сочетается с *aša-* и/или *drug-* (ср. Yt. X, 2 и др., особенно *miϑrō. druxš* «false to the treaty, i. e. Miϑra» при вед. *drogha-mitrān*, о лжедруге. RV X, 89, 12). Но и в ведийском с Митрой связаны и мотив *ṛta-* (ср.: *Ṛténa ṛtám ápihitaṃ*... RV V, 62, 1, ср. I, 2, 8; 23, 5; V, 41, 1; 67, 4 и др. в гимнах Митре-Варуне), и мотив лжизла: помимо указанного *drógha-mitrān* ср. *rā́jānāv ánabhidruhā*. II, 41, 5, о паре царей, свободных от *druh-*, т. е. о Митре и Варуне; *adruhvāṇā*. V, 70, 2, о тех же персонажах, и др. Иногда тема *ṛta-* и *druh-* в связи с Митрой-Варуной совмещаются, ср. характерное *ṛtám ṛtená sápanteṣirā́ṃ dákṣam āśāte* | *adrúhā devau vardhete*. V, 68, 4.

Вокруг этого ядра обнаруживаются довольно многочисленные и разнородные разращения, здесь не рассматриваемые; уместно упомянуть лишь два примера, дающие представление об основных типах; ср., с одной стороны, использование синонимов (*átaś cakṣāthe áditiṃ dítiṃ ca*. V, 62, 8, о Митре-Варуне, видящих со своего места невиновность и вину) и, с другой, разработку более специфических мотивов при сохранении языкового тождества в обеих традициях; так, авест. *miϑrəm mā ǰanyå*. Yt. X, 2 «Never break a contract», i. e. Miϑra, перекликается с разными типами выражения идеи неразрушаемости, неуничтожаемости, непобедимости (ср. *invictus Mithrās* или стан-

дартные посвящения типа Διὶ Ἡλίῳ Μίθρᾳ'αν εἰχήτῳ...) /Митры или того, кому он покровительствует/, в RV, ср.: *ná hanyate ná jīyate*... III, 59, 2 «неуничтожим, непобедим»... или *hatā́ amítrā*. I, 133, 1; *hánty amítram*. VI, 73, 3; *amítran hatám*. VII, 85, 2, откуда восстанавливается не только *han-* & *amitram* 'убивать недруга' (*hata-* & *amitra-* 'убитый недруг'), но и инвертированная конструкция *mitra* & *na han-* (Pass.) «Митра неубиваем» (*a-hata-* & *mitra-*), ср. еще *jaghanvā́n*... *mitrérūn*... I, 174, 6, где выступает в той же схеме не Митра, а персонаж с «митраическим» именем.

В результате допустима реконструкция индо-иран. **mitras* (N. Sg.) & **na* & **g'han-* (Pass.) или **mitras* & **a-g'hatas* (и даже, видимо, **a-mitram* /Acc./ & **g'han-*, ср. авестийский образ «анти-Митры» *avi-miϑriš*. Yt. X, 20, 21 и др.). На основании сочетаний вед. *yaj-* с именем Митры /и Варуны/ (ср., напр.: *Mitrám*... *yajatám*. I, 151, 1; *yájā*... *mitrā́varuṇā*. I, 75, 5; *mitrā́-varuṇā́ yajehá*. VII, 42, 5; ср. *yajatā́* применительно к Митре-Варуне. V, 64, 7) и авест. *yaz-* с именем *Miϑra-* (ср. постоянное в Yt. X *miϑrəm*... *yazamaide*) восстанавливается индо-иранское сочетание **Mitram* (Acc. Sg.) & **yaž-* 'почитать Митру'. По-видимому, оно может быть расширено за счет очень важного эпитета Митры, имеющего значение 'обладающий широким жизненным пространством' (по аналогии луга-пастбища для скота). Этот эпитет абсолютно обязателен в формуле почитания Митры в Yt. X: *miϑrəm vouru. gaoyaoitīm yazamaide* «We worship grass-land magnate Miϑra». Но он по сути дела известен и в ведийском, причем можно думать о его особой связи с Митрой (-Варуной). Ср.: *urúgavyūtir ábhayāni kṛṇván samīcīné ā́ pavasvā púraṃdhī*. RV IX, 90, 4 «Weite Triften, Sicherheit schaffend läutere die beiden vereinigten Glücksgöttinen (Himmel und Erde) herbei» (по Гельднеру), после чего в том же стихе вводится мотив коров (*gā́ḥ*), а в следующем — призыв к Соме опьянить Митру и Варуну (*mátsi soma váruṇam mátsi mitrám*. 90, 5) и лишь далее других богов. Вводимое Гельднером в переводе «Himmel und Erde» нашло бы в этом случае многочисленные соответствия в мотиве удерживания Митрой Земли и Неба (*mitró dādhāra pṛthivī́m utá dyā́m*. III, 59, 1, ср. 7; VII, 61, 3—4 и др.). Сочетание *yaj-/yaz-* с именем Митры открывает длинную серию совпадений между обеими традициями в мотивах, связывающих Митру с ритуалом. Ср. контексты, где имя Митры сочетается с обозначениями жертвоприношения, возлияния сомы-хаомы, жертвенной соломы (ветвей, подстилки), молока, опьяняющего напитка («мед»), огня, обильной жиром жертвы, жертвователей и т. п., не говоря уж о связи с нематериальными ценностями — магическим словом, Речью, молитвой и т. п. Значительное сгущение этих мотивов обнаруживается, напр., в Yt. X, 6: *miϑrəm vouru. gaoyaoitīm yazamaide haomayō gava barəsmana hizvō daŋhaŋha mąϑrača vačača šyaoϑnača zaoϑrābyasča aršuxδaēibyasča vāγžibyō* 'We worship grass-

land magnate Miϑra with Haoma-containing milk and Barsman twigs, with skill of tongue and magic word, with Speech and action and libations, and with correctly uttered words' (перевод Gershevitch'а). Эти же мотивы соединяются с Митрой (-Варуной) в ведийских текстах, причем часто сходство доводится до языкового уровня (вплоть до лексемного единства): *soma* (: *haoma*), *barhis* (: *barəsman*), *hotra* (: *zaoϑra*), *vāk-*, *vāc* (: *vǎk-*) и т. п.

Сходства не исчерпываются ритуальной сферой. Не менее убедительны они в мифологической сфере, что особенно важно, поскольку миф предполагает сюжет, который в свою очередь определяет некоторые особенности соответствующего текста. В этой сфере особенно показательными оказываются сходства предикатов Митры в ведийских и авестийских текстах: о х р а н я т ь, з а щ и щ а т ь, с т е р е ч ь (**Mitra-* & **pā-*, ср., с одной стороны, вед. *ṛtasya gopāv*... V, 63, 1, о Митре и Варуне, или *paraspā́*. V, 62, 6, о них же, и т. п., и, с другой, авест. *tūm ta daiŋ́havo n i p ā h i*. Yt. X, 78, о Митре, или: *azəm vīspanąm dāmanąm n i p ā t a ahmi hvapō*. Yt. X, 54 'I am the beneficient protector of a l l creatures' и т. п. /ср. вед. *ni-pā-*/); с м о т р е т ь, о з и р а т ь (ср. расхождение между вед. *caṣte*. III, 59, 1; VII, 61, 1; *cakṣāthe*. V, 62, 8 и др. и авест. *āδiδāiti*. Yt. X, 13 и др.); п а с т и (*pā-/pāy-*) и т. п. Каждый из этих предикатов сам выступает как центр, организующий некий микротекст. В частности, «пасти́» объединяет субъект («пастуха» Митру) с объектом (стадо, коровы, кони) и отсылает к образу вселенского пастбища (Земля и люди при небесном пастухе Солнце); «смотреть» связывается с мотивом глаза-солнца (ср. *Úd u tyác cákṣur máhi mitráyor ā́ň eti*... RV VI, 51, 1 /ср. также VII, 61, 1/ при *baēvarə čašmanəm*... Yt. X, 7 или *apa čašmanå sūkəm*... X, 23 и др.), а образ Солнца — с его конями, колесницей и т. п. Серия сходств может быть продолжена при обращении к предикатам (и соответствующим объектам) типа «давать», «оказывать» и т. п. милость, помощь, поддержку, силу, здоровье, добычу, дары и т. п., причем и в этих случаях семантически единые элементы обеих традиций нередко кодируются генетически общими языковыми единицами. Подобная ситуация обнаруживается и в других мотивах, связанных с Митрой. Так, в контексте, где подчеркивается положение Митры (и Варуны) н а в е р х у (небо, небесный трон, гора), откуда открывается широкий обзор всего, что внизу, на земле (ср. RV V, 62, 5—8; Yt. X, 12—13 и др.), возникает мотив колонн (столпов) как элемента вселенского жилища. Ср. вед. *sahásra-sthū́ṇam, ayo*... *sthū́ṇā, áyasthūṇam*. V, 62, 5—8; авест. ...*yō stunå viδārayeiti bərəzimitahe nmānahe*... Yt. X, 28, откуда — индо.-иран. **sthǖnā*, входящее в такие микротексты, как «Митра сотворил колонны», «колонны жилища Митры» и т. п. В этой связи показательно RV VII, 64, 4: *yó vāṃ gártam mánasā tákṣad etám ūrdhvā́ṃ dhītíṃ kṛṇávad d h ā r á y a c ca*... 'Wer euch im Geiste diesen Hochsitz zimmert, wer das Gedicht emporrichten und festmachen wird...',

где сочетаются мотив изготовления трона и глагол *dhāráyat* (ср. авест. *viδārayeiti* в связи с *stunā̊*; еще более точное соответствие вед. *ví dhārayad*. X, 92, 10).

Из сравнения текста обеих традиций sub specie реконструкции исходного текста о Митре бросается в глаза, что ведийский Митра более «космологичен», менее конкретно связан с людьми и, следовательно, менее активен, чем иранский Miϑra, в котором подчеркиваются его социальная активность и конкретные связи с людьми. Это различие в направлении развития некогда единого образа со временем увеличивалось. Реконструируемый индо-иранский прототекст скорее отсылает к «космической» сфере (с возможной исходной схемой: первородный Океан [ср. *Varuṇa*] и огонь как образ солнца в его центре [ср. сходный образ космического яйца в водах]). В этом смысле ведийский текст о Митре более архаичен, чем авестийский. Зато последний сумел творчески трансформировать космологическую схему в социальную (и не только, ср. целый ряд глубоких религиозных и философских идей, оказавших влияние на другие традиции, напр., понимание Митры как персонификации божественного слова, см. Yt. X, 25 и др.), в рамках которой иранскому Митре предстояла долгая и славная история, в частности, уже и вне иранской традиции. Что же касается проблемы индо-иранского прототекста о Митре, то приведенные выше реконструируемые микротексты как бы освещают отдельные ключевые места этого прототекста, выхватывая из него ряд ярких особенностей. Сам же прототекст, формируемый из подобных микротекстов, предстает в виде некоей суммации разных вариантов с не всегда ясной последовательностью частей текста и принципов его аранжировки.

2. К реконструкции схемы индо-иранского **Ka-* & **dhā*-прототекста

Речь идет о восстановлении концептуально важного и типологически широко распространенного так называемого **Ka-* & **dhā*-текста, определяемого, с одной стороны, институализированной синтаксической схемой типа «Кто установил (создал) & Obj.», с другой, — принадлежностью к мифам о творении (происхождении), используемым прежде всего в основном ритуале годового цикла. Из соображений краткости источники реконструкции, как правило, будут ограничены здесь двумя реальными текстами — AV X, 2 и Yasna 44, с отсылками к отдельным текстам того же типа. Оба эти источника принадлежат к распространенному классу текстов, построенных по вопросо-ответному принципу (ср. также тексты *брахмодья*, представляющие собой серию загадок на космологические темы, или знаменитый *Ka*-гимн: RV X, 121)[22]. Самая яркая черта сопоставляемых текстов — обилие вопросов, образующих целые серии и организующих весь текст (в AV X, 2 на 132 стиха приходится около 80 вопросов, из них более 80 % — Pron. interrog. *ka-*; в

Y., 44 на 100 стихов — 27 вопросов, организуемых тем же Pron.)[23]. Стихия *ka-* в этих текстах не только доминирует, но и все пронизывает и определяет. Эта, казалось бы, чисто грамматическая особенность имеет важные следствия и в плане содержания. *Ka-* отсылает нас не просто к ч е м у - т о, что принимает участие в творении мира и человека, но к к о м у - т о, к одушевленному деятелю, к персонажу, которому доступно целеполагание и осмысление (ср. *ka u tac ciketa* X, 2, 7 'кто же о с м ы с л и л это?'). Показательно, что о предстоящей серии *ka*-вопросов нередко объявляется заранее введением глагола со значением 'спрашивать'. В Y. 44 гипертрофия этого приема: из 20 строф 19 открывается стандартной формулой — *taṯ ϑwā p ə r ə s ā ərəš mōi vaočā ahurā* 'тогда я спрашиваю Тебя, истинно скажи мне, о Ахура'. Отчасти сходная ситуация в гимне-загадке RV I, 164, 34: *p ṛ c h ā m i tvā páram ántam pṛthivyā́ḥ*...; с четырежды повторенным *pṛchāmi*, и в целом ряде других мест. При этом цель спрашивания — з н а н и е (ср.: *taṯ ϑwā pərəsā*... *v a ē d y ā i*... Y. 44, 8, ср. 44, 3; 44, 19 и др. или *pṛchā́mi v i d m á n e ná vidvā́n*. RV I, 164, 6 'я спрашиваю, неведающий, чтобы ведать', ср. X, 88, 18, отчасти X, 79, 6 и др.)[24].

Но AV X, 2 и Y. 44 не исчерпывают свою специфику принадлежностью к *ka*-текстам: они также относятся к классу «тетических» (др.-греч. τίθημι) текстов, так сказать, *dhā*-текстов, в которых речь идет об установлениях, о положении начал (индо-иран. **dhā-* 'ставить', 'полагать' и т. п., шире — 'создавать', 'творить'; в иранском судьба **dhā-* осложнена взаимодействием с глаголом **dā-* 'дать'). Гимн AV X, 2, особенно первые три четверти его, построен на изощренной игре разных форм глагола *dhā-* (20 случаев!), образующих его «тетическое» ядро; показательно, что *dhā-* последний раз выступает в строфе 25, т. е. как раз там, где кончается тема *ka-*. Смысл *dhā-* в подобных текстах не исчерпывается идеей простого п о л а г а н и я. Возможно, неслучайно появление в X, 2 форм глагола *dhā-* именно там, где говорится не просто о создании (точнее — со-, подбирании, ср. *ā́bhṛte, sáṃbhṛtam*. X, 2, 1) тех или иных частей тела человека, но о п о м е щ е н и и их на с в о е место в ц е л о м тела. Исключительно важны и сочетания с *dhā-*, слов, обозначающих не только предметные понятия, но и абстракции (имя, форма, причина, способность и т. п.). В этих условиях *dhā-* получает значение не конкретного действия, а некоего мысленно-волевого акта в цепи творения, придающего всему особую выявленность и оправданность. Семантика соответствующего глагола в Y., 44 беднее, но в данном случае существенны не различия, а те узлы, в которые сплетаются элементы *dhā-* и *ka*-текстов. Ср., с одной стороны: *k ó asminn ā́po v y à d a d h ā d*... X, 2, 11 'Кто в нем воды расположил?..'; *k ó asmin rūpám a d a d h ā t, k ó mahmā́naṃ ca nā́ma ča*... X, 2, 12 'Кто в нем форму установил, кто — величину и имя?..' и т. п. и, с другой стороны:

kasnā x^vəng stəmca dā<u>t</u> advānəm. Y., 44, 3 'Кто солнцу и звездам путь установил?'; *kə̄ hvāpå raocåscā dā<u>t</u> təmåscā kə̄ hvāpå x^vafnəmcā dā<u>t</u> zaēmācā.* 44, 5 'Кто (какой мастер, творец) установил свет и тьму, кто установил сон и бдение?..' и т. п. И в других текстах о творении *dhā-* играет особую роль.

Можно предположить, что многочисленные поэтические формулы с глаголом *dhā-* в их составе представляют собой осколки исходного «тетического» текста. Соотнесенность *ka-* и *dhā*-фрагментов друг с другом позволяет думать, что *dhā-* должно быть связано с *ka-* как предикат со своим субъектом и что *dhā-* должно иметь при себе обозначение объектов. Связь элементов в формуле *Ka-* (Subj.) & *dhā-* (Praedic.) & Obj. не только не случайна и не просто эмпирична, но основана на некоем глубоком сродстве всех трех элементов формулы, вытекающем из их принадлежности единой ситуации «тетического» мифа. Ключевую позицию в формуле занимает именно *dhā-*, которое по идее можно понимать как обозначение такого установления (ставить → стать /стоять/ → быть), которое — в пределе — вызывает к жизни истинно-сущее, одновременно нарекаемое именем и с этих пор выявленное, доступное знанию. Конструкция с *dhā-*, рассматриваемая здесь, является, по сути дела, универсальной формулой, характеризующей начало всякого философствования: Творец — творение (творчество) — тварь (*Я* и мир)[25]. В этой формуле сходство между ведийскими и авестийскими (ср. и ряд пехлевийских) текстами распространяется в достаточно полной степени и на сферу объектных обозначений (солнце, луна, звезды; свет и тьма; сон и бдение; утро /заря/, день, вечер; небо и земля; ветер и облака; воды; семя, сын, потомство; распад, разрушение, порча, гибель; жизнь, сила, бессмертие; жертва; мудрость, благая мысль; речь, слово, голос и т. п.). Тексты обеих традиций в целом подтверждают именно такой состав объектов и (что особенно важно с точки зрения реконструкции прототекста) приблизительно такую же последовательность введения этих объектов в текст. В результате восстанавливается следующая схема индо-иран. **Ka-* & **dhā*-прототекста (в первых двух строках приводятся индо-иран. формы, далее — единые в подавляющем большинстве случаев ведийские и авестийские лексемы, позволяющие восстановить их индо-иран. форму):

1. Тебя (**tvā/m/*) & спрашиваю (**pr̥-sk-ʻā/mi/)* & чтобы знать (**vid-*):

2. Кто (**ka-*) & установил /создал, сотворил/ (**dhā-*) &:

3. Солнце (*sū́rya-*, *svar-*; *hvar-*) & Луна (*mās-*, *candrámas-*; *mā̊*) & Звезды (*star-*; *star-*) &

4. Свет (*ruc- /rocas/*; *raočah*) & Тьма (*támas- /tamisra-/*; *təmas-*) &

5. Сон (*svápna-*; *x̌afna-*) & Бдение (*zaēmā*) &

6. Утро—заря (*uṣás-*; *ušah-*) & день (*áhan*, *áhar*; *arə̄m. piϑwa*) & вечер (*sāyá-*, *kṣáp-*; *xšapā-*) &

7. Небо (*divá-*, *dyáu-*; *nabah-*) & Земля (*pṛthivī́-*, *bhū́mī*; *zam-*) &
8. Ветер (*vāyú-*, *vā́ta-*; *vā́ta-*) & Облака (*nábhas*; *dvanman-*) &
9. Воды (*áp*, *āpas*; *ap-*, *āp-*) &
10. Сын /потомство, семя/ (*rétas*, *putrá-*; *puϑra-*) &
11. Жизнь /бессмертие/ (*amṛ́ta-*; *amərətāt-*) & Смерть (*mṛtyú-*; *mṛϑyu-*) &
12. Жертва (*yajñá-*; *yasna-* и др.) & Мудрость (*medhás-* /ср. *mánas-*/; *mazda-* /ср. *manah-*/) &
13. Речь (*vāc-*; *vāxš-*) & Истина /Правда/ (*ṛtá-*; *aša-*/*arta-*/) & Не-истина /Ложь/ (*ánṛta-*, *druh-*; *drug-* /*druj-*/)[26].

Эвристическая важность подобных реконструкций — в возможности соотнесений их результатов с другими связанными с данным текстами (напр., с *Na-* или *Nāsīd* 'не было' — текстом, излагающим состояние до начала творения — *dhā-*[27]) и в их принципиальной антиэмпиричности. Исходным для реконструкции оказывается не столько некий конкретный текст, сколько, так сказать, «кросс-текстовый» текст, текст-тип, отраженный более чем в одном варианте и поэтому более надежный и лучше контролируемый. В частности, реконструированный таким образом текст оказывается многосторонне мотивированным — и структурой морфолого-синтаксической схемы, и семантическим каркасом целого с отчетливым лексическим заполнением отдельных звеньев, и жанровыми характеристиками текста, и, наконец, его связями со сферой мифоритуальных реалий.

IV. Текст города-девы и города-блудницы в мифологическом аспекте

В историческом ряду город возник довольно поздно, приблизительно 10 000 лет тому назад, и, разумеется, он был очень не похож на то, что стало связываться с этим понятием позже. Поэтому во многих отношениях целесообразнее говорить о «предгороде», по крайней мере применительно к неолитическому периоду, когда это явление возникло. Но в данном случае важнее, чем конкретная форма «города», сама его идея, а она и в первых городских поселениях, в «предгороде» достаточно очевидна. В мифопоэтической и провиденциальной перспективе город возникает, когда человек был изгнан из рая и наступили плохие времена: человек оказался предоставленным самому себе, и отныне заботиться о себе должен был он сам. Смысл этого ответственного переломного момента в истории человечества — независимо от того, берется он в связи с историческим или мифопоэтическим рядом, — можно передать заглавием книги Чайлда «Man makes himself»[28]. С появлением города человек вступил в новый способ существования, который, исходя из прежних представлений и мерок, не мог не казаться парадоксальным и фантастическим: выживание и, более того, перспектива

пути к максимальному благу, к обретению нового рая, заменой которого в «нерайских» условиях и был город, отныне были связаны с незащищенностью, неуверенностью, падшестью, в известном смысле — богооставленностью и, наконец, с трудом-страданием. И тем не менее человек как «острие стрелы эволюции» связал себя именно с городом, потому что в феномене города он нашел для себя наиболее адекватную форму существования, хотя и связанную с огромным риском [29].

И сознанию вчерашних скотоводов и земледельцев предносится два образа города, два полюса возможного развития этой идеи — город проклятый, падший и развращенный, город над бездной и город-бездна, ожидающий небесных кар, и город преображенный и прославленный, новый град, спустившийся с неба на землю. Образ первого из них — Вавилон, второго — Небесный Иерусалим [30]. И описания этих городов совершенно противоположны, хотя и равно красноречивы.

О грешном городе Вавилоне и свершающемся над ним возмездии поведал свидетель апокалиптического видения: «...подойди, я покажу тебе суд над великою блудницею, сидящею на водах многих. С нею блудодействовали цари земные и вином ее блудодеяния упивались живущие на земле... и я увидел жену, сидящую на звере багряном, преисполненном именами богохульными, с семью головами и десятью рогами. И жена облечена была в порфиру и багряницу, украшена золотом, драгоценными камнями и жемчугом и держала золотую чашу в руке своей, наполненною мерзостями и нечистотою блудодейства ее. И на челе ее написано имя: тайна, Вавилон великий, мать блудницам и мерзостям земным... И сказал мне Ангел: что ты дивишься? я скажу тебе тайну жены сей и зверя, носящего ее... Зверь, которого ты видел, был, и нет его, и выйдет из бездны и пойдет в погибель... Жена же, которую ты видел, есть великий город, царствующий над земными царями. После сего я увидел иного Ангела... И воскликнул он сильно, громким голосом говоря: пал, пал, Вавилон, великая *блудница*, сделался жилищем бесам и пристанищем всякому нечистому духу... И услышал я иной голос с неба, говорящий: выйди от нее, народ Мой, чтобы не участвовать вам в грехах ее и не подвергнуться язвам ее. Ибо грехи ее дошли до неба, и Бог воспомянул неправды ее. Воздайте ей так, как и она воздала вам, и вдвое воздайте ей по делам ее. Сколько славилась она и роскошествовала, столько воздайте ей мучений и горестей... За то в один день придут на нее казни, смерть и плач и голод, и будет сожжена огнем... И восплачут и возрыдают о ней цари земные, блудодействовавшие и роскошествовавшие с нею, когда увидят дым от пожара ее. Стоя издали от страха мучений ее и говоря: горе, горе тебе, великий город Вавилон, город крепкий! ибо в один час пришел суд твой... Ибо в один час погибло такое богатство... И видя дым от пожара ее, возопили, говоря, какой

город подобен городу великому!.. И один сильный Ангел взял камень, подобный большому жернову, и поверг в море, говоря: с таким стремлением повержен будет Вавилон, великий город, и уже не будет его. И голоса играющих на гуслях, и поющих, и играющих на свирелях, и трубящих трубами в тебе уже не слышно будет; не будет уже в тебе никакого художника, никакого художества, и шума от жерновов не слышно уже будет в тебе. И свет светильника уже не появится в тебе, и гóлоса жениха и невесты не будет уже слышно в тебе: ибо купцы твои были вельможи земли, и волшебством твоим введены в заблуждение все народы. И в нем найдена кровь пророков и святых и всех убитых на земле» (Откр., 17—18). — Вавилон был осужден и покаран за свои грехи, и главным из них было то, что он извратил и погубил от начала связывавшиеся с ним возможности. Город, стоящий в центре земли, где проходит axis mundi, предуготованный для встречи в нем человека с богом (Вавилон как «Врата бога» — *Bab-ili*), не оправдал себя и навсегда погиб.

Но еще важнее свидетельство о другом городе, где человек не только освобождается от стесненной зависимости от природы, от хозяйственных забот и злобы дня, но и обретает новый Рай, где, как и в изначальном, он может вести беседы с нисходящим сюда Богом и, более того, где — в отличие от прежнего Рая — пребывает отныне Богочеловек. Ср.: «И увидел я новое небо и новую землю, ибо прежнее небо и прежняя земля миновали, и моря уже нет. И я, Иоанн, увидел святый город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба, приготовленный как невеста, украшенная для мужа своего. И услышал я громкий голос с неба, говорящий: се скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними; они будут Его народом, и Сам Бог с ними будет Богом их. И отрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет, ибо прежнее прошло. И сказал Сидящий на престоле: се, творю все новое... совершилось! Я есмь Альфа и Омега, начало и конец; жаждущему дам даром от источника воды живой. Побеждающий наследует все, и буду ему Богом, и он будет Мне сыном... пойди, я покажу тебе жену, невесту Агнца. И вознес меня в духе на великую и высокую гору и показал мне великий город, святый Иерусалим, который нисходил с неба от Бога [далее следует описание града. — *В. Т.*] ...Ворота его не будут запираться днем, а ночи там не будет[31]. И принесут в него славу и честь народов. И не войдет в него ничто нечистое, и никто преданный мерзости и лжи, а только те, которые написаны у Агнца в книге жизни. И показал мне чистую реку воды жизни... Среди улицы его, и по ту и по другую сторону реки, древо жизни...[32] И ничего уже не будет проклятого, но престол Бога и Агнца будет в нем... И узрят лице Его, и имя Его будет на челах их. И ночи не будет там, и не будут иметь нужды ни в светильнике, ни в свете солнечном, ибо Господь Бог освещает их...» (Откр., 21—22).

Эти два описания двух предельно различных городов[33] образуют рамки и вместе с тем самую суть того контекста, в пределах которого выделяется текст города-девы и города-блудницы, о котором говорится далее. Разумеется, существует и «исторический» контекст — прежде всего ветхозаветные тексты (и особенно Книга Пророка Исайи) и далее другие «тексты города» в более ранней ближневосточной традиции. Ни те, ни другие в этой заметке рассматриваться не будут, хотя то, что будет говориться здесь, всегда может и должно быть соотносимо с этим более архаичным фоном. Точно так же придется до поры сузить и сам ветхо- и новозаветный текст города, отсекая другие варианты (например, город — скорбящая мать, «мать всех нас», мать как персонификация Иерусалима /ср. IV Книгу Эзры/ или город-вдова /«Как одиноко сидит город, некогда многолюдный! он стал, как вдова». Плач Иер. 1, 1/ и др.). Наконец, не будет специально анализироваться мотив города-девы, подвергнувшейся насилию, поскольку это увело бы нас в сторону от основной линии, едва ли прибавив что-либо существенное к тому, что может быть выведено из совместного рассмотрения текста города-девы и города-блудницы. Выделение же этого единого текста (или двух «подтекстов» единой в своих истоках идеи), помимо приводимых далее соображений по этому поводу, обусловлено и мотивом двоякого отношения к жизни — в одном случае благодатного брака, когда сам город как невеста ждет Небесного Жениха, в другом — отсутствия, невозможности брака («и гóлоса жениха и невесты не будет уже слышно в тебе») или извращения самой его идеи (для блудницы никто не жених и все женихи на час).

Образ города, сравниваемого или отождествляемого с женским персонажем, в исторической и мифологической перспективе представляет собой частный, специализированный вариант (обусловленный достаточно определенными условиями) более общего и архаичного образа Матери-Земли как женской ипостаси Первочеловека типа ведийского Пуруши, что предполагает (по меньшей мере) жесткую связь женского детородного начала с пространством, в котором все, что есть, понимается как порождение (дети, потомство) этого женского начала. И. Г. Франк-Каменецкому принадлежит заслуга рассмотрения образа женщины-города в ветхозаветной традиции[34]. В частности, особое внимание уделено метафорической связи образов женщины и города и разным стадиальным оформлениям единой в своей основе мифологической концепции брака Неба и Земли и соответствующих божественных персонажей. В связи с этим особое значение приобретает и языковое выражение этой идеи, ср.: др.-греч. μητρό-πολις 'метрополия', но и 'родоначальница, основательница, мать, родина'; 'главный город, столица', букв. 'мать-город'; ср. русск. *матка* как обозначение родимого места, *матица*, лат. *materia* и т. п. Некоторые дополнительные аспекты темы получили развитие при анализе

евангельского мотива въезда в Иерусалим на осле, проведенном О. М. Фрейденберг[35]. Но в ее работе при обилии проницательных деталей главный интерес лежит в теме жениха и даже осла, на котором въезжает в город жених-царь.

Цель настоящей заметки двояка: указать особый класс текстов (или микротекстов), в которых присутствует образ города-девы или города-блудницы и за которыми стоит определенный мифопоэтический смысл, символ, во-первых, и выявить основания для сопоставления-отождествления города и девы или блудницы, во-вторых.

Действительно, в ряде традиций, прежде всего древних ближневосточных, известны тексты, где г о р о д рассматривается как д е в а. Ср., например, в обращении к Иерусалиму: «Скажите дщери Сионовой[36]: се, Царь твой грядет к тебе кроткий...» (Мф. 21, 5; ср. Ин. 12, 15) в соответствии с подобными образами ветхозаветной литературы: «Ликуй от радости, дщерь Сиона, торжествуй, дщерь Иерусалима: се Царь твой грядет к тебе...» (Зах. 9, 9), или: «Скажите дщери Сиона: грядет Спаситель твой...» (Ис. 62, 11) и т. п.; ср.: «Так говорит Господь Бог дщери Иерусалима...» (Иез. 16, 3 и др.), или: «...с чем сравнять тебя, дщерь Иерусалима? чему подобить тебя, чтоб утешить тебя, дева, дщерь Сиона?» (Плач Иер. 2, 13) и др. Наконец, неоднократно встречаются места, где Иерусалим, дщерь Сиона, выступает как н е в е с т а, ожидающая ж е н и х а (Господа, Спасителя). Ср.: «Не умолкну ради Сиона, и ради Иерусалима не успокоюсь, доколе не взойдет, как свет, правда его, и спасение его — как горящий светильник... Не будут уже называть тебя “оставленным” [собств. “оставленной”. — *В. Т.*], и землю твою не будут более называть “пустынею”, но будут называть тебя “Мое благоволение к нему”, а землю твою — “замужнею”, ибо Господь благоволит к тебе, и земля твоя сочетается. Как ю н о ш а сочетается с д е в о ю, так сочетаются с тобою сыновья Твои; и *как* ж е н и х радуется о н е в е с т е, так будет радоваться о тебе Бог твой» (Ис. 62, 1, 4—5); — «И я, Иоанн, увидел святый город Иерусалим... приготовленный как н е в е с т а, украшенная для мужа своего...» (Откр. 21, 2); — «пойди, я покажу тебе ж е н у, н е в е с т у Агнца... и показал мне великий г о р о д святый Иерусалим...» (Откр. 21, 9—10).

Существенно, что столица и/или страна (напр., Израиль) стандартно обозначаются как *betūlā* ‘дева’ или *bat* ‘дочь, дева; женщина’ (в Plur.), хотя, как указывалось ранее, речь идет скорее о м а т е р и. Не менее характерно, что девой называют не только столицы еврейских государств Иерусалим и Самарию, но и столицы (чаще всего, хотя иногда и страны в целом) чужих государств — дочь (дева) Тира, Сидона, Вавилона и т. п. Но эти же города (особенно Вавилон, Ниневия), как и Иерусалим (Иудея), могут связываться с образом б л у д н и ц ы. И примеры этого рода достаточно многочисленны и показательны. Ср. в фрагменте о развращении Иерусалима: «Как сделалась

блудницею верная столица, исполненная правосудия!» (Ис. 1, 21); или: «...были две женщины, дочери одной матери. И блудили они в Египте, блудили в своей молодости; там измяли груди их, и там растлили девственные сосцы их. Имена им: большой — Огола, а сестра ее — Оголива. И были они Моими и рождали сыновей и дочерей; и именовались — Огола Самариею, а Оголива Иерусалимом» (Иез. 23, 2—4); или в описаниях падения Иерусалима: «Но ты понадеялась на красоту свою... стала блудить и расточала блудодейство твое на всякого мимоходящего, отдаваясь ему... Посему выслушай, блудница, слово Господне!» (Иез. 16, 15—35); или — применительно к Израилю: «...видел ли ты, что делала отступница, дочь Израиля? Она ходила на всякую высокую гору и под всякое ветвистое дерево, и там блудодействовала...» (Иер. 3, 6, ср. также 3, 3, 7—9; 4, 30 и др.); — «И детей ее не помилую, потому что они дети блуда. Ибо блудодействовала мать их...» (Ос. 2, 4—5 и сл.); или — применительно к Вавилону: «...я покажу тебе суд над великою блудницею... И на челе ее написано имя: тайна, Вавилон великий, мать блудницам и мерзостям земным... И говорит мне: воды, которые ты видел, где сидит блудница, суть люди и народы, и племена и языки... сии возненавидят блудницу, и разорят ее...» (Откр., 17) и др.

В текстах этого рода город-дева (соотв. — блудница) не просто сравнение и даже не уподобление и персонификация: собственно, город и есть дева (блудница). Целомудрие девы и крепость города в этом случае не более чем два варианта общей идеи прочности, нетронутости, нерасколотости, гарантии от той нечистоты, которая исходит от захватчика, всегда — насильника. Но крепость целомудрия и крепость города могут быть силой взяты «нарушителем», и это «взятие» есть своего рода terminus technicus насилия, лишения чести в обоих случаях. Поэтому и взятие города приравнивается к потере чести (ср. вполне реальный обычай творить насилие при захвате города), к падению (ср. *пасть*, о деве и о городе, как и *взять* — о них обоих), к утрате чистоты-крепости[37]. Нередко описание захвата города представляет собой не что иное как развернутую метафору взятия-овладения, насилия, тем более удобную, что в большинстве древних традиций слова для обозначения города принадлежат к женскому роду. Такому овладению городом противостоит картина, описываемая в разобранной О. М. Фрейденберг мифологеме въезда (вхождения) в город божественного персонажа, выступающего как жених и спаситель. В этом случае союз города-девы (невесты) с женихом связан с пресуществлением крепости-целомудрия города-девы в полноту богатства, в обилие (ср. типологически нередкое обозначение города по признаку полноты, наполненности: др.-инд. *pur-* 'город' при *Pū̐r-uṣa-*, ср. *purú-* 'много', *pūrṇa-* 'наполненный' и т. д., лит. *pilìs* 'город' при *pìlti*, *pìlnas* 'полный' и др.),

в частности в многолюдие[38]. Естественно, что город с самого его возникновения рассматривался не только как средоточие богатства и силы, но и как их источник, место, где они возникают или получаются свыше.

Но известен и другой образ города — такого, который сам не блюдет своей крепости и целости, идет навстречу своему падению, ища кому бы отдаться и не спрашивая, кто его берет. Этот город-блудница «открыт» на все четыре стороны, и о нем сказано поэтом в стихотворении, отсылающем к отрывку из Ис. 1, 21: *Когда приневская столица, | Забыв величие свое, | Как опьяневшая блудница, | Не знала, кто берет ее...*[39]; характерно, что о Спасителе, въезжающем в город, спрашивают: «Кто сей?» — именно для того, чтобы дочь Сион (дева-Иерусалим) з н а л а своего жениха[40]. Мотив знания—незнания того, кто входит в город, очень существен (ср. скорбь Иисуса в связи с тем, что Иерусалим не узнал его) и имеет, в частности, особый круг ассоциаций (ср. *познать* применительно к соитию — параллельно к *войти в город* : *войти к женщине*). Если крепость и сила города-девы в его целомудрии, так сказать, «невзятости», то город-блудница ищет спасения (понятно, мнимого) в отдаче всем и любому, в превращении каждого «насильника» (с точки зрения города-девы) в своего покровителя. Сдача города на милость победителя — та же отдача под покровительство (ср. вынос городских ключей и семантику ключа к девичьему сокровищу). Все сильные места (узлы крепости) становятся слабыми, т. е. местами отдачи, капитуляции. Оказывается, что ч е т ы р е стены города (ориентированные по странам света, по основным координатам космологической горизонтальной структуры) не только хранят его целость и берегут богатство и благополучие, но они — в плохом случае — могут выступать и как периметр максимальной открытости, слабости, р а з - в о р о т а (ср. *раз-врат*), как стены, превращающиеся в сплошные в о р о т а; ср. семантику врат города и целомудрия и такие образы, как: «И будут воздыхать и плакать в о р о т а *с т о л и ц ы*, и будет она сидеть на земле опустошенная» (Ис. 3, 25) — при суде над женщинами Сиона, когда «оголит Господь темя дочерей Сиона и обнажит Господь срамоту их» (3, 17); ср. также: «Рыдайте, в о р о т а! вой голосом, г о р о д!.. (14, 31)[41]. Но и дева, и блудница лишь два полюса, два противопоставленных друг другу отражения единого образа максимального ж е н с к о г о плодородия, полноты возможностей (осуществляемых или остающихся в потенции) — как чисто-благодатных, так и нечисто-порочных, безблагодатных, поскольку и блуд, разврат являются знаком гипертрофированной полноты, введенной в обессмысливающий контекст: богатство всем → богатство никому, безумная расточительность, никогда не приводящая к благу, но влекущая к смерти (*La Débauche et la Mort sont deux aimables filles*... по Бодлеру). В этим смысле разврат сопоставим с инцестом, также связанным с высшим плодородием (ср. божественные инце-

сты), но тоже осуждаемым и запретным. Благо не может быть достигнуто, если город-блудница *не знает, кто берет его*, т. е. кто отец его будущего потомства, потенциального богатства, кто его спаситель во времени. Это «незнание», согласно с этимологией, обращается «нерождением» (ср. и.-евр. **g'en-* 'знать' и 'рождать'), т. е. бесплодием (ср. инцест, также приводящий к утрате детородных способностей через вырождение). Чтобы достичь блага, дева должна стать не блудницей, но матерью (ср. образ *матери Сион/а/* или Сион как «мать всех нас»), подобно матери-городу, столице (μητρόπολις) как божественному лону Матери-Земли, месту, где просят о благодати и где ее получают.

В этой связи обращает на себя внимание то обстоятельство, что город организуется (и соответственно рассматривается в мифопоэтической традиции) как ритуальный центр, как храм, место жертвоприношения, алтарь. Изоморфизм всех этих структур четко осознавался архаичной мифопоэтической мыслью, и количество свидетельств в этой области очень велико. Сам алтарь (круглый или четырехугольный) нередко изображается как детородное место[42], через которое обретается, рождается (ср. нередкое кодирование действия открытия, нахождения-обретения и рождения общим языковым элементом) богатство, обилие, потомство. Возможности эротической интерпретации возрастают, если вспомнить о мужских символах на могильных холмах и курганах — характерный сук смоковницы, палка, весло, столп и т. п. В этом контексте не только лоно соотносится с алтарем, а пламя в центре его с membrum virile, но и женский персонаж (дева, мать) — с городом (страной), а мужской персонаж (жених, участник иерогамии) — с находящимся в центре его храмом[43]. Акт же соития и рождения естественным образом осмысляется как жертвоприношение (и стоящий за ним принцип — отдать/ся/, чтобы получить, *do ut des* и т. п.) и его плоды[44].

Алтарь как кратчайшее резюме основной идеи соединения мужского и женского начал в космологическом коде осмысляется как то место, где вертикальная ось (случай, риск, шанс, динамизм) соединяется со статичной и устойчивой горизонтальной структурой (надежность, гарантированность, *status quo*). Вся совокупность концентрически расположенных сакральных объектов (алтарь, храм, город, страна; характерен круговой обход этих объектов участниками брачного соединения — от богов до простых смертных, в этот момент приравниваемых к иерогамической паре) имеет в этом месте соединения свой центр. Он отмечается жертвой и является тем местом, где совершается универсальный обмен: самое дорогое и потенциально обильное, самое чистое, невинное, безгрешное (агнец, животное белого цвета, дева) отдается божеству в обмен на благополучие целого — всего коллектива, народа, города, страны[45]. В этой перспективе привлекают внимание тексты и ритуа-

лы жертвоприношения девы, обнаруживающие дополнительные параллели между девою и городом и отсылающие в конечном счете к синтетическому образу города-девы. К их числу относится мотив четырехчленности женской жертвы, соотносимой с аналогичным образом устроенным алтарем. Ср. ведийскую четырехкосую юницу (*catuṣkapardā yuvatīḥ*), «украшенную, с умащенным жиром лицом, облекающуюся в жертвоприношения, предназначенную богам», ср. RV, X, 114, 3[46]; эвенкийские шаманские ровдужные коврики-*дэтур* с 4 веревочками-«косами», считающиеся «хранилищем для душ оленьего стада» и использующиеся для размножения оленей (*дэтур* обозначает также пространство в верховьях мифической реки, где обитает дух—покровитель рода); само ритуальное расстилание, растягивание, распространение жертвенного коврика или подстилки сопоставимо со сходными ритуалами при выборе места для города или для его освящения (ср. Aen., I, 365—368). Но и город как один из образов алтаря, его распространение за пределы храма (ср. город как алтарь Бога), возможно образ самой жертвы на алтаре, четырехуголен (четырехчленен). Ср. о Небесном Иерусалиме: «Город расположен четвероугольником, и длина его такая же, как и широта» (Откр. 21, 16), о Вавилоне: «Построен Вавилон вот как. Лежит он на обширной равнине, образуя четырехугольник, каждая сторона которого 120 стадий длины» (*Геродот*, I, 178); еще одна мировая столица, Вечный город появляется как *Roma quadrata*[47]; известны и многочисленные другие примеры этого типа. Сходство алтаря (жертвы) и города по признаку четырехчленности продолжается и по другим параметрам. Один из важнейших — огороженность. Семантическая мотивировка обозначения города по принципу «огороженный» (как в русск. *гóрод*) хорошо известна и широко распространена, менее известно, что и алтарь иногда обозначается как «огороженное» (место). Город охраняет, спасает, ограждает находящийся внутри него род, племя, народ, деву, имеющую стать матерью рода[48]. Но и дева-мать охраняет, спасает и ограждает город (ср. женский персонаж в функции покровителя, защитника, гаранта целости и безопасности города, соотв. — женские эмблемы и символы городов)[49], воздвигая во времени «ограду рода» (ср. «Утраты сыновей» самого выдающегося исландского скальда Эгиля Скаллагримссона, X в.) серией рождаемых его поколений-родов. Иначе говоря, переклички между образами города и девы (матери) столь обильны и далекоидущи, что часто бывает трудно решить, идет ли речь о спациализации женского персонажа или о феминизации («партенизации») пространства. Образ города-девы метафоричен двояко: город — метафора девы, и дева — метафора города. Более сложная (и здесь не рассматриваемая) картина возникает в том случае, когда городу (fem.) противопоставляется его ядро, сердцевина — бург, крепость, детинец, кремль (masc.), ср.

выше о храме, с одной стороны, и об алтаре-*vagina* и пламени-*membrum virile*, с другой.

Характерно, что и более поздние тексты города так или иначе откликаются на темы, коренящиеся уже в образе города-девы. Из них здесь достаточно назвать три: 1) город как родовое место (т. е. место, где находится род и где он рождается, ср. город-мать, «метрополис»); 2) жертвенность города; 3) город и случай — шанс, выбор (жизнь или смерть, победа или поражение, благо или зло), а также указать дальнейшее развертывание «городской» мифологии, воспроизводящее архаичные мотивы (ср. *Москва-матушка* : *Петербург-батюшка* и мифологизированные описания их противоположных качеств при оппозиции «круглые» города : «квадратные» /четырехугольные/ города).

Примечания

[1] Солнечная природа иранского Хорса очевидна, ср. авест. *hvarə xšaētəm*, перс. *xuršēt* и т. п.; она подтверждается и русскими свидетельствами. Связь Дажьбога с солнцем видна из известной вставки, включенной в перевод из «Хроники» Иоанна Малалы (ср. Ипатьевскую летопись под 1144 г.): *По умрьтвии же Феостовѣ. егож и Сварога наричить* [так!] *и царствова сынъ его именемъ Солнце, егожь наричють Дажьбогъ. Солнце же царь сынъ Свароговъ еже есть Даждьбогъ...* Надежно подтверждаемая другими источниками связь Сварога с огнем (ср. *сварожичь* как обозначение огня) объясняет родственные узы земного огня и небесного огня — Солнца. Впрочем, солнечные функции Дажьбога засвидетельствованы и в источниках другого ряда. В украинской песне о Князе (женихе) и Дажбоге, записанной дважды (в местечке Стрижавци на Винничине и в Тернопольской обл., в 1970 г.!), присутствует мотив постоянного (год от году) восхождения Дажбога спозаранку: Князь-жених просит Дажбога уступить ему это право в день его свадьбы (см.: Весільні пісні / Упорядк. М. М. Шубравська. К., 1982, II, 218—219). В другой песне (записана в с. Пидцирье Волынск. обл., в 1965 г.) Дажбог высылает соловья с ключами замыкать зиму и отмыкать весну (см.: *Ошуркевич О. Ф.* Пісні з Волині. К., 1970, 31—32). — О Дажьбоге и Хорее в «Слове о полку Игореве» см.: *Робинсон А. Н.* Солнечная символика в «Слове о полку Игореве». — В кн.: «Слово о полку Игореве»: Памятники литературы и искусства XI—XVII вв. М., 1978, 7—58; ср. также: История всемирной литературы, т. 2. М., 1984, 427—429.

[2] Впрочем, и поиски некоторых отражений имени и образа Хорса в восточнославянских языках и культурных традициях могут оказаться небесполезными. Во всяком случае следует помнить о попытке связать с именем Хорса слово *хоро́ший* (в качестве параллели ср. *мир*, в основе которого лежит имя Митры, тоже солнечного божества, и *миро́вой* 'хороший', 'прекрасный', 'замечательный').

[3] Обозначение солнца в виде *великий Хрьсъ* дает некоторые основания для предположения, что эта «титулатура» в перевернутом виде отражает клишированное иранское обозначение солнца *hvarə hšaētəm*, собств. — солнце сияющее, властвующее, царящее (ср. *xša-*, *xšaya-*), ср. связь между **vel-* (*великий*) и **vel-*/**vol-*(*d-*) 'владеть', 'властвовать', 'иметь власть'.

[4] Историческому и культурному аспекту проблемы Хорса посвящена особая работа.

[5] Не исключено, что в этом случае представлена инверсия (или раздвоение с инверсией) исходного типа — **Господь Дайбог — царь на небесах*, который довольно точно соответствовал бы древнеиранским образцам, ср. *xšaya-* 'царь' — в связи с солнцем, ц а р я щ и м на небе.

[6] Ср.: *bhágaḥ savitā́ dā́ti varyam* 'Бхага дает желанные дары' (RV V, 48, 5).

[7] Существенно, что расстилание входило в обязанности жреца, а не бога, что отчасти объясняет отсутствие сочетаний со значением 'Бхага распространяет (*star-*)'. Ср., однако, о наделении Бхагой богатством — RV V, 16, 2; 46, 6; VII, 41, 2 и др., где используются другие глаголы.

[8] См.: *Benveniste E.* La racine *yat-* en indo-iranien. — In: Indo-Iranica. Mélanges présentés à Georg Morgenstierne. Wiesbaden, 1964, 21—27.

[9] См.: Юридические документы и письма / Чтение, пер. и комм. В. А. Лившица. М., 1962, 25, 42.

[10] Ср.: RV II, 6, 7, где Агни — «посланник Митры» (*dūtó… mitryaḥ*).

[11] См.: *Варбот Ж. Ж.* Лехитские этимологии. — В кн.: Общеславянский лингвистический атлас: Материалы и исследования 1979. М., 1981, 327— 328.

[12] Слово *ḿiřa* вышло из употребления, а *ḿiřota* известно лишь людям старшего возраста; также к числу редких принадлежат слова *ḿir*, *ḿirovac* 'жить в согласии', см.: *Sychta* III, 171.

[13] В связи с соотнесением *мир* : *Митра* характерно, что сам мир иногда персонифицируется, очеловечивается: ведь, согласно известной формуле, *М и р — велик человек*.

[14] Заключение брачного союза «u svomu jatu» должно рассматриваться как блестящий пример подтверждения соображений Бенвениста о социальном характере действия основного «митраического» глагола (индо-иран. *yā̆t-*). Вместе с тем существенно и то, что результат соответствующего действия (с.-хорв. *jȁto*) как раз и обозначает ту социальную позицию, которая ответственна за дальнейшее обеспечение «собирания воедино» — за брачный союз.

[15] Не следует забывать, что слав. **jatъka* (а может быть, и **jata*, **jato*, **jatъ*), по всей вероятности, обозначало и языческое святилище, место с х о д к и для совершения молитв и треб, в частности жертвоприношений. Ср. др.-чеш. *jiné pohanských modl jatki* (Olom. Bibl. 2, Mach. 11, 3 /1417 г./); *j a t k i pohanských model* (Mammotrekt /сер. XV в./) и др., а также чеш. и словац. *jatka* и под. в значении 'бойня', 'скотобойня', 'коптильня' и т. д. вплоть до 'мясной лавки' (к жертвоприносительному ритуалу), см. ЭССЯ 8, 1981, 183. — В этом контексте открывается, видимо, возможность видеть в подобных «ятках» некое соответствие святилищам типа «митреумов» («митрайонов»), широко распространенных на всем огромном, три материка охватывающем ареале, где знали и чтили Митру.

[16] См.: *Meillet A.* Le dieu indo-iranien Mitra. — JAs. 1907, 143—159.

[17] Примеры такого рода весьма многочисленны и обильно фиксируются теми произведениями русской литературы (особенно начиная с 50—60-х гг. XIX века), которые посвящены деревне, крестьянскому миру. Ср. несколько примеров из С. Т. Славутинского: «А вот, батюшка, ...насчет это Трифона мир вашей милости прислал... явите божескую милость, ослобоните меня из старост!.. А я перед вашей милостью и перед миром ничем как есть не причинен... мир теперича меня послал... три раза вашей милости отписывал...» и т. п. («Жизнь и похождения Трифона Афанасьева»). Мир держится милостью: последняя как бы внешний, вне мира находящийся образ мира, по идее его опекун, покровитель, разделяющий с миром его «мирность — милость». Сходным образом Митра эманирует из себя понятие друга (*mitrá-*), т. е. того, кто несет в себе свойства своего прототипа и источника.

[18] Ср. в связи с этим авест. *azəm vīspanąm dānanąm nipāta* 'я всех стран защитник' (говорит о себе Митра в Yt. X, 54, ср. X, 28) — при *мир всех защитит.*

[19] Понимание мирового закона как верности правде-истине было в высшей мере свойственно старой индо-иранской традиции, и эта идея отразилась и в других традициях, так или иначе зависевших от арийской. Ср.: *Haudry J.* La religion de la vérité dans l'épopée arménienne. — Etudes Indo-Européennes, 1982, № 2. Avril, 1—21 и др. — Митраизм, собственно говоря, и является наиболее ярким выражением этой «религии правды-истины». Традиция русского крестьянского мира в этом отношении заслуживает самого пристального внимания.

[20] См. подробнее статьи автора: К реконструкции индо-иранского митраического прототекста. — В кн.: Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока, ч. 1. М., 1984, 100—103; The Veda and Avesta sub Specie of Reconstruction of the Indo-Iranian Prototext. — In: Summaries of Papers Presented to the VIth World Sanskrit Conference. M., 1984, 150—160.

[21] Ср. из предыдущих работ автора — Авест. *Θrita-*, *Θraētaona...*; The Veda and Avesta...; К реконструкции индо-иранского митраического прототекста; Indo-Iranica... и др.; см. отчасти о *мир — Митра*, выше.

[22] См.: *Renou L.* (*Silburn L.*). Sur la notion de brahman. — JAs., 1949, t. 237, 22—46 («Le brahmodya védique»); *Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н.* О ведийской загадке типа *brahmodya.* — В кн.: Паремиологические исследования. М., 1984, 14—46.

[23] Особый вопрос — *ya*-фрагменты (*ya-*. Pron. relat.), также частые в обоих текстах.

[24] См. совместные статьи с Т. Я. Елизаренковой: К структуре АВ X, 2: опыт толкования в свете ведийской антропологии. — В кн.: Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1987, 43—71; Из ведийской антропологии (АВ X, 2): опыт толкования. — В кн.: To honor Jury Lotman, 1988, 119—155, где рассматривается тема знания в контексте *ka*-вопросов; эта же тема органически укоренена в тексте гимна о сотворении мира (RV X, 129, 6—7).

[25] Наиболее точное и краткое выражение этой проблемы в связи с темой познания дано Паскалем: «Je ne sais qui m'a mis au monde, ni ce qui c'est que le monde, ni que *moi-même.* Je suis dans une ignorance terrible de toutes choses. Je ne sais ce que c'est que mon corps, que mes sens, que mon âme et cette partie même de moi qui pense ce que je dis, qui fait réflexion sur tout et sur elle-même, et ne se connoît non plus que le reste» («Pensées»).

[26] Конкретные источники реконструкции этих звеньев (разумеется, данные в минимальном объеме) см.: для 1 и 2 см. выше в тексте, для 3 — RV X, 190, 3; X, 121, 5; AV X, 2, 16 и Y. 44, 3; для 4 — RV X, 190, 3 и Y. 44, 5; для 5 — AV X, 2, 9 и Y. 44, 5; для 6 — AV X, 2, 16 и Y. 44, 5; для 7 — AV X, 2, 18; RV X, 190, 3; X, 121, 1, 5 и Y. 44, 4; для 8 — RV X, 90, 13 и Y. 44, 4; для 9 — AV X, 2, 16; RV X, 121, 9 и Y. 44, 4; для 10 — AV X, 2, 17 и Y. 44, 7; для 11 — RV X, 121, 2, 7; AV X, 2, 14 и Y. 44, 17, 18; Y. 31, 21; для 12 — AV X, 2, 14, 19 и Y. 44, 6 (жертва); AV X, 2, 17 и Y. 44, 8 (мудрость); для 13 — AV X, 2, 7 (ср. RV X, 125 как несомненная трансформация «тетического» текста или точнее «ономатетического» мифа) и Y. 44, 17 и др. — В связи с элементами строк 12—13 нужно подчеркнуть, что триада мысль — слово — дело в индо-иранских древних текстах принадлежит к числу хорошо известных формул индоевропейского происхождения. Также нужно заметить, что возможно продолжить перечень звеньев со сходным заполнением в ведийских и древнеиранских «тетических» текстах.

[27] В заключение следует указать, что проанализированный в этой заметке «прототекст» предполагает и текст-ответ на вопрос *ka-* 'кто?', строимый примерно следующим образом: *Ka-* & *dhā-* & Obj. N ⊃ A & *dhā-* & Obj. N, где A — или имя, или обозначение божественного Творца, которые, в частности, могут совпадать, ср. **dhātar* — **Dhātar*, букв. 'установитель', т. е. **Dhātar-* & **dhā-* & **dhitam* (*hitam*), Obj. N.

[28] См.: *Childe G.* Man makes himself. London, 1939.

[29] Ср. статью автора этих строк: *Vilnius*, *Wilno*, *Вильна*: город и миф. — В кн.: Балто-славянские этноязыковые контакты. М., 1980, 3—71 и др.

[30] Ср. и другое противопоставление: Иерусалим (земной) — Небесный Иерусалим. О мерзостях первого и ожидающих его карах постоянно говорят пророки. Ср.: «И сделаю Иерусалим грудою камней, жилищем шакалов...» (Иер. 9, 11); «Так сокрушу Я гордость Иуды и великую гордость Иерусалима» (13, 9); «Видел я прелюбодейство твое и неистовые похотения твои, твои непотребства и твои мерзости... Горе тебе, Иерусалим! Ты и после сего не очистишься. Доколе же?» (13, 27); «вы видели все бедствие, какое я навел на Иерусалим...» (44, 2); «как дерево виноградной лозы между деревами лесными Я отдал огню на съедение, так отдам ему и жителей Иерусалима» (Иез. 15, 6); «Сын человеческий! выскажи Иерусалиму мерзость его» (16, 2), «Тяжко согрешил Иерусалим, за то и сделался отвратительным... На подоле у него была нечистота... Иерусалим сделался мерзостью среди них...» (Плач Иер. 1, 8—9, 17) и др.

[31] Незапираемость врат Небесного града противопоставляется замкнутым вратам Вавилона, города «Врат Бога». Ср. также: «Блаженны те, которые соблюдают заповеди Его, чтобы иметь им право на древо жизни и войти в город воротами» (Откр. 22, 14).

[32] «Древо жизни» (ξύλον τῆς ζωῆς) могло выступать и как обозначение Христа, соответствующее шумер. (*nin*) *g̃iš.zi.da*. См.: *Oberhuber K.* Ein zentrales Problem der altmesopotamischen Religionsgeschichte. — In: Studies in Greek, Latin and Indo-European Linguistics offered to L. R. Palmer. Innsbruck, 1976, p. 272.

[33] «Создали две любви, два града: град земной — любовь к себе до презрения к Богу; град же небесный — любовь к Богу до презрения к себе» (*S. Augustinus.* De Civitate Dei, XIV, 28).

[34] См.: *Франк-Каменецкий И. Г.* Женщина-город в библейской эсхатологии. — В кн.: Сергею Федоровичу Ольденбургу: К пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882—1932: Сб. статей. Л., 1934, 535—548. Ср.: *Он же.* Отголоски представлений о матери-земле в библейской поэзии. — В кн.: Язык и литература, т. 8, 1932, 121—136. — Разумеется, следует помнить и о фундаментальных исследованиях предшественников. Ср. в первую очередь: *Dieterich A.* Mutter-Erde. Ein Versuch über Volksreligion. Leipzig; Berlin, 1905; *Harrison J. E.* Themis: A Study of the Social Origin of Greek Religion. Cambridge, 1927 и др.

[35] См.: *Фрейденберг О. М.* Въезд в Иерусалим на осле (Из евангельской мифологии). — В кн.: *Фрейденберг О. М.* Миф и литература древности. М., 1978, 491—531.

[36] Букв. — Сион, ср.: Εἴπατε τῇ θυγατρὶ Σιών; в древнееврейском в соответствующих случаях — status constructus.

[37] Ср. ту же образность в совершенно иную эпоху: «— Cette ville asiatique aux innombrables églises, Moscou la sainte. La voilà donc enfin, cette fameuse ville! Il était temps, — сказал Наполеон... — Une ville occupée par l'ennemi ressemble à une fille qui a perdu son honneur, — думал он... И с этой точки зрения он смотрел на лежащую перед ним, невиданную еще им восточную красавицу. Ему странно было самому, что, наконец, свершилось его давнишнее, казавшееся ему невозможным желание. В ясном утреннем свете он смотрел то на город, то на план, проверяя подробности этого города, и уверенность обладания волновала и ужасала его» («Война и мир», т. 3, ч. 3, гл. XIX). Впрочем, этот «французский» образ, попавший в русскую литературу, имеет и действительно русские параллели, отмеченные на много веков раньше. Ср. традиционный мотив отождествления вожделенного города или княжества, долженствующего быть «взятым», с девицей (напр.: ...*връже Всеславъ жребии о дѣвицю себѣ любу*, о выборе княжества, из-за которого вскоре произойдет битва).

[38] Такая высшая полнота раскрывается, согласно Апокалипсису, в Небесном Иерусалиме, который иногда понимают как Матерь Божию в ее славе, как Приснодеву. Не случайно, что прообраз этого отождествления, намек на него видят в образе сестры-невесты из «Песни Песней» (ср.: Невеста Неневестная) и соотнесении его с садом: «Запертый сад — сестра моя, невеста, заключенный колодезь, запечатанный источник» (IV, 12), ср. выше о древе жизни при живой воде. Но полнота города может воплощаться и менее возвышенно — как полнота пищи, хлеба (ср.: «Я сокрушу в Иерусалиме опору хлебную, и будут есть хлеб вéсом и в печали...» (Иез. 4, 16). В этой связи уместно напомнить о семантической мотивировке некоторых обозначений города понятием пищи, ср. слав. *mě̄sto* 'город' (напр., в зап.-слав.) при лит. *maĩstas* 'пища', *maitìnti* 'кормить' (ср. *miẽstas* 'город', считающееся заимствованным). Ср. мотив умножения пищи в связи с темой воскрешения (Елисей, Лазарь) в ветхо- и новозаветных текстах.

[39] См.: *Ronen O.* On the Biblical Source of Some Suppressed Lines by Anna Axmatova. — Ha-Sifrut / Literature, 1976, October, № 23, 93—98. Ср.: «Как сделалась блудницею верная столица, исполненная правосудия!» (Ис. 1, 21), ср. также: «Когда Господь омоет скверну дочерей Сиона и очистит кровь Иерусалима из среды его духом суда и духом огня...» (4, 4) и др. К той же теме ср. в «Кубке метелей» Андрея Белого: «Грязная развратница — город — раздевалась».

[40] Следовательно, и спаситель города (жених) и насильник над городом могут быть его повелителем. В этом отношении они сопоставимы с божественными повелителями городов, чьи обозначения следуют типичной древнемесопотамской модели «господин города...». Ср. имя Мелькарта (*mlk qrt*, букв. 'господин города'), божества города Тира — *mlqrt b'l ṣr*, т. е. 'Мелькарт, господин Тира'. Другая модель — совпадение имени города и имени его духа-покровителя (нулевое словообразование): *Roma* 'Рим' при *Roma* — женское божество, покровительница Рима, его персонажное воплощение; ср. также *Assur* как имя города, страны, народа и бога-покровителя.

[41] О вратах как лоне см.: *Фрейденберг О. М.* Указ, соч., 497.

[42] В других случаях алтарь и лоно могут обозначаться одним словом, ср. др.-инд. *yoni-* и др.

[43] Характерная особенность Небесного Иерусалима — отсутствие храма («Храма же я не видел в нем; ибо Господь Бог Вседержитель — храм его и Агнец». Откр. 21, 22; ср. соотнесение тела Христова с храмом. Ин. 2, 19, 21 или изображение гибели храма как смерти сына матери-Сион). Храм не нужен, конечно, потому, что сам Бог пребывает в Небесном граде. Но в храме нет нужды и потому, что небесный брак навеки связал Агнца и его Невесту-Приснодеву: символика полов оказывается ненужной, потому что само их противопоставление отныне существует лишь в преображенном виде.

[44] Разумеется, известны и другие ряды сопоставлений (ср. соотнесение гибели Иерусалимского храма со смертью сына, рожденного «матерью Сион/ом/»).

[45] К пониманию смысла жертвы, насилия и связанной с ними святости см.: *Girard R.* La Violence et le Sacré. Paris, 1972 и некоторые другие работы этого автора. Ср. также статью пишущего эти строки: Идея святости в Древней Руси. — В кн.: *В. Н. Топоров.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. Первый век христианства на Руси. М., 1995, 413—508.

[46] К сходству фразеологии ср.: «...облеклась в силу твою, Сион! Облекись в одежды величия твоего, Иерусалим...» (Ис. 52, 1). — Ср. также поверженную на землю деву Израилеву (Ам. 5, 2), правда, в несколько иных обстоятельствах.

[47] По распространенному мнению, лик. *teteri* 'город' происходит из и.-евр. *k^uetu̯ar-* 'четыре'. См.: *Gusmani R.* In margine alla trilingue licio-greco-aramaica. — Incontri linguistici, 1975, v. 2, 71—75 и др. Ср. также четырехчастную топографию Эблы, которая могла пониматься как микрокосмическое соответствие «четверичности» Вселенной (ср., с одной стороны, изображение на печати персонажа, поддерживающего четырехчастный космический символ, а с другой — титулатуру типа «царь четырех стран света», как у первого царя в Аккаде Нарам-Сина). См.: *Маттие П.* Раскопки Эблы 1964—1982 гг.: итоги и перспективы. — В кн.: Древняя Эбла. М., 1985, 15. — Томас Мор сообщает, что главный город Утопии, как и другие города, представляет собой четырехугольник, поделенный на четыре равные части.

[48] Роль огораживания и ограды в истории человеческой культуры огромна. «Am Anfang steht der Zaun. Tief und begriffbestimmend durchwirken Zaune, Hegung, Grenze die von Menschen geformte Welt», — скажет И. Трир (см.: *Trier J.* Zaun und Mannring. — Beiträge zur Geschichte der Deutschen Sprache und Literatur. 1942, Bd. 66, 232—264). Недавно роль «ограды» (следовательно, и города) в связи с формированием категории сакрального и оппозиции внутренний — внешний (здесь же и связь

«внутреннего» со «своим» и «свободным» и — шире — со всей сферой социальных стратификаций) была подчеркнута с особой силой. См.: *Polomé E. C.* Indo-European Culture, with Special Attention to Religion. — In: The Indo-Europeans in the Fourth and Third Millenia. Ann Arbor, 1982, 161—162. Тем более это относится к жизни архаичных коллективов. «Окружение, огораживание — постоянная тема ритуала ндембу; обычно оно сопровождается очищением площадки мотыгой. Таким образом в бесформенной среде буша создают небольшое царство порядка» (см.: *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983, 123, ср. 128 и др.).

[49] Характерный поздний пример (XIII в.) — «Житие Марии из Уаньи» Жака Витрийского, в котором рассказывается о страстном ожидании Христа как Жениха или Супруга («Sponsus tot sanctarum Virginum), для которого девы-монашенки берегут свою непорочность. Когда враги врываются в город (Льеж), Христовы невесты предпочитают бросаться в реку, даже в «stercorariae sentinae», рискуя погибнуть, но не потерять свою чистоту. Лишь сама Мария в своем тихом Нивелле спокойна за этих дев, так как она знает, что Христос защитит своих невест (см.: *Карсавин Л. П.* Мистика во фландрской агиографии XIII в. — ЖМНП, 1916, сентябрь, ч. LXV, 1—24 и др.).

ФУНКЦИЯ, МОТИВ, РЕКОНСТРУКЦИЯ

(несколько замечаний к «Морфологии сказки» В. Я. Проппа)

В Предисловии ко второму изданию «Морфологии сказки» (М., 1969, с. 8) В. Я. Пропп счел важным хотя бы намекнуть на то целое, лучшей и наиболее проработанной частью которого стала эта книга:

> В интересах более краткого и живого изложения пришлось поступиться многим, чем дорожил бы специалист. В первоначальном виде работа охватывала, кроме тех частей, которые даны ниже, также исследования богатой области атрибутов действующих лиц (т. е. персонажей как таковых); она подробно касалась вопросов метаморфозы, т. е. трансформации сказки [...] всей работе предшествовал более строгий методологический очерк. Предполагалось дать исследование не только морфологической, но и совершенно особой логической структуры сказки, что подготовляло историческое изучение сказки. [...] Элементы, которые здесь только выделены как таковые, подверглись подробному рассмотрению и сопоставлению. Но выделение элементов составляет ось всей работы и предопределяет выводы. Опытный читатель сам сумеет дорисовать наброски.

О «первоначальном виде» работы можно судить по меньшей мере по двум другим работам В. Я. Проппа — «Трансформации волшебных сказок» (Поэтика IV. Л., 1928, с. 70—89) и «Исторические корни волшебной сказки» (Л., 1946). Если работы 20-х гг. о морфологии и трансформации волшебных сказок были прорывом в изучении этого жанра (что было понято не всеми и не сразу), определившим главные направления и задачи в изучении сказки в XX в., то книга об исторических корнях волшебной сказки при обилии ценных и интересных идей, гипотез, анализов тех или иных деталей не стала

столь же значительным событием, как ранние работы. И объясняется это прежде всего тем, что методологически исследуемая проблема не была поставлена на достаточно строгие основания и не позволила ее автору преодолеть к тому времени уже устаревший (или серьезно устаревавший) эволюционизм. Эта неудача (разумеется, частичная и только в методологическом плане) помимо ряда других причин объяснялась — и, видимо, не в последнюю очередь — своего рода издержками морфологического подхода к сказке, в котором Проппом была найдена такая «сильная» единица анализа и классификации, как функция, утрачивавшая бо́льшую часть своих преимуществ при переходе к истории сказки и ее корнях, т. е. при постановке проблемы реконструкции сказки или — если иметь в виду несколько иной аспект — исследования ее предистории («пред-сказка»).

Поэтому ниже предлагается если не «дорисовать наброски», сделанные В. Я. Проппом, то сделать некоторые замечания, касающиеся методологических основ «Морфологии сказки» и представить вкратце ряд соображений, касающихся прошлого сказки, путей ее исторического развития, как они могли бы обнаружить себя с помощью реконструкции. Три главных понятия, которыми приходится оперировать далее,— функция, мотив, реконструкция. Сами языковые обозначения их подчеркивают основные смыслы-идеи, лежащие в их подкладке. Функция (*functio* : *fungo*/*r*/) отсылает к осуществлению, совершению-завершению, исполнению как достижению конца, исчерпанию (ср. *inevitabilis functio* как обозначение смерти) и, так сказать, успокоению-застыванию в неподвижности. Мотив, напротив, актуализирует идею движения как выхода из неподвижности (*moveo*, *moto* : *motio*, *motus*), некоей активности, связанной с изменениями, а в связи с нарративами именно мотив выступает как структура, обеспечивающая развитие действия. Учитывая это и принимая во внимание, что мотив более непосредственно и глубоко связан с текстом и особенно с его языковой формой, что делает его более надежным, чем функция, элементом с точки зрения возможностей реконструкции, не говоря уж о его преимуществах с чисто информационной точки зрения, едва ли можно сомневаться в том, что путь к «Ur-Märchen» от мотива короче, реальнее и надежнее. И еще одно обстоятельство, о котором здесь стоит упомянуть: некоторые исследования последнего времени, так или иначе связанные с задачами реконструкции ранних жанровых структур, дают основание думать, что «Ur-Märchen» скорее всего сводилось — для определенной и рассматриваемой как исходная эпохи — к более или менее свободной композиции небольшого числа фрагментов-формул, каждая из которых в свою очередь была коротка (совпадала практически с формулировкой мотива) и в значительной степени направлялась соотношением внутриязыковых элементов. Во всяком случае, поэтика «Ur-Märchen», видимо, предполагает

прохождение стадии развития («формульной»), близкой к тому, что реконструируется для песен типа балтийских дайн и более обширных образцов «метрически организованных» форм эпоса. Все эти соображения, о которых подробнее см. в другом месте, хотя бы в общем виде должны учитываться и в дальнейшем. Но сначала об основах пропповского «морфологического» подхода и о той традиции, которой В. Я. Пропп вдохновлялся.

I

Müsset im Naturbetrachten
Immer eins wie alles achten;
Nichts ist drinnen, nichts ist draußen:
Denn was innen, da ist außen.
Goethe

Методологическую суть знаменитой книги В. Я. Проппа составляет, конечно, т. н. «морфологический» анализ, который Виктором Эрлихом проницательно назван «typical Formalist strategem»[1]. Тем самым был указан основной нерв, связывающий книгу В. Я. Проппа с русским формализмом, представители которого предпочитали называть свой метод именно «морфологическим»[2] и много работали над морфологией конкретных художественных текстов или целых типов текста[3]. Тезис о связи пропповского морфологизма с формализмом нельзя отнести к числу тривиальных: сейчас, с расстояния без малого в семь десятилетий, многое видится туманно, расплывчато, и как к ориентиру склонны обращаться к тому, что более известно и что, как полагают (и нередко ошибочно), могло бы объяснить и менее известное, но хотя бы отчасти похожее на это известное. Поэтому не очень острый и просто небрезгливый взгляд иногда не вполне законно склонен форсировать выводы, и тогда та компонента в научном творчестве Проппа, которая роднит его с ф о р м а л и с т а м и, нередко приобретает — и даже в наше время — гипертрофированное значение. Но как бы то ни было, В. Я. Пропп не был участником движения формалистов в строгом смысле слова. Как о современнике о нем можно сказать словами поэта: *Он их высоких зрелищ зритель*, — но едва ли можно продолжить вслед за поэтом: *Он в их совет допущен был*. Разумеется, дух морфологизма в 20-е гг. витал в самом воздухе. От его имени говорило влиятельное направление в искусстве тех лет, а «морфологические» исследования пробивали себе путь в искусствоведении. Уместно напомнить, что шпенглеровский «Der Untergang des Abendlandes» (кстати, появившийся — частично — в 1923 г. в русском переводе) носил характерный подзаголовок — Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte[4]. Сущест-

венно, что в первые десятилетия XX в. морфологические идеи иногда выступали в союзе с гипотезой трансформизма, что уже само по себе предполагало принципиальную совместимость логической и хронологической (ср. синхроническое — диахроническое) последовательностей [5].

Несомненно, что такая интеллектуальная атмосфера не могла не повлиять на концепцию автора «Морфологии сказки». Но есть и другие источники морфологических идей В. Я. Проппа, может быть, более далекие во времени, но, несомненно, более близкие ему по духу и даже по роду занятий и внутреннему расположению ума и сердца. Речь идет о том мощном методологическом влиянии, шедшем от Гёте и отчасти — в том, что касалось сравнительно-исторической проблематики, — от А. Н. Веселовского, которое испытал В. Я. Пропп в молодые годы. О влиянии со стороны естественнонаучных идей Гёте уже писалось [6]: оно проявилось в самом «морфологическом» духе и принципе исследования, усиленном введением «метаморфозной» доминанты («Учение о формах есть учение о превращениях»,— процитирует В. Я. Пропп слова Гёте в качестве эпиграфа [7]), в сквозных цитатах-эпиграфах из текстов Гёте, посвященных проблемам морфологии и метаморфозы, наконец, в свидетельстве самого автора. Объясняя недопустимую вольность английского переводчика книги, снявшего эпиграфы из Гёте, В. Я. Пропп пишет: «он [переводчик. — *В. Т.*] [...] счел их излишними украшениями и варварски вычеркнул их. Между тем все эпиграфы взяты из серии трудов Гёте, объединенных им под общим заглавием "Морфология", а также из его дневников. Эти эпиграфы должны были выразить то, что в самой книге не сказано. Венец всякой науки есть раскрытие закономерностей. Там, где чистый эмпирик видит разрозненные факты, эмпирик-философ усматривает отражение закона. Я увидел закон на очень скромном участке — на одном из видов народной сказки. Но мне показалось уже тогда, что раскрытие этого закона может иметь и более широкое значение. Самый термин "Морфология" заимствован не из таких руководств по ботанике, где основная цель — систематика, а также не из грамматических трудов, он заимствован у Гёте, который под этим заглавием объединил труды по ботанике и остеологии. За этим термином у Гёте раскрывается перспектива в распознавании закономерностей, которые пронизывают природу вообще. И не случайно, что после ботаники Гёте пришел к сравнительной остеологии. Эти труды можно усиленно рекомендовать структуралистам [...]. Гёте, вооруженный методом точных сравнений в области естествознания, видит сквозь единичное — пронизывающее всю природу великое общее и целое [...]. Но эти эпиграфы должны выразить и другое: область природы и область человеческого творчества не разъединены. Есть нечто, что объединяет их, есть какие-то общие для них законы, которые могут быть изучены сходными методами» [8].

В этих словах В. Я. Проппа не только отсылка как на свой источник к идеям Гёте, но и выделение сравнительного момента и той перспективы, которая естественнейшим образом совпадает с категорией исторического, конкретнее — с диахроническим аспектом. Понятно, что подобная установка весьма существенно отделяла В. Я. Проппа от формалистов и по материалу, над которым велась работа, и по характеру объекта исследования, и, конечно, по самому внутреннему пафосу научного поиска, ставившего перед собой различные цели. Тем разительнее сходство с естественнонаучными идеями Гёте.

Исходная ситуация, сформулированная в самом начале «Метаморфоза растений» (Второй опыт. Введение), обрисована следующим образом: «Как ни велико различие между формой тела разных органических существ, мы все же находим, что они имеют некоторые общие свойства, что некоторые их части могут быть сравнены между собой. При правильном использовании такого сравнения оно может послужить путеводной нитью, с помощью которой мы пробираемся через лабиринт живых форм [...]»[9]. Та же ситуация отмечает и начало «Морфологии сказки», где автор предлагает читателю последовать «в лабиринт сказочного многообразия, которое в итоге предстанет перед ним как чудесное единообразие» (с. 8)[10], и не раз повторяется в ходе исследования, ср. особенно: «Какие же выходы дает эта схема? Во-первых, она подтверждает наш общий тезис о полном единообразии строения волшебных сказок. Отдельные мелкие колебания или отступления не нарушают устойчивую картину этой закономерности» (с. 95). Многообразие бесконечного множества реальных растений Гёте объясняет в свете непрерывного метаморфоза как трансформацию единого типа — «прарастения» (Urpflanze), которое может быть найдено, как полагал Гёте одно время. «Должно же быть нечто такое, благодаря чему я мог бы вообще узнать, что то или иное образование — растение, разве все они не были созданы по одному образцу? — Я старался заметить, чем же различаются между собой эти многочисленные исходные формы. И я всегда находил их более похожими, чем различными» («Метаморфоз растений»).

В том же ключе решает и В. Я. Пропп вопрос о соотношении многообразия и единообразия, различия и тождества в сказке: «[...] если все волшебные сказки так единообразны по своей форме, то не значит ли это, что все они происходят из одного источника? [...] от себя мы можем ответить хотя бы в виде предположения: да, похоже, что это так» (с. 96); — «Сказка постепенно метаморфирует, и эти трансформации, метаморфозы сказок также подвержены известным законам. Все эти процессы и создают такое многообразие, в котором разобраться чрезвычайно трудно» (с. 79); — «Отметая все местные, вторичные образования, оставив только основные формы, мы получим ту

сказку, по отношению к которой все волшебные сказки явятся вариантами. Произведенные нами в этом отношении разыскания привели нас [...] к основной форме волшебных сказок вообще. Однако доказать это можно лишь при помощи точного изучения сказочных метаморфоз, трансформаций» (с. 81) и т. д. Но даже если Urpflanze не может быть найдена (вывод, к которому пришел Гёте позже, в частности и по отношению к «пра-животному»), общий тип может быть и должен быть установлен: «Поэтому я предлагаю установить общий анатомический тип, общий образ, в котором содержались бы потенциально формы всех животных и на основании которого каждое животное можно было бы описывать в известном порядке [...] Уже из общей идеи типа вытекает, что ни одно отдельное животное не может быть выдвинуто в качестве такого сравнительно-анатомического канона: ничто единичное не может быть образцом для целого» («Первый набросок общего введения в сравнительную анатомию»).

Именно такой общий тип волшебной сказки и описывает В. Я. Пропп в приложении к своей книге («Материалы для табулатуры сказки», с. 107—113). В другом месте он поясняет, что «полученная схема — не архетип, не реконструкция какой-то единственной никогда не существовавшей сказки [...], а нечто совершенно другое: это единая композиционная схема, лежащая в основе волшебных сказок [...] реально эта композиционная схема не существует. Но она реализуется в повествовании в самых различных формах, она лежит в основе сюжетов, представляет собой как бы их скелет» [11]. Сходство представлений об общем типе у Гёте и В. Я. Проппа (и даже зависимость последнего от первого) станет еще очевиднее, если понимать общий тип как теоретико-множественную сумму черт, свойственных всем частным представителям (будь то животные или сказки) конкретно засвидетельствованных типов. Следует при этом иметь в виду, что на указанном множестве элементов задана некая функция последовательности этих элементов. Конкретный тип (животных или сказок) получается вычеркиванием «лишних» черт из общего набора.

Интересно, что наблюдается параллелизм и в другом представлении общего типа у Гёте и В. Я. Проппа — в виде двумерной матрицы. Как известно, табулатуру сказки В. Я. Пропп предлагал организовать по двум измерениям: заголовки функций образуют горизонталь, а конкретный материал сказки — вертикаль [12]. При описании остеологического типа Гёте помещал по вертикали названия костей скелета, а по горизонтали он помещал названия конкретных сравниваемых животных, получая на пересечении характеристику данной кости у данного животного. В результате достигалось описание как всего скелета данного животного, так и изменчивой формы гомологической кости [13]. Аналогии такого рода могут быть продолжены, но в данном случае было важнее показать принципиальную связь позиции В. Я. Проппа с философ-

ским и естественнонаучным (можно было бы добавить — и поэтическим) морфологизмом и трансформизмом Гёте[14]. Морфологические исследования формалистов в десятилетие, предшествовавшее появлению книги В. Я. Проппа, поэтому могли бы рассматриваться лишь как импульс, вернувший ученого к более глубокому кругу идей и к более интимным ассоциациям.

Другим источником (к сожалению, до сих пор не привлекшим в нужной мере внимания исследователей за единственным исключением /В. Н. Перетц/) идеи исторической морфологии в трудах В. Я. Проппа был А. Н. Веселовский. Мало сказать, что в Петербургском университете в 10-е гг. (Пропп окончил его в 1918 г.) память о Веселовском была жива: никогда имя великого ученого и его учение об исторической поэтике не были окружены таким почтением, вниманием и пафосом творчества, как в эти годы. Не соглашаясь с А. Н. Веселовским в выборе первичных элементов для описания сказки, В. Я. Пропп вполне оценил значение трудов А. Н. Веселовского для исследования сказки («Очень немного говорил об описании сказки А. Н. Веселовский. Но то, что он говорил, имеет огромное значение»[15]) и вел свой анализ, несомненно, в русле идей, намеченных в «Исторической поэтике», оценивая с этих позиций современные ему труды по сказке. Более того, «наши положения, — скажет В. Я. Пропп в заключение вместо резюмирования результатов, — хотя они и кажутся новыми, интуитивно предвидены не кем иным, как Веселовским» (106). Его словами о типических повествовательных схемах и заканчивается «Морфология сказки». Тем не менее Проппу, к сожалению, не удалось выполнить в этой области некоторые из самых важных задач своих великих учителей и тем самым откликнуться на новые императивы, выдвинутые наукой и относящиеся к морфологии сказки в ее сравнительно-историческом аспекте: ни реконструкция «Ur-Märchen» (разумеется, не как «реальности», а как некоего логического конструкта, способного объяснить варианты заведомо более поздней стадии развития и связать их с теоретически мыслимым источником), вытекающая из следования замыслам Гёте[16], ни определение «эволюционной траектории» — исторической последовательности смены одних типов сказки другими (как одна из desideria исторической поэтики в понимании А. Н. Веселовского) — не были достигнуты[17]. И дело здесь не только в исключительной сложности задачи: важнее другое — для решения этой задачи должен быть избран иной путь. Впрочем, В. Я. Пропп блестяще выполнил не менее фундаментальную задачу, значение которой трудно преувеличить.

II

Вступить на этот путь не позволил уже первый шаг в исследовании сказки — выбор функции (т. е. «поступка действующего лица, определяемого

с точки зрения его значимости для хода действия», с. 25) в качестве первичного элемента[18]. Анализ В. Я. Проппа был синхронно-типологическим по своему характеру, установкам и целям и, строго говоря, не предполагал такой аранжировки сказочного материала, которая расчистила бы почву для исследований генетического порядка. Анализ по функциям (если говорить об историческом ракурсе) в лучшем случае открывал возможность для заключений об историческом уровне в развитии менталитета создателей и отчасти потребителей сказки и об этнологических реалиях, соотнесенных со сказкой, т. е. о ритуале, так или иначе отраженном в сказке (ср. «Исторические корни волшебной сказки»). Предпочтение, оказанное В. Я. Проппом именно функциям перед мотивами (как это было принято, ср. методику А. Н. Веселовского и Ж. Бедье[19], если говорить о наиболее авторитетных специалистах), легко понять не только в свете успехов функционализма, завоевавшего себе в 20-е гг. преимущественное место в этнографии (ср. школу Б. Малиновского[20]) и в формирующемся послесоссюрианском лингвистическом структурализме, но и потому, что функции отвечали требованию наибольшей простоты и экономности описания сказки. Описание сказки по функциям выявляло кратчайшую и легкообозримую запись структуры — преимущество, которое возрастало по мере увеличения числа проанализированных сказок. К тому же само выделение функций и расписывание по ним конкретных сказок осуществляется с большой легкостью[21].

Тем не менее в своей мотивировке выбора в качестве исходных единиц функций В. Я. Пропп допускает логические неточности. Во-первых, при противопоставлении функции мотиву он исходит из понимания мотива, данного А. Н. Веселовским в «Поэтике сюжетов» («Под мотивом я разумею простейшую повествовательную единицу»). Но это определение мотива вовсе не обязательно считать образцовым или даже просто правильным. Кроме того, оно ориентировано на противопоставление мотива сюжету, т. е. исключительно на мотивно-сюжетную плоскость[22], и только под этим углом зрения должно оцениваться. Во-вторых, критикуя тезис А. Н. Веселовского о неразложимости мотива (а он неразложим только как образ, а не как некая синтаксическая и семантическая структура, и только в отношении сюжета, с точки зрения которого мотив выступает как своего рода элементарная единица, повествовательный квант), В. Я. Пропп тут же замечает, что мотивы, приводимые А. Н. Веселовским в качестве примеров, «раскладываются» (с. 18). Так, мотив «змей похищает дочь царя» распадается на четыре элемента (что вытекает, в частности, из принципа коммутации). Поскольку определение мотива у А. Н. Веселовского оказывается, по мнению В. Я. Проппа, противоречащим его собственным примерам, делается заключение, согласно которому «мотив не одночленен, не неразложим» (с. 18). Однако столь же вероятным было бы

заключение о неверности самого определения мотива или о том, что у А. Н. Веселовского есть способ объяснить противоречие между определением и примерами, и, следовательно, само противоречие может оказаться мнимым. В самом деле, анализ текстов А. Н. Веселовского, кажется, позволяет высказать предположение, что автор «Поэтики сюжетов» имплицитно исходит из наличия двух уровней, которые соответствуют «эмическому» и «этическому» (ср. *фонемический* : *фонетический*). Когда речь идет о том, что змей похищает дочь царя, мы имеем дело с мотивом M_1; если далее змей похитит подругу дочери царя, самого царя или кого-нибудь еще, эти нарративные единицы будут обозначены соответственно как мотивы M_2, M_3, M_4 и т. д. (если в другой сказке похитителем будет Кощей, Вихорь, сокол...— то появятся мотивы M_5, M_6, M_7...). Иными словами, во всех этих случаях приходится говорить о семи алломотивах, или семи «позиционных» вариантах одного и того же неразложимого по отношению к единицам более высокого уровня мотива М. Полную и наглядную аналогию представляют отношения фонемных вариантов (аллофонов) к фонеме-инварианту. Фонема А едина и нераздельна (по отношению, напр., к морфеме), хотя в разных условиях она выступает в виде вариантов a_1, a_2, a_3 и т. д. При всех изменениях (мотива или фонемы) важно лишь одно — чтобы данная единица не была изменена настолько, что она совпадает с другой, ей противопоставляемой (иначе говоря, «змей женится на дочери царя» или «змей отпускает дочь царя на волю» и т. п. уже представляют собой другие мотивы, нежели М, подобно тому как *о* или *и* другие фонемы по сравнению с *а*). При таком понимании мотива, предполагающем иной принцип генерализации, оказываются спасенными и идея единства (одночленности) и неразложимости мотива, и идея экономного описания сказки, не выходя за пределы мотивного «алфавита»[23]. В-третьих, и при пропповском понимании функция апеллирует к сюжету (т. е. к некоему из мотивов составленному целому), хотя бы через указание своего места в нем, которое всегда может быть выражено и в терминах мотивов. Именно так нужно понимать примеры, приводимые В. Я. Проппом, и само определение функции[24]. Отношение функции к мотиву (resp. последовательности функций в сказке к мотивной цепи, к сюжету) должно толковаться как отношение «чистых» предикатов к предикатам двухместного типа, где в качестве термов выступают подлежащее и дополнение (т. е. чаще всего деятель и некое другое лицо или неодушевленный объект, связываемые посредством действия с деятелем[25]). Естественно, что мотивная информация богаче, хотя, разумеется, она более избыточна и в перспективе всей сказки, накапливая эту избыточность в разных ее узлах, может деформировать композицию целого. Тем не менее есть ситуации функциональной омонимии (т. н. случаи двойного морфологического значения одной функции, парные функции, разъединенные

промежуточными функциями), которая снимается указанием места, в котором появляется эта двусмысленная функция, а само место жестко связано с типом деятеля и/или объекта совершаемого им действия. В этих случаях В. Я. Проппу фактически приходится вводить («навешивать» на функцию) действующих лиц и чудесные предметы, т. е. «впускать» мотивы с черного хода. Следовательно, выигрыш в композиционной и смысловой прозрачности сказки, полученный от введения функций, в известной мере — в ряде узлов сказки — сводится на нет из-за проигрыша в конкретности. Разумеется, часть этих трудностей устраняется при предполагаемом знании структуры целого. Но при таком допущении (вполне разумном) выясняется, что и мотивы группируются в сюжеты отнюдь не произвольно, что их композиционная свобода мнима и определяется структурой единого сказочного каркаса (условно: обнаруживающаяся недостача — отлучка — восполнение недостачи ⊃ изменение социального статуса героя). В этом смысле все вариации мотивов внутри одного сюжета ничего нового не создают, поскольку они укладываются в рамки единого сюжета, хотя и понимаемого во всем многообразии его частных воплощений. Точно так же как говорят о грамматике мотивов, можно говорить и о грамматике действующих лиц, субъектов действия, которая определяется их числом (характерно, что их семь в максимально полной схеме) и связанными с ними действиями-мотивами, а также о грамматике сказочных объектов. Конкретные задачи определяют ориентацию на ту или иную «грамматику», но при любом выборе важно помнить, что все они принципиально существуют и — более того — хотя бы отчасти перекрывают друг друга. Не менее важно и другое замечание: грамматика в «чистом» виде есть лишь некоторая идеальная конструкция; реально же она спаяна с определенной последовательностью «лексем», «слов», составляющих «словарь», который как раз и остается в тени при функциональном анализе. Исследователь, поставивший перед собой цель установить композиционную структуру сказки в функциональном исчислении (т. е. определить цепь функций, характеризующую сказку как целое), не испытывает особых трудностей оттого, что «словарь» не привлекается к анализу в очевидной форме. Но когда перед исследователем стоит задача исторического характера (и как высшая форма такого класса задач проблема реконструкции), пренебрежение «словарем», т. е. тем, что укоренено в мотивной структуре и из нее с наибольшей простотой извлекается, не проходит бесследно. Подобно тому как в языкознании подлинная реконструкция, обладающая высокой эвристической ценностью, возможна лишь при непременном обращении к элементам «этического» (материального) уровня, реконструкция в области сказки предполагает аналогичное обращение к «словарю», т. е. к области мотивов, доведенных в идеальном случае до их языковой формы[26]. Оперирование же

функциями (подобная ситуация в языкознании предполагала бы оперирование языковыми схемами, напр. «треугольником» или «квадратом» гласных, «многоугольником» падежей и т. п., в целях реконструкции) приводит только к разным общим схемам последовательностей функций, описывающих разные типы сказок. Эти схемы «бедны» с точки зрения реконструктивных возможностей и вынуждают исследователя в лучшем случае заниматься логикой соотношения данных схем (разумеется, в отдельных случаях от логического соотношения открывается путь и к историческому, т. е. к временно́й аранжировке схем), отказавшись от задач собственно реконструкции. Поэтому реконструкция «исторических корней волшебной сказки», строго говоря, не имеет прямой соотнесенности с синхронно-функциональным анализом «Морфологии сказки». Этот последний в исторической плоскости должен был бы иметь в качестве своего соответствия не выявление вне сказки лежащих, но с нею связанных реалий, а д и а х р о н и ю типа, т. е. установление того, какие типы (или тип — T_1) могли предшествовать во времени данным типам, описанным В. Я. Проппом[27]. При этом T_1 восстанавливался бы не на основании тех «материальных» зазоров, несоответствий, отклонений, вариантов, которые (как, напр., в сравнительно-историческом языкознании), собственно, и дают материал для реконструкции (как внешней, так и внутренней) предшествующего состояния, а на основании чисто т и п о л о г и ч е с к и х выкладок, апеллирующих к логике систем и их переходов. Впрочем, для определения «логики» такого типа может оказаться недостаточно наличного сказочного материала в его, так сказать, функциональном воплощении. Но и эта реконструкция сказочного типа, предполагаемая логикой исследований В. Я. Проппа, но оставшаяся вне внимания ученого, не могла бы считаться наиболее сильным продолжением работ по морфологии сказки в историческом аспекте. В качестве такого продолжения, предполагающего обращение к «словарю» (а не только к «грамматике»), обеспечиваемое мотивами, уместно рассматривать не диахронию типов, а диахронию конкретных форм сказочной структуры, которая — в максимуме — дала бы возможность: 1) седе́ния разных вариантов одной сказки к инварианту (в диахроническом понимании — к первоисточнику), 2) сведе́ния разных сюжетов к единому источнику, по отношению к которому «разные» сюжеты суть трансформы, 3) формулировки «прасюжета» (с теми оговорками, которые были сделаны выше о характере «реальности» такого «прасюжета»).

III

В заключение — несколько соображений о «прасюжете» (можно было бы сказать — о «прасказке», но нет уверенности в том, что реконструируемая

схема в тот период, когда она была актуальна, описывала именно сказку, а не какой-нибудь другой жанр)[28], о котором подробнее говорится в другой работе. В одном месте В. Я. Пропп обмолвился, что по чисто интуитивным соображениям он готов считать «единым источником» волшебной сказки тот сказочный тип, который связан с похищением Змеем девицы (и, следовательно, змееборством). Уже в «Морфологии сказки» легко заметить предпочтение, отдаваемое автором анализу этого сказочного цикла (именно отсюда черпается большинство примеров и целые их блоки). Тем более это относится к «Трансформациям волшебных сказок». Нет оснований сомневаться в неслучайности этого предпочтения.

В самом деле, этот сказочный тип (АТ 300 — АТ 301)[29] имеет все права считаться волшебной сказкой par excellence, причем не только как самый удачный представитель этого класса сказок, но и как довольно полный и верный слепок всего корпуса волшебных сказок. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что сказки этого типа наиболее полны по числу включаемых ими мотивов (а следовательно, и персонажей) и функций (поэтому нередко эти сказки выделяются среди других и длиной, если только сюда не вторгаются некоторые нестандартные обстоятельства). Обращение к пропповским материалам для табулатуры сказки позволяет убедиться, что элементный состав сказок этого типа не только покрывает в очень значительной степени ту общую теоретико-множественную сумму волшебных сказок[30], которую описывает В. Я. Пропп, но и не имеет себе в этом отношении ничего равного или даже отдаленно приближающегося к этой ситуации ни в одном из других типов волшебной сказки. Если учесть, что описываемый сказочный тип в целом является самым распространенным среди волшебных сказок (по числу записей, по ареалу, по вариантности), то окажется, что этот тип в ряде отношений тяготеет к универсальности.

Сказка типа 301 — наиболее представительный образец универсального текста. Он не о частном, но об общем, так или иначе, но всех касающемся. И, естественно, он не о второстепенном, но о главном, потому что только оно касается всех, и не просто касается, но составляет тот последний вопрос, который встает перед человеком в самый ответственный момент жизни, перед лицом смерти. Эта ситуация Sein zum Tode — главное испытание в жизни человека. Только в этих условиях, когда гибель неотвратима и универсальна, возникает (точнее, может возникнуть) идея абсолютного спасения как прорыва в новую и усиленную жизнь, сама последовательность этапов которой мыслится и переживается как жизнь вечная. Человек, который неизбежно сталкивается (точнее, должен столкнуться) с такой ситуацией и вопросом, который она перед ним ставит, не может пренебречь уроками этого универсального текста — своего рода «сказочной» благой вестью до Христа.

Первенствующая роль этого сюжета невольно проявляется и в научно-классификаторской и публикаторской традициях, где сказки этого типа открывают индексы мотивов (ср. «The Types of the Folktale» А. Аарне и С. Томпсона) или раздел волшебных сказок. В тех, к сожалению, нечастых случаях, когда последовательность сказок аранжируется внутри самой данной фольклорной традиции, на первом месте в корпусе чаще всего оказываются сказки этого типа. В этих же сказках полнее, чем в других, присутствуют космологические мотивы, отсылающие к структуре Вселенной (три космические зоны, три царства, мотивы, восходящие к образам мирового яйца, мирового дерева, мировой птицы), к ее основным элементам (огонь—вода, верх—низ, жизнь—смерть и т. п.). На материале этих сказок реконструируется мотив превращения (становления) в царя героя, спустившегося в царство смерти (ср. противопоставление живой и неживой воды), в нижний мир и, следовательно, преодолевшего смерть. Во всяком случае, если есть сказки, в которых присутствуют следы «неформального» образа царя, не сводимого целиком к шаблонам поздней традиции, то они относятся именно к рассматриваемому типу[31]. Наконец, один из главных выводов состоит в том, что сказки этого типа предельно **мифологичны**; следы стадиально поздней фабулизации мифа в них очевидны (более того, нередко сказочный механизм не успевает полностью переработать миф, и остатки «мифного» прошлого еще живут в сказке относительно самостоятельной жизнью), а напряженность темы жизнь—смерть, как и темы обретения новой жизни через смерть, такова, как это бывает только в мифе[32].

Учитывая, что среди всех волшебных сказок именно сказки этого типа структурно, тематически и по внутреннему смыслу ближе всего стоят к так называемому «основному» мифу[33], напрашивается предположение о том, что «прасюжет» сказки (или сюжет «Ur-Märchen») и содержал схему «основного» мифа или, по крайней мере, был настолько к нему близок, что самое целесообразное объяснение этой близости следует искать в некоей общей для «прасказки» и «основного» мифа схеме, которая, собственно, и реализует тему многократного восполнения «недостачи», если пользоваться пропповской фразеологией. Разумеется, что высказанное здесь соображение лишь очерчивает тот круг возможностей, где целесообразно искать «исторические корни» «Ur-Märchen». Тем не менее некоторые разъяснения необходимы уже сейчас. Если вспомнить, что суть «основного» мифа состоит в наказании смертью своих детей (прежде всего или иногда исключительно младшего сына) со стороны Громовержца и в воскресении их к новой жизни в ипостаси обильной множественности[34], то оказывается, что сказка в своем исходном (и, может быть, только логически мыслимом) виде может трактоваться как трансформация «основного» мифа (или «прасюжета»), суть которой состоит в пе-

реориентации всей структуры sub specie героя («младшего сына», в сказках он часто обозначается как **третий**), т. е. того, у кого была недостача и кто ликвидировал ее. Каноническая же форма «основного» мифа, напротив, ориентирована на Громовержца, т. е. того, кто наказывает младшего сына. В «основном» мифе камень, дерево, скот и т. п. сначала выступают как невольные помощники преследуемого противника Громовержца, пытающегося укрыться за ними, а потом переходят в категорию помощников Громовержца, который наказывает с их участием противника (поражение камнем и т. п.). В сказках же рассматриваемого типа помощники принадлежат исключительно «страдающему» герою, но часто даются ему дарителем (= наделителем), в образе которого актуализируется одна из содержательных компонент Громовержца. Таким образом, с точки зрения сказки Громовержец как бы раздваивается на антагониста героя и на дарителя-помощника, а противник Громовержца из «основного» мифа трансформируется в сказке в антагониста (вредоносность) и героя (в отношении последнего актуализируется аспект недостачи — вначале и аспект восполнения недостачи, победности — в конце). Иначе говоря, в сказке трансформации Громовержца и его противника из «основного» мифа соотнесены и с положительным и с отрицательным персонажами каждый[35].

Более подробный анализ показал бы, что проблема соотношения мифа и сказки, вызвавшая спор между К. Леви-Строссом и В. Я. Проппом[36], удобнее всего могла бы быть рассмотрена именно в той точке, где миф трансформируется в сказку (иначе говоря, когда есть миф и соотнесенная с ним сказка, эксплуатирующие один и тот же материал). Как раз здесь особенно ярко выступает функция сказки как своего рода «склонения» мифа на конкретные случаи жизни, уходящей вперед и не предусмотренной мифом во всем ее объеме. В этом смысле сказка является заполнением лакуны, образовавшейся между старым мифом и новой жизнью. Она — средостение. Поэтому в ней принципиален не столько сюжет и вообще не нечто исходное[37] и единое, сколько то, что их развивает, диверсифицирует, т. е. варианты[38]. Следует, видимо, исходить из того, что эти варианты, будучи вторичными по отношению к мифу, первичны в пределах сказочного жанра[39]. Лишь они единственная реальность в области сказки. Сама же сказка-инвариант, сказка как нечто единое или исходное (в диахроническом ракурсе) восстанавливается вторично на основании этих вариантов по принципу «возвратного образования» (Rückbildung); вне вариантов сказка представляет собой фикцию, имеющую, впрочем, серьезные логико-научные основания. Это утверждение апеллирует, по-видимому, к необходимости теоретико-информационной переформулировки некоторых аспектов эволюции текстов[40], но здесь эта проблема не может быть ни поставлена, ни тем более решена.

В заключение следует заметить, что сказочный тип 301 не только наиболее близок к мифу, но он и внутренне наиболее ритуален и ритуализован, своей сутью отсылает к сути ритуала. Это сродство вытекает не только из аналогий с «основным» мифом, соотносимым с «основным» годовым ритуалом, в котором «разыгрывается», по сути дела, сценарий с той же темой, структурой и с той же телеологической установкой, но и из более глубоких и внутренних связей, имеющих свои соответствия и вовне (ср. мысль Гёте, приведенную выше в эпиграфе к I). Некий универсальный кризис, снимаемый «чудесным» спасением, в сказке лежит и в основе того кризиса социума (а позже и отдельного индивидуума), ради преодоления которого и существует ритуал. Несмотря на коллективный (как правило) характер ритуала, он всегда относится и к тебе, и к каждому, ибо он тоже универсален[41]. Следовательно, и протосказка, и протомиф, и проторитуал — об одном и том же, о главном и едином на потребу. Роль идеи, лежащей в основе этих протоформ и взращиваемой ими (как, впрочем, и они взращивают ее), очень велика и в становлении культуры, и в складывании жанрового пространства в его очень ранних вариантах. Морфология сказки в варианте В. Я. Проппа — и это легко увидеть — своим набором функций, их сочетанием и их ролью в сложении общего функционального пространства волшебной сказки возвращает нас в очередной раз к историческому измерению сказки и к идее «Ur-Märchen».

Примечания

[1] См. *V. Erlich.* Russian Formalism: History, Doctrine. 's-Gravenhage, 1955, p. 219; ср. также о В. Я. Проппе и о «морфологическом» методе — p. 145, 208, 217.

[2] Ср.: *Б. М. Эйхенбаум.* Молодой Толстой. Пг., 1922, с. 8. Другое название, которым обозначали себя формалисты,— «спецификаторы». Ср.: «Стремление к спецификации литературной науки выразилось прежде всего в том, что основной проблемой изучения была объявлена “форма” как нечто именно специфическое — нечто такое, без чего искусства нет [...]. Надо понять, что мы употребляем это слово в особом значении — не как нечто соотносительное понятию “содержания” [...], а как нечто основное для художественного явления, как организующий его принцип. Нам важно не слово “форма”, а лишь особый его оттенок. Мы не формалисты, а уж если угодно — спецификаторы» (см.: *Б. М. Эйхенбаум.* Вокруг вопроса о «формалистах» // Печать и революция, 1924, № 5, с. 3).

[3] Ср.: *Б. М. Эйхенбаум.* Как сделана «Шинель» Гоголя // Поэтика. Пг. 1919; *В. Гиппиус.* О композиции тургеневских романов // Венок Тургеневу. Одесса, 1919; *В. Б. Шкловский.* Развертывание сюжета. Пг., 1921; *Он же.* О теории прозы. М., 1925; *В. М. Жирмунский.* Композиция лирических стихотворений. Пг., 1921; *В. В. Виноградов.* Сюжет и архитектоника романа Достоевского «Бедные люди» в связи с вопро-

сом о поэтике натуральной школы // Творческий путь Достоевского. Пг., 1924; *М. А. Петровский.* Морфология новеллы // Ars Poetica I. М., 1927 (характерна аналогичная В. Я. Проппу ориентация на «морфологизм» Гёте, ср. эпиграфы к исследованию: Gestaltenlehre ist Verwandlungslehre. Goethe); *Б. В. Томашевский.* Теория литературы. М.—Л., 1928 (4-е изд.), глава «Сюжетное построение», и др.

[4] Не менее показательно и заглавие первого тома — «Gestalt und Wirklichkeit», отсылавшее, в частности, не только к гештальтизму начала XX в., но и к гётевскому пониманию термина *Gestalt* (о чем см. *И. И. Канаев.* Очерки из жизни поэта-натуралиста. М.—Л., 1964, с. 190, 194 и др.), в конечном счете перекликающемуся с поэтическим образом, ср. *Ihr naht euch wieder, schwankende Gestalten* в начале «Фауста».

[5] Ср.: *А. Бергсон.* Творческая эволюция. М., 1909.

[6] См.: *В. В. Иванов, В. Н. Топоров.* Инвариант и трансформация в мифологических и фольклорных текстах // Типологические исследования по фольклору: Сб. статей памяти В. Я. Проппа (1895—1970). М., 1975, с. 44 и сл. Об общеметодологическом значении работ Гёте по сравнительной морфологии еще в 1853 г. говорил Гельмгольц в своей лекции о научных исследованиях Гёте. Ср. также: *В. Гейзенберг.* Философские проблемы атомной физики. М., 1953, особенно главу «Учение Гёте и Ньютона о цвете и современная физика»; *Р. Карнап.* Философские основания физики. Введение в философию науки. М., 1971, с. 166. О поиске une «forme» unique за ошеломляющим многообразием морфологических типов (или по крайней мере конечного числа схем, за ними стоящих) как великую заслугу естествоиспытателей XIX в. отмечал *Monod J.* Le Hasard et la Nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne. Paris, 1970, p. 117.

[7] *В. Я. Пропп.* Морфология сказки. М., 1969 (изд. 2-е), с. 79.

[8] См.: *В. Я. Пропп.* Структурное и историческое изучение волшебной сказки // *В. Я. Пропп.* Фольклор и действительность. М., 1976, с. 134 (именно как ответ К. Леви-Строссу, квалифицировавшему В. Я. Проппа как «формалиста»). В этой же работе (с. 141) В. Я. Пропп признает, что сам термин «морфология» («[...] которым я когда-то так дорожил и который я заимствовал у Гёте, вкладывая в него не только научный, но и какой-то философский и даже поэтический смысл [...]») был выбран не совсем удачно, и готов заменить его термином «композиция». И отказ от термина «морфология» и его замена едва ли удачны.

[9] См.: *И. В. Гёте.* Избр. соч. по естествознанию. М., 1957, с. 100. Не то же ли сочетание многообразного и единого, иного и того же, не та же ли тема вечного повторения для всего, что находит успокоение в Едином, выражены и в поэтической форме:

Wenn im Unendlichen dasselbe
sich wiederholend ewig fließt,
das tausendfältige Gewölbe
sich kräftig ineinander schließt:
Strömt Lebenslust aus allen Dingen,
dem kleinsten wie dem größten Stern,
und alles Drängen, alles Ringen
ist ewige Ruh in Gott dem Herrn.

Другой аспект того же самого — повторность: «Повторность основных составных частей, как мы увидим ниже, превосходит всякое ожидание» (с. 27), ср. также: «Все волшебные сказки однотипны по своему строению» (с. 26) и т. п.

[10] См.: *В. Я. Пропп.* Структурное и историческое изучение… с. 143.

[11] Несколько иной принцип лежит в основе «горизонтально-вертикальной матрицы» К. Леви-Строса. См.: *C. Lévi-Strauss.* The Structural Study of Myth // Journal of American Folklore, vol. 68, 1955, p. 428 ff.

[12] Ср.: «Первый набросок…», табл. VII. Разные формы «тождественной» кости выступали как ее «метаморфозы». Таким образом возникали ряды гомологичных костей, демонстрировавшие изменчивость от формы к форме в цепи, соединявшей крайние полюса и отсылающей неким образом к исходной форме кости. Ср. аналогичную ситуацию в связи со сказкой: «[…] весь запас волшебных сказок следует рассматривать как цепь вариантов. Если бы мы могли развернуть картину трансформаций, то можно было бы убедиться, что морфологически все данные сказки могут быть выведены […] из того вида, который мы склонны считать основным», см.: *В. Я. Пропп.* Морфология сказки, с. 103.

[13] Ср. образ Протея как символ изменчивости в отнесении к Гёте (в поэтических опытах).

[14] См.: *В. Я. Пропп.* Морфология сказки, с. 17.

[15] Если бы наука о сказке лучше освоилась с заветом Веселовского «отграничить вопрос о мотивах от вопроса о сюжетах», то много неясностей уже было бы ликвидировано. См.: *В. Я. Пропп.* Морфология сказки, с. 18.

[16] Важность подобной реконструкции вовсе не зависит от вопроса о реальности самой «прасказки». В любом случае установление некоей схемы «прасказки» как некоего теоретического конструкта имело бы исключительное значение, сопоставимое с праязыковыми реконструкциями, которые могли и не иметь реальных соответствий и воплощений (ср. про-конструкцию «пост-языка» в ситуации близости языков в ареале, где ведущим является конвергентное развитие; таким могло быть, в частности, соотношение некоторых языковых макрогрупп Старого Света, ср. идеи позднего Н. С. Трубецкого). — Впрочем, К. Леви-Строс считает, что В. Я. Пропп сводит все сказки к одной, и объясняет это пренебрежением к этнографическому контексту и отрывом грамматики сказки от ее л е к с и к и.

[17] И «Трансформации волшебных сказок», и «Исторические корни волшебной сказки» при всей их важности как исследований в историческом плане все-таки не решают и, строго говоря, даже не затрагивают указанных проблем реконструкции.

[18] Как много важного и даже основоположного было вскрыто благодаря счастливой ориентации на функцию, хорошо известно, и меньше всего следует сожалеть, что автор не поступил иначе. В данном случае речь идет лишь о том, какая из единиц более непосредственно ведет исследователя по цепи генетических связей и, следовательно, корректнее приближает нас к реконструкции архетипа. Интересно, что уже ранний рецензент «Морфологии сказки» выразил сомнение в возможности вывести из описания сказочных функций ее праформу. См.: *В. Н. Перетц.* Нова метода вивчати казки // Етнографічний вісник, № 9, Київ, 1930, с. 187 и сл.

[19] Признавая ценность методики Ж. Бедье, различавшего в сказке постоянные, существенные величины (т. н. «элементы») и переменные величины, В. Я. Пропп

признавался: «Что такое, по существу, объективно представляют собой элементы Бедье и как их выделить, это остается невыясненным» (Морфология сказки, с. 19, со ссылкой на более подробную оценку приемов Бедье, содержащуюся в работе С. Ф. Ольденбурга о фаблио восточного происхождения).

[20] Можно напомнить, что знаменитая работа о мифе появилась в 1926 г. Ее акцент на связи мифа с ритуалом и другими формами социальной жизни и на функциональном аспекте мифа не мог не привлечь внимания автора «Исторических корней...». Ср.: «[...] the thesis of the present work is that an intimate connection exists between the word, the mythos, the sacred tales of a tribe, on the one hand, and their ritual acts, their moral deeds, their social organization, and even their practical activities, on the other», см.: *B. Malinowski.* Myth in Primitive Psychology. London, 1926, p. 11; или же: «The function of myth, briefly, is to strengthen tradition and endow it with a greater value and prestige by tracing it back to a higher, bitter, more supernatural reality of initial events [...]. Folk-tales, legends, and myths must be lifted from their flat existence on paper, and placed in three-dimensional reality of full life». Ibid., p. 125—126.

[21] Дело в том, что сказка, проанализированная sub specie функций, давала наиболее простую запись своей структуры, и к тому же процесс функциональной табуляции сказок исследователем осуществлялся довольно легко (во всяком случае, легче и существенно короче, чем при анализе по мотивам).

[22] Ср.: «Признак мотива — его образный, одночленный схематизм; таковы не разлагаемые далее элементы низшей мифологии и сказки» («Поэтика сюжетов», с. 11) и далее о соотношении мотива и сюжета с точки зрения временнóй и логической первичности.

[23] Разумеется, предлагаемый выход не уравнивает мотив и функцию в деле описания с их помощью сказки, но все же существенно уменьшает различия между ними в данном отношении.

[24] Ср.: «...если в одном случае герой получает от отца сто рублей и покупает себе впоследствии на эти деньги вещую кошку, а в другом случае герой награждается деньгами за совершенное геройство и сказка на этом кончается, то перед нами, несмотря на одинаковость действия (передача денег), морфологически различные элементы. Таким образом, одинаковые поступки могут иметь различное значение и наоборот. Под функцией понимается поступок действующего лица, определяемый с точки зрения его значимости для хода действия» (с. 25). Собственно, и тезис В. Я. Проппа о том, что последовательность функций в сказке всегда одинакова (ср. еще: «Свобода в последовательности ограничена весьма тесными пределами, которые могут быть приведены в точности», с. 25), более или менее просто перекодируется с помощью мотивно-сюжетного «алфавита».

[25] Как известно, подлежащие и дополнения определяют сюжет сказки, тогда как сказуемые — ее композицию (см. «Морфология сказки», с. 103).

[26] Некоторые опыты такого рода содержатся в книге: *В. В. Иванов, В. Н. Топоров.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974, и в некоторых других работах.

[27] То же самое могло быть представлено в виде ориентированных во времени трансформаций типов-схем, но эта работа по ряду причин не могла оказаться выполненной.

[28] Вообще, когда речь идет об уровне Ur-Phänomen'а, по данным принципиально иного порядка, единственный способ приближения к Ur-Phänomen'у — реконструк-

ция, неизбежно связанная с изменением статута реконструируемого, введением его в иное категориальное пространство.

[29] В данном случае более строгое определение этого типа не является обязательным.

[30] Характерно, что рассматриваемый сказочный тип не охватывает, как правило, тех элементов общей схемы, которые присущи начальной ситуации, экспозиции, Vorgeschichte (ср. бездетность, молитвы о рождении сына, беременность, чудесное рождение, пророчества-предвещания, предзавязочное благополучие).

[31] Показательно, что эти же сказки (по крайней мере, в русской фольклорной традиции) с наибольшей верностью и полнотой сохраняют нетривиальные имена персонажей, как бы занесенные сюда из чужой этнокультурной и лингвистической традиции или из других (и в принципе более архаичных) жанров той же самой (своей) традиции. О роли имен в реконструкциях мифопоэтических текстов см. в ряде работ Г. А. Левинтона.

[32] Ср.: «Изучение атрибутов дает возможность научного толкования сказки. С точки зрения исторической это означает, что волшебная сказка в своих морфологических основах представляет собой миф», см.: *В. Я. Пропп.* Морфология сказки, с. 32; ср. также: «Если определять этот класс сказок (scil. — волшебные сказки. — *В. Т.*) с точки зрения исторической, то они заслуживают старинное, ныне отброшенное, название мифических сказок» (там же, с. 90).

[33] Реконструкция «основного» мифа была предложена в кн.: *В. В. Иванов, В. Н. Топоров.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

[34] В качестве сюжетного перводвигателя в «основной» миф включается предисторическая часть, посвященная так называемой «небесной свадьбе» и ссоре в «небесной» семье и также находящая себе соответствие в сказках, причем в тех, где очень силен космологический элемент (типа русской сказки «Солнце, Месяц и Ворон Воронович» и т. п.). Уместно заметить, что это же сочетание мотивов характеризует архаичные мифологические песни. Не исключено, что мотив ссоры, разрыва, разъятости, исходной недостачи, предшествующий «прасюжету» о преодолении этого состояния и установлении космического порядка, как-то соотнесен с предположением (оно находит частичное подтверждение и в текстах) о том, что началу творения предшествовала какая-то метаматериальная и метафизическая катастрофа, остатком которой был подлежащий упорядочению первозданный Хаос (ср.: *В. Ильин.* Шесть дней творения. Париж, 1930).

[35] Впрочем, некая амбивалентность присутствует уже и в «основном» мифе (ср. обмен атрибутами между Громовержцем и его противником; эпизоды, когда противник начинает одолевать Громовержца, и т. п.).

[36] См.: *C. Lévi-Strauss.* La structure et la forme. Réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp // Cahiers de l'Institut de Science économique appliquée, série M, № 7, mars, 1960, p. 1—36; перепечатка — L'analyse morphologique des contes russes // International Journal of Slavic Linguistics and Poetics, III, 1960, p. 122—149; *V. Ja. Propp.* Morfologia della fiaba, con un intervento di Claude Lévi-Strauss e una replica dell'autore, a cura di Jian Luigi Bravo // Nuova biblioteca scientifica Einaudi. 13. Torino, 1966; ср. также: *В. Я. Пропп.* Структурное и историческое изучение... с. 132 и сл. — К соотношению мифа и сказки ср. также: *G. S. Kirk.* Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures. Cambridge, 1970.

[37] Таковым для сказки и является миф. Сказки в исторической ретроспективе сводятся не к Ur-Märchen, а к Ur-Mythe.

[38] Речь идет о вариантах одной сказки и о всех сказках как вариантах одной исходной сказки.

[39] Можно пойти еще дальше и на новых основаниях вернуться к тезису А. Н. Веселовского о том, что мотив по происхождению первичнее сюжета. В известной степени к этому же кругу идей относится и наблюдение Ф. де Соссюра о первичной форме поэтических текстов (короткие стихотворения обычно в 2—4 стиха).

[40] Такая переформулировка предполагала бы решение вопроса о форме (сильной или слабой) трансформационной эволюции мифологических и сказочных текстов (соответственно — характере помех в передаче этих текстов во времени — аддитивном или мультипликативном). Ср. идеи, развиваемые В. В. Налимовым. Наконец, она вплотную приблизила бы нас к постановке вопроса об источнике самой первоначальной схемы («прасюжета» прототекста), в любом случае помещаемом во внетекстовой реальности. В связи с этим могут быть обсуждены две гипотезы: о получении первосхемы извне, свыше, как дара и о психофизиологическом ее источнике, т. е. изнутри, как проекция телесных и душевных структур, упорядочивающая то, что лежит вовне. И в том и в другом случае речь идет фактически о прорыве в сферу смысловой наполненности, о начале становления идеи целенаправленного развития, о трансформации как форме выявления смысла в его движении (ср. аналогии с трансформационной грамматикой и соответствующими идеями Н. Хомского) и, следовательно, о формировании новых смыслов.

[41] Ср.: *В. Тэрнер*. Символ и ритуал. М., 1983, ср. также статью пишущего эти строки — О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988, с. 7—66 и др. (см. перепечатку этой статьи в настоящем томе, с. 484—538).

К РЕКОНСТРУКЦИИ «ЗАГАДОЧНОГО» ПРОТОТЕКСТА (О ЯЗЫКЕ ЗАГАДКИ)

Ознакомление с полным корпусом загадок в ряде мифопоэтических традиций (в том числе и наиболее архаичных) приводит к определенным выводам о том первоначальном локусе, в котором возникла загадка как некое новое культурно-языковое явление, отражающее новый этап во взаимоотношениях человека и мира, новые формы ментальности, соответственно — новые способы познания и освоения мира, и, следовательно, о том, чем была «первозагадка». Пишущий эти строки не раз обращался к этой теме, и здесь достаточно лишь напомнить основные исходные предпосылки формирования загадки в ее, так сказать, «дофольклорном» периоде, когда статус загадки определялся исключительно или по преимуществу религиозно-ритуальными данностями и стоящими за ними непосредственными потребностями («needs»), которые составляли основное содержание бытия «мифопоэтического» человека, как оно осознавалось в опытах ранней рефлексии над смыслом бытия.

Исходная ситуация, являющаяся локусом «первозагадки», может быть суммирована приблизительно следующим образом: 1) наличие в качестве исходного некоего «порогового» состояния и основной задачи — преодоления его (мир распался в Хаосе, из которого должен быть интегрирован новый Космос); 2) соотнесение данных конкретных условий с теми, что были в ситуации «первотворения», а жреца, совершающего в отмеченной пространственно-временно́й точке (в «центре», на стыке Старого и Нового года) ритуал восстановления новой «космической» структуры, с демиургом, который создал мир «в первый раз», задав тем самым прецедент и способ решения задачи; 3) произнесение некоего ритуального текста, в котором содержатся отождествления космологических элементов, подлежащих восстановлению и

интеграции, с разъятыми членами тела жертвы (человек, конь и т. п.); 4) присутствие в этом тексте как основной его части серии загадок об элементах Космоса или обобщенном их образе, символизирующем идею «творящего» центра (мировое древо и его алловарианты), в порядке возникновения этих элементов и, значит, их «космологической» значимости, во-первых, и ответов на эти загадки, даваемых другим жрецом, во-вторых (каждый правильный ответ как бы восстанавливает лакуну в космической организации и верифицирует подлинность нового состояния); 5) завершение ритуала обращением к основному синтетическому символу вновь интегрированной Вселенной, которое означает выполнение задачи, стоявшей перед участниками ритуала.

С точки зрения целей, преследуемых в этой заметке, наиболее существенно, что исходный локус загадки представляет собою некий текст, понимаемый как целое, что структура этого текста определяется повторением вопросо-ответных актов, т. е. серией загадок-отгадок, связывающих «подъязыковую» денотатную сферу с «надъязыковой» сферой высоких смыслов и ценностей, что, наконец, отдельная загадка не более чем отпавший от сакрального целого тела его профанизированный член (действительно, известно немало традиций, где сохраняется связь загадок с определенными пространственно-временны́ми условиями, с ритуалом, с реальным функционированием их именно как целого корпуса, организованного в соответствии с этапами творения и его сферами).

Этот контекст объясняет актуальность самого понятия «загадочного» прототекста и важность задачи реконструкции его, в идеальном случае доводимой до языкового уровня (нужно заметить, что применительно к этой проблеме целесообразно различение двух языков — языка-объекта в его конкретной форме (чисто лингвистический аспект реконструкции) и некоего специфически «загадочного» метаязыка (семиотический аспект) как элемента определенного класса текстов; лингвистическая реконструкция составляет более сложную задачу, но и в этой области возможны довольно надежные реконструкции на разных языковых уровнях, экспликация которых потребовала бы, однако, более пространных рассуждений). Некоторые возможные направления в реконструкции «загадочного» прототекста очень выборочно указываются ниже. Речь пойдет о корпусе русских загадок, о котором можно с достаточной надежностью судить по материалам, подготовленным В. В. Митрофановой в книге «Загадки», Л., 1968 (при цитации указывается порядковый номер загадки). Однако само расположение материала (тематических кругов) нельзя признать вполне корректным. В самом общем виде «загадочный» прототекст организуется по нисходящему принципу, обнаруживающему тесную связь с космогонической подосновой: небо, небесные светила и явления; время; стихии — вода, огонь, земля; земля — ландшафт,

растения, животные; человек — родство, семья, жилище; вещи — посуда, утварь, инструменты, одежда, пища и т. п.; духовная культура — мысль, слово, религия, загадка (загадки о загадке как опыт метарефлексии). Достаточно подробные записи загадок именно как целого текста порознь вскрывают многие значительные фрагменты этого целого и лежащие в их основе принципы организации. Поэтому есть основания говорить о целом этого текста как о некоей вполне конкретной реальности, отсылающей как за свои пределы, вне текста, так и внутрь и вглубь его, к тайнам языка этого текста, разгадка которых выявляет специфику его языковой структуры. «Внешняя» проекция этого текста позволяет уяснить связь его с ритуалом, существенной частью которого как раз и является это загадывание-отгадывание, и, следовательно, самое функцию этой процедуры, ее прагматику. «Внутренняя» же проекция, напротив, акцентирует внимание на самом тексте как таковом, на его структуре и, значит, вплотную подводит исследователя к проблеме реконструкции, поскольку именно in statu nascendi наиболее четко обнаруживается специфика структуры и реализуемые с ее помощью смыслы. Именно о «внутренней» стороне текста и пойдет здесь речь.

Сразу же следует подчеркнуть, что «загадочный» текст (во всяком случае в русской фольклорной традиции) выступает как особый класс текстов с отчетливо выраженной «формальной» спецификой. Наиболее фундаментальной чертой этого текста нужно считать его вопросо-ответный характер, задающий двойное членение этого текста на «вопросную» и «ответную» структуры. Несмотря на то, что в эксплицированной форме (Что, Чего, Кто, Какой, Который, Когда... и т. п. в начале загадки) вопрос характеризует лишь относительно небольшую часть загадок, именно он составляет основу, больше того, conditio sine qua non загадки, и в известном отношении он важнее ответа. Вопрос в большинстве случаев не выражен формально, но он по сути дела жестко детерминирует появление «ответной» части структуры, принудительно вызывает ее, и последняя как бы верифицирует тот факт, что формально нейтральная «повествовательная» структура в основе своей образует вопрос. Поэтому в известном отношении вопрос важнее ответа, а «вопрошатель» мудрее «ответчика-угадчика»: ему нужен не сам ответ, который он знает, но то, чтобы ответчик самостоятельно нашел этот ответ, выдержал испытание и тем самым включился бы в подлинный диалог о высших сакральных сущностях. Характерно, что «вопрошатель» нередко готов признать «правильность» ответа даже в том случае, когда он сам, загадывая, имел в виду иной ответ: для него важно лишь то, чтобы этот «неожиданный» ответ формально соответствовал вопросу по всем содержащимся в нем диагностически существенным критериям (ситуация, когда «ответчик-угадчик» оказывается «мудрее», чем «вопрошатель», ср. два особых типа загадок: пер-

вый — когда один и тот же вопрос имеет два и более разных ответа, признающихся равно «правильными» [ср. *Без рук, без ног... — Змея, Рыба, Ветер, Месяц, Вода, Река, Часы* и т. п.], но по замыслу «вопрошателя» предполагает один определенный ответ; второй — когда со стороны «вопрошателя» идет сознательно запланированная игра в двусмысленность и предполагается «обман», опровержение, казалось бы, наиболее очевидного ответа [ср. класс загадок, как бы автоматически имплицирующих некий «неприличный» ответ, но имеющих и неожиданное «приличное» решение]). Во всяком случае умение ставить вопрос в загадке, т. е. способность нетривиально, но безусловно корректно описать загадываемый предмет, есть знак-свидетельство понимания сути ситуации и умения операционно представить искомое именно как проблему, т. е. как некую ментальную конструкцию, предполагающую принципиальную возможность ее решения.

Суть решения этой проблемы состоит не только и не столько в отгадке загадываемого объекта (строго говоря, такая отгадка не более чем средство для достижения чего-то более важного), сколько в обучении самому «языку» загадки, его правилам — как явным, так и тайным, способам пользования им и умению обнаруживать высшие смыслы, этим «языком» разыгрываемые (нет необходимости говорить особо о том, что в процессе вопросо-ответной процедуры проверяется наличие контакта между «вопрошателем» и «ответчиком», уровень «внимательности» сторон и смысловая идентичность посылаемого и принимаемого сообщения; ср. роль «фатической» функции в загадке). Все это именно и превращает слово отгадки в дело, а всю процедуру в подлинное творчество, вновь и вновь организующее мир и, следовательно, причастное к «первому» творению Космоса и продолжающее его каждый раз, когда мир и коллектив переживают кризисное состояние и нуждаются в выходе из него, в с-пас-ении от обступающей их универсальной о-пасности. Познание «языка» загадки и овладение способами его использования, будучи сугубо «языковыми» операциями, в то же время позволяют выйти за пределы «языка» — овладеть логикой мира и, более того, самим миром: спасти его и пасти-опасать, т. е. сохранять, воскормлять, контролировать (ср. болг. *храня* при ст.-слав. **хранити**, из праслав. **xorniti*).

Со спецификой «языка», ее структуры и ее телеологической доминанты непосредственно связан и тайный нерв загадки — некое внутреннее движение, обнаруживающееся в установке на углубленно-интенсивное решение проблемы, на поиск сокровенного, лежащего не вне загадки, а в ней самой, более того, в ее «языке», в слове, которое и есть тот ключ, который отмыкает дверь, ведущую из знакового пространства в широкое внеязыковое пространство предметного мира, «нестроения» в котором, собственно говоря, и заставляют человека обращаться к актуализации «загадочного» текста. Ес-

ли главную особенность «языка» загадки обозначить одним словом, то им будет — метафоричность. Всякая метафора в известном смысле, на чисто логическом уровне, образует тавтологию, которая направляет в порочный круг беспросветного тождества, вечного повторения одного и того же, и в таком случае метафора (а отчасти и сам «язык») — тупик, западня, приговоренность к бессмыслице, запирающей человека в безнадежности. Но мифопоэтическое сознание живет не по принципу *Что в лоб, что по лбу*, т. е., что сказать *так*, что *этак* — всё одно. Для него ясно, что «язык» не только описывает-отражает нечто наличное и уже известное. Напротив, главное в нем то, что он может и должен «разыгрывать», творить новое, неизвестное и даже доселе не бывшее. И если это так, то каждый новый акт «языка», каждый новый способ выражения вызывает к жизни новую сущность, т. е. «язык» выступает как демиург, который телегу (*vehicle*) ставит впереди лошади, знак-означающее (*vehicle*) впереди означаемого, и именно благодаря этому создает ту парадоксальную, здравый смысл разрушающую ситуацию, в которой только и может быть найден столь же парадоксальный, но представляющийся единственно возможным путь к решению задачи — к спасению. В этом смысле двойственная структура загадки, о чем говорилось выше, отражает двойственную природу всякого метафоризма как следствие конфликта двух принципов — подобия и различия, покоя и движения, старого и нового, застойно-инерционного и творческого — и приглашает участника вопросо-ответной процедуры, лежащей в основе загадки, к предельной внимательности, к прислушиванию к «сотым интонациям», к поискам смысла всегда и везде.

Чем же заманивает «загадочный» текст того, кто может его востребовать (или наоборот?), в свои «языковые» бездны? Говоря в общем, — своим «языком», конкретнее — особенностями распределения некиих стандартных элементов «языка» и наличием и/или презумпцией наличия «криптограмматического», точнее (особенно применительно к архаичному состоянию), «криптолалического» уровня, иначе говоря, установкой на присутствие в «загадочном» тексте, причем в «загадывающей» (вопросительной) части, некоего действительно загадочного элемента, относительно которого до поры неизвестно, ни где он конкретно находится, ни каков его состав, ни, наконец, каков скрытый смысл его или, правильнее, к какому ключевому смыслу он отсылает. Эта видимая и/или слышимая часть «семантического» спектра может остаться и не опознанной «отгадчиком» при том, что сама загадка в конце концов разгадывается (ситуация шахматиста, выигрывающего позицию не самым корректным, кратким или эффектным способом). Первая особенность (распределение элементов) относится к числу явных и потому более элементарных знаков, организующих весь «загадочный» текст или достаточно значительную его часть, но характеризующихся обратно пропорциональ-

ным соотношением экстенсивности организуемого ими текста и напряженностью смысловой конструкции. Вторая особенность (элементы «криптограмматического» уровня), напротив, хотя и видима и/или слышима, но поначалу не замечаема именно как «особенность» и уж никак не элементарна, но сложна и, можно сказать, эзотерична, т. е. характеризуется признаками внутреннести, тайности и предполагает особый статус «посвященности» тех, кто способен к открытию подобных элементов и их глубинному истолкованию.

Наиболее представительными и регулярными формами проявления распределения определенных элементов в «языке» текста загадки (первая особенность) нужно считать совокупность относительно часто повторяющихся элементов. Речь идет о совокупности явлений, объединяемых понятием повтора. Ритм (как определенная схема распределения ударений, в той или иной степени приближающаяся к канонической) и рифма (как способ композиционной, звуковой, а иногда и грамматической и семантической организации «загадочного» текста) занимают здесь особое место, но было бы ошибочным и пренебрежение повторами на всех других «языковых» уровнях. Ср. на звуковом уровне: *Взойдет **Егор** на бугор — выше леса, выше **гор**...* (160: *гор*); *Голубóе пóле серебрóм усыпано* (10: *ó*); ***Мати Мария** по мóрю ходила, **мóре** затворяла...* (199: *м*, *ó*); ***Мал малечек замостил мосточек...*** (349: *м*); ***Печь-перепечь**, **полна печь пирогов*** (59: *п*, *пер-/пир-*); *...ни попáм, ни дьякáм, ни нáм дуракáм* (29: *áм*); *Сидит бáба на лáвке, считáет булáвки и никáк...* (20: *á*); ***Сúто, бúто**, золотом обúто* (9: *úт*); *Ходит **Хáм** по лáвке в **хáмовой** рубáшке...* (66: *х*, *á*); *Поле не мéряно, сéмя не сéяно* (69: *é*); ***Белоголóвая корóва** в подворóтню смóтрит* (77: *ó*, *орó*); ***Пóлное коры́то** огурцóв намы́то* (15: *ó*, *ы́*); *По нéбу хожý, на зéмлю гляжý* (163: *é*, *ý*) и т. п., не говоря уж о более изощренных структурах; — на морфологическом и синтаксическом уровнях повторы не только более обильны, но и более очевидны, причем, как правило, они сочетаются со звуковыми и/или лексическими повторами типа *Постáвлю квáсу кадýшку, положý хлéба краюшку* (56: *á* — *ý*; Vb. 1 Sg. Praes. & Gen. Sg. & Acc. Sg.; Praed. & {Gen. part. & Obj. dir.}); *Идет лéсом — не трéснет, идет плéсом — не плéснет* (89); *Бежáть, бежáть — не добежáть, летéть, летéть— не долетéть* (1); *Метý, метý — не вы́мету, гоню́, гоню́ — не вы́гоню* (468); *Течéт, течéт — не вы́течет, бежúт, бежúт — не вы́бежит* (469); *Четы́ре-ста ходáста, двá-ста мотáста, пяты́йста ходáста* (1053); *Четы́ре четы́рки, двé растопы́рки, одúн вертóк, двé юхторки* (1191) и т. п.

Столь высокая степень организации «загадочного» текста на разных (на всех без исключения) языковых уровнях ни в коем случае не может быть признана случайной. Более того, примеры свидетельствуют, что есть все основания в отношении огромного количества загадок говорить о «гипер-орга-

низации», причем она часто носит весьма сложный и изощренный характер, предполагающий как значительную долю участия в конструировании текста «сознательного» начала, так и долгий отбор вариантов и версий по нескольким критериям, основная часть которых, несомненно, осознавалась и, более того, была предметом «поэтической» рефлексии. Уже на этой стадии можно говорить о такой степени организации текста и таком характере ее, которые предполагают стихотворно-поэтическую природу «загадочного» текста, поскольку и «регулярность» стихового текста и уровень его «орнаментальности» (в частности, и в более архаичных мифопоэтических текстах, и в более поздних собственно фольклорных), как правило, несравненно выше соответствующих критериев в прозаических текстах сходного назначения, по крайней мере, применительно к тому периоду, когда русские загадки приняли ту форму, которая известна нам по классическим их публикациям. Если это верно, то сама «стиховая» природа текста загадок (по крайней мере, в их архаичном ядре) делает очень вероятным предположение о сакральности этого класса текстов и об их использовании в ритуалах.

Ритмические схемы, нередко высокой степени регулярности, как и высокий процент рифмических и рифмоидных повторов, выступающих как важный принцип организации «загадочного» текста, ставят точку над *i* в вопросе о стиховой природе ядра этого текста, что, кстати, подтверждается и типологическими свидетельствами, относящимися к подобным архаичным собраниям загадок (ср. так называемые *brahmodya* в ведийской традиции). Особого внимания заслуживает то обстоятельство, что в русской традиции «стиховой» (ритмо-рифменный) принцип организации лучше всего представлен в «пространственно-временно́м» цикле загадок, сохраняющем и в других отношениях многие черты связи с архаичными космогоническими описаниями. Небо-Земля и Время образуют основу этого цикла загадок, и дальнейшие примеры за редким исключением относятся к указанному кругу текстов.

Обилие рифмованных загадок само по себе позволяет предположить, что «загадочный» стих представляет собой разновидность говорной тоники, поскольку рифма образует характерную черту именно этого стиха в отличие от песенного и эпического («речитативного»). Некоторые примеры рифм в загадках уместно здесь напомнить. Ср.: *Выгляну в ока́шко: стоит репы лука́шко* (17, ср. ту же рифму — 66, 67, 106 и др.); *Белая ко́шка лезет в око́шко* (182); *Вся доро́жка осыпана горо́шком* (24, ср. 25; 26: *рого́жка — горо́шку*, ср. 56; 30: *горо́х — доро́г*); *Как за нашим за дворо́м висит ватрушка с творого́м* (98); *Ходе царь по го́роду, пое во всю го́лову* (995, ср. 996); *Зага́дка, за́гадка, в брюхе я́годка* (917, ср.: *...ни царь, ни цари́ца, ни красна деви́ца, ни бела ры́бица*); *Шел я ми́мо, видел ди́во* (105); *Сани са́ненны, оглобли ка́менны* (282); *Сперва бле́ск, за бле́ском тре́ск, за треском пле́ск* (295) и т. п., не гово-

ря о еще более многочисленных «грамматических» рифмах, особенно глагольных и причастных. В целом контекст, в котором рифмы образуют ядро, существенно шире — от примеров типа *Вишнева сорочка на грядке висит* (19) до *...ни пи́ром, ни ми́ром...* (51). Разумеется, на праславянском уровне загадка не имела рифмы, и в этом отношении она не отличалась от песенного и эпического стиха. Более того, если полагаться на типологические свидетельства единства системы стихосложения во всех разновидностях стиха в данной традиции, приходится согласиться с мнением, согласно которому и говорной стих загадок в праславянском был силлабическим.

В ходе эволюции стиха там, где существовала опора на традицию напева (прежде всего в песенном стихе, но отчасти и в эпическом), силлабический принцип сохранялся. «В говорном (стихе. — *В. Т.*) напева не было, — пишет современный исследователь, — [...] первоначальный общеславянский говорной стих погиб всюду. На его месте остался вакуум — в этот вакуум и вторглась народная риторическая проза с параллелизмом и рифмами. А позднее, когда эта рифмованная проза стала выдерживать рифму не спорадически, а систематически, сделала ее не орнаментальным, а структурным приемом, становится возможным говорить уже о рифмованном тоническом стихе. Таким образом, говорная тоника не наследие общеславянского стиха, а позднейшее явление, развившееся в отдельных языках не раньше XIII в.» (М. Л. Гаспаров). Это весьма правдоподобное, хотя и гипотетическое, мнение должно быть непременно учтено при всех попытках реконструкции конкретной формы «загадочного» стихового текста как на раннеславянском, так и тем более на праславянском горизонте. Также нельзя пройти мимо и тех сложностей, которые связаны с трансформацией стиха в результате падения редуцированных. Обе эти причины делают реальную реконструкцию «загадочного» стиха весьма условной, но все-таки определенные гипотезы в этой области возможны, и в ряде случаев они заслуживают внимания. В частности, это должно иметь место в тех случаях, когда помимо ломки старой стиховой конструкции в той или иной мере с о х р а н я ю т с я следы старых навыков, которые способствуют поддержанию некоей инерции давней традиции и поддержанию своего рода баланса между старой и новой моделями стиха.

В связи с «загадочным» стихом в русской традиции, между прочим, обращают на себя внимание три особенности, иногда характеризующие именно те тексты, которые и по другим признакам представляются возможными отражениями некиих праславянских прототипов. Прежде всего речь идет о весьма частой встречаемости д а к т и л и ч е с к и х окончаний во фрагментах загадок, которые могут пониматься как стих. Несколько примеров разных типов — *Два стоят, два ходят и два мину́ются* (4); *Голубое поле серебром усы́пано* (10); *Синие потоло́чины, золотыми гвоздями приколо́чены* (13); *Рассы-*

пался горох по всей Москве, по всей Вологде (32); *...И царь, и царица, и красная девица, и добрый молодец* (38); *Рассыпалось золото по чёрному бархату* (42); *Шла девица из Питера, несла кувшин бисера* (45); *У нашего Романа богатого | Много скота рогатого* (73, ср. 75); *Что у нас выше леса стоячего, выше облака ходячего, краше мелких звезд?* (124); *...по платку катается, людям усмехается* (138); *Вы ходили двенадцать молодцов, выносили пятьдесят два сокола...* (4943) и т. п. Другая особенность состоит в наличии надежных примеров хореического характера (ср.: *Шёл я мимо, видел диво* /105/; *Два быка бодутся..., сито, вито...* /6/; *Месяц видел, солнце зняло* /51/; *Кринка масла в небе вязла* /167/; *...Свекор видел, деверь поднял* /200/ и т. п.). Наконец, третья особенность связана с количеством с л о г о в в стихе и ц е з у р о й в нем, в частности с ее местом. Во всех этих пунктах обнаруживаются схождения между «загадочным» стихом, особенно в его реконструированных вариантах, и эпическим стихом типа русских былин. При всей неясности отдельных деталей вырисовывается перспектива определенной связи ряда типов «загадочного» стиха с э п и ч е с к и м стихом, схемы которого, видимо, вступали в соперничество со схемами говорного стиха, что и отражается в ряде примеров из круга «загадочных» текстов.

Эта предполагаемая частичная производность стиха загадок от эпического стиха (или, может быть, точнее, их общая родословная в части случаев) представляется весьма важным и, возможно, ключевым моментом при восстановлении генезиса «протозагадки» и исследовании ранних этапов ее развития, о многих деталях которого можно с достаточным основанием судить по текстам русских загадок. Дело в том, что и на материале других фактов, относящихся к загадке, удается наметить несомненные связи с топикой, образностью (иногда вплоть до уровня формул), мотивами, которые характерны исключительно или прежде всего для эпических текстов архаической эпохи. В этом отношении в корпусе загадок особый интерес представляют тексты, в которых отражается образ мирового дерева и его вариантов — дерево, дуб, куст, столб, брус, колода, мост, дорога, гора (иногда — город, дом и т. п.); связанные с ним животные — птицы (орел, сокол, вороны, гуси, лебеди, петух, сороки, синицы и др.), копытные (корова, бык, вол, конь), хтонические животные (змея, черви, муравьи, насекомые); атрибуты символического значения (вершина дерева, ветви, гнездо, корни, камень; солнце, месяц, звезды и т. п.); пространственно-временные индексы (небо, земля, центр-середина, возвышенное место; год, времена года, месяцы, недели, сутки, день, ночь); цветовая символика (белый, черный, золотой, красный, зеленый); числовая символика (один, два, три, четыре, семь, двенадцать, тридцать, триста шестьдесят /пять/); предикаты «космогонического» характера (стоять, лежать, вырастать, рождаться, соединять, распространяться, тянуться, висеть, нести на

себе, держать, поддерживать и т. п.), ср. также известный образ *arbor inversa* (*Что вверх корнем растет?* /501/; *Что растет вверх комлем?* /502/; *Что вниз вершиной растет!* /504/ и др.), находящий прямые аналогии в Ведах, Упанишадах и других древних текстах.

Другая «эпическая» тема русских загадок — «основной миф» о Громовержце, преследующем своих врагов (Бог, орел, тур, молния, гром, туча, ветер, дождь, огонь, вода, стрела /огневая/, камень, верх-низ, женский образ, как-то связанный с Громовержцем и т. п.), ср. 209—301. Еще один «эпический» мотив русских загадок — путь, его начало, чреватость его событиями (ср. загадки о пути-дороге, часто начинающиеся с *Шел, идет, едет*... или *Пришел, приехал*... и т. п.). Здесь нет возможности перечислять общую эпосу и загадкам образность, доводимую иногда до уровня слов (ср. *Без рук, без ног*...; *Двое стоячих, двое ходячих*...; *День — белая корова /белый бык/, ночь — черная корова*... и т. п.), а в отдельных случаях до сходных конкретных форм, ключевых в репертуаре индоевропейских поэтических формул.

Наконец, особенно важным аргументом в развиваемой здесь теме нужно признать «загадочный» эпос «Голубиную Книгу» («Стих о Голубиной Книге»), которая совмещает в себе три ключевых признака — эпический жанр, длинную серию связанных друг с другом загадок, составляющих ядро этого эпического типа, и, наконец, стихотворную «эпическую» форму (автор имел уже не раз случай подробнее писать об этом замечательном и в русской традиции уникальном тексте, самым непосредственным образом перекликающемся с космологическими по своей проблематике ведийскими загадками *brahmodya*). И «Стих о Голубиной Книге» и *brahmodya* — тексты о «началах», о сакральном составе мира, о порядке его возникновения и становления и, естественно, претендуют на полноту картины, каждый элемент которой подлежит обозначению-именованию, как и в загадке, где отгадка одновременно обозначает и как бы извлечение вещи из небытия и наречение ее именем как знаком сущего. Мифопоэтический номинализм ставит имя впереди того, что этим именем нарекается, и потому в ритуалах именно поиск имени, его отгадывание, его феноменализация играют столь значительную роль. Исследование анаграмм, начатое Соссюром и опубликованное в своих фрагментах десятилетия спустя, позволило осознать эту роль имени прежде всего в эпических и гимновых текстах, и вскрыть самое технику тайного кодирования ключевых имен сакрального характера, подлежащих открытию, и с помощью знания этой техники «открыть» утаенное имя. Само «открытие» имени — акт творения, и поэтому в отгадывании имен нельзя видеть ни род развлечения, ни некое интеллектуальное упражнение, эвристическую «гимнастику», начинающуюся с чистого листа. Искать анаграмму просто так, сугубо эмпирически, вне определенной большой идеи и вне некоего ключевого

принципа, опираясь исключительно на факт наибольшего звукового подобия криптограммы и некиих фрагментов предлежащего текста, бессмысленно. Этот «бессмысленный» поиск анаграмм означает отдачу на милость случая как такового и сведéние анаграммы к кунштюку, тогда как она на самом деле обращена к содержанию, к смыслу — она его сумма, итог, его высшая точка цветения. Но это содержание и этот смысл выражаются не словарно или грамматически институализированными языковыми формами, имеющими обязательное значение для всех членов данного языкового коллектива, а как бы случайно выбранными точками текста в его буквенно-звуковой трактовке. Иначе говоря, верх (квинтэссенция) смысла соотносится с низом формы, с предельно внешними и случайными ее элементами. Но весь смысл и эстетическая ценность анаграммы как раз в том, что она, подобно электрической искре, пробивает эту пустоту между предельно разведенными друг от друга содержанием и формой, освещает своим светом это до того темное пространство и позволяет возродить к смыслу, осмыслить и те элементы, которые считались лежащими ниже границы, откуда начинается сфера смысла, содержания. Анаграмма ищет и формирует-индуцирует смысл там, где он отсутствует и вообще не предусмотрен структурой языка в его профаническом секуляризованном аспекте. Именно в силу этих особенностей об анаграмме можно говорить как о категории, апеллирующей к содержанию прежде всего (в свою очередь, содержание в его особо уникальных сгущениях, при резком возрастании смыслового напряжения, порождающего новые энергии, может указывать на возможность нахождения анаграмм).

Присутствие анаграмм в загадках (причем в очень большом количестве) имеет и более специальное объяснение, чем появление их в гимновых и эпических текстах: нельзя упускать из виду, что анаграмма — важнейшее и наиболее изощренное средство проверки связи между означаемым и означающим (если говорить о внутритекстовых отношениях) и между текстом и достойным его, т. е. понимающим его вполне, читателем или слушателем, выступающим как дешифровщик криптограмматического уровня текста (если говорить о прагматическом аспекте семиотического исследования текста). В обоих случаях речь идет о таком примере метаязыковой функции, когда делается установка на отбор наиболее «кодо(во)проницательного» пользователя текста, способного решить задачу соотнесения формы и содержания в наиболее сложных случаях взаимоотношений. Поскольку об анаграмме в загадках писалось особо, здесь достаточно ограничиться несколькими из сотен примеров: *Стоит **пендра**, на **пендре** леший **дендра** и говорит **кендре**...* (Ответ: *На **печи** лежит дед и говорит **кошке**...*); — *В поле **го-го-го**, а в лесах **ги-ги-ги*** (*Горох и грибы*); *То блин, то **полблина**...* (*Луна*); — *Что в избе **гадко**?* (***Кадка***); — *Что в избе **бодрó**?* (***Ведро***); — *Что в избе за **копоть**?* (***Лопоть***); — *Сам с*

локоток, а борода с веник? (***Молоток***); — *Что не **корыстно**?* (***Коромысло***); — *Что в избе **Фрол**?* (***Стол***); —***Двину, подвину*** *по белому **Трофиму**?..* (***Задвижка***); — ***Туша***, *у ней **уши**, а головы **нет**?* (***Ушат***); — *За **леском, леском** воет баба **голоском**?* (Косу точат, собств.— *ляск/лязг* косы);— *Стоит **сноха**, ноги развела?..* (***Соха***); — *Что в **стену** не вобьешь?* (***Тень***); — ***Пан Панович пал*** *на воду?* (Листья, точнее — паденье листьев); — *Лежит **Дороня**, никто не **хоронит**?* .. (***Дорога***); — ***Фатка*** *да **футка** **футунди**, **футундак** да две **футеницы**?* (***Шапка***, ***шуба***, ***зипун***, ***кушак***, ***рукавицы***, видимо, *Шубка, шапка*...) и т. п. Ранее было обращено внимание и на контролирующую роль анаграмматического слоя, когда на основании анализа удается восстановить аутентичную форму ответа на загадку, отличающуюся от приблизительной, содержащейся в записях. См. специально об анаграмме ниже.

При реконструкциях общего вида определенных типов загадок подобная контролирующая роль принадлежит, с одной стороны, вариантам «загадочных» текстов того же класса и, с другой стороны, коррективам «реконструктора», исходящим из заполнения лакун и/или исправлений-«эмендаций», восстанавливающих некое «идеальное» состояние или, по крайней мере, устраняющих некоторые очевидные несоответствия. Речь идет примерно о таких конъектурах (они отмечены в квадратных скобках), как-то: *Стои́т до́м в двена́дцать око́н, / В ка́ждом окне́ по четы́ре деви́цы* [*В ка́ждой оконни́це*] / *У ка́ждой деви́цы по се́мь верете́н, / У ка́ждого веретена́ ра́зное и́мя* [*ра́зные имена́*] (4939) или же загадка 4947 — *Стои́т ду́б, на дубу́ двена́дцать гнёзд, на ка́ждом гнезде́ по четы́ре сини́цы, у ка́ждой сини́цы по четы́рнадцать яи́ц, се́мь бе́леньких да се́мь че́рненьких* — при учете других загадок, отвечающих этой формуле, и при легкой корректировке, не меняющей смысла текста (разумеется, приводимые корректировки в данном случае играют роль примера, указывающего направление эмендации, и не претендуют на доказательность), могла бы принять несколько иной, более «сбалансированный» вид: *Стои́т дуб* [*до небе́с*, ср. 4948] / *На дубу* [*на нем*] *двена́дцать гнёзд* / [*В*] *каждом* [*гнезди́чке*, ср. 4951: *в ка́ждом гнезди́чке четыре яи́чка, или гнезди́це*] / *По четы́ре* [*сини́чки* или, как в тексте, — *сини́цы*] / *У ка́ждой* [*из сини́ц*] / *По четы́рнадцать яи́ц / Се́мь бе́леньких / Да се́мь че́рненьких*. Примеров такого рода реконструкций-эмендаций можно привести немало. Некиим аргументом в их пользу может служить то соображение, что при такой процедуре независимым образом исправляются («улучшаются») в сторону большей регулярности еще два показателя «загадочных» текстов именно как стихов — выравнивается соотношение числа слогов в каждом стихе и стандартизуется в известной степени распределение ударений в стихе.

Хотя подобные реконструкции по своему исходному заданию не более чем попытка решения чисто текстологической проблемы, а по своему харак-

теру скорее напоминают «косметический» ремонт, по сути дела и то и другое, «улучшая» текст загадки и тоже как бы походя, независимо, нередко не только устраняют «поверхностные» препятствия, отклонения, несовершенства, но и одновременно обнаруживают те текстовые узлы, распутывание которых открывает уже новую перспективу для «глубинных» реконструкций (собственно говоря, в такой ситуации нередко оказывается и этимолог). И на этом этапе вполне оправданным и, более того, необходимым становится обращение к «внешнему» сравнению (хотя оно может оказаться плодотворным и уже на самом раннем этапе). Оставляя подробное исследование некоторых типов русских космологических загадок в индоевропейском контексте на будущее, здесь приходится ограничиться указанием на первостепенную важность сравнения их с цепью ведийских загадок в «Ваджасанеи-Самхите», связанной с «Белой Яджурведой», особенно с фрагментом XXIII (9—12, 45—62), а также с гимнами Небу и Земле в «Ригведе» (I, 185; IV, 56; VI, 70; VII, 53), как и с некоторыми другими космологическими гимнами из этого собрания и весьма многими фрагментами Упанишад со сходной тематикой, а также указанием на то, что подобное сравнение вскрывает не только общие черты в условиях функционирования сопоставляемых текстов, в их структуре (независимо от того, идет ли речь обо всем корпусе или о каждой из составляющих его частей), в предметном инвентаре, в наборе предикатов и атрибутов загадываемых предметов, в образности и символике, но и совершенно конкретные параллели, важные и сами по себе, но еще более существенные в связи с тем, что́ они имплицируют (ср. *Кто, что, который, сколько*... и т. п. в начале загадки при *Kás,*. *kím, katará, káti*...; *двое, два, две* — *dván, dvé* в парадоксальном контексте движения и покоя [ср. *Кто движется, не сходя с места?* /1548/; *Что идет, не двигаясь с места?* /4919/ и т. п. при ведийском *calācalā́saḥ*, о подвижных и неподвижных одновременно колышках в загадке о времени — RV I, 164, 48] и действия *без рук, без ног* [ср. *dvé ácaranti cárantam padvántaṃ gárbham apádī dadhāte*. RV I, 185, 2 'двое недвижущихся, безногих получили зародыша, движущегося, имеющего ноги', ср. также *apā́d ahastó*. RV I, 32, 7, о змее Вритре, при сигнатуре змея в русской традиции — *без рук, без ног*...]; *Что шире всех?* /1930/, в загадке о земле, при *kíṃ svit pṛthivyai várṣīyaḥ*. Vājas.-saṃh. XXIII (9—12), 47, с той же самой идеей; *Чего на свете нет жирнее»?* /1934/, о земле, при *ghṛtávatī*. RV VI, 70, 1, о земле и небе, и многие другие параллели).

Русская загадка, истоки которой лежат в праславянской загадке, лишь часть индоевропейского «загадочного» наследия, и в ряде существенных своих блоков оно может и должно быть восстановлено, в частности, и исходя из свидетельств русской традиции.

Е

РИТУАЛ, ТЕКСТЫ, ЯЗЫК

О РИТУАЛЕ. ВВЕДЕНИЕ В ПРОБЛЕМАТИКУ

В течение нескольких десятилетий ритуал как научная проблема у нас почти не исследовался, во всяком случае, его изучение было сведено к минимуму. Традиции Потебни, Веселовского, давших блистательные образцы реконструкции на основании данных, относящихся к ритуалу, и нескольких поколений этнографов, фольклористов, специалистов в области мифологии и религии, историков культуры, трудившихся над собиранием, описанием и истолкованием конкретных форм ритуала в разных культурах, были практически прерваны, и те, кто пытался следовать им и развивать их, составляли исключение[1]. Во всяком случае, официальный глас прошедшей эпохи, безусловно, негативно оценивал подобные исключения, которые в свете сегодняшней науки, напротив, расцениваются как одни из высших достижений той глухой полосы в истории гуманитарного знания.

В последние годы отчетливы признаки изменения ситуации. Их можно видеть в появлении пока еще немногочисленных книг об отдельных ритуально-мифологических традициях, в публикации ряда статей и даже сборников статей, в существенной своей части посвященных проблеме ритуала (настоящая книга — первое специализированное собрание исследований о ритуале преимущественно на материале восточных традиций), в переводе на русский язык ряда лучших западных работ, в которых тема ритуала занимает видное место (ср. книги Леви-Стросса, Тэрнера, Кёйпера, Дюмезиля, Г. Франкфорта и др.)[2], в общем изменении оценки важности ритуала, особенно в жизни архаичных коллективов, и во все возрастающем интересе к разным сторонам темы ритуала — от конкретных описаний его структуры до исследования наиболее общих теоретических аспектов ритуала и его места в кругу других знаковых культур. Разумеется, эти отрадные признаки поворота к углублен-

ному и вместе с тем более широкому, многостороннему изучению ритуала не определяют всей картины или даже большей ее части[3], но они, несомненно, указывают на становление новой ситуации и в этом смысле должны расцениваться как важные явления, определяющие суть этой ситуации и, следовательно, будущее исследований в области ритуала.

Само же это будущее обязывает помимо дальнейшего изучения конкретных ритуалов, их культурологического, сравнительно-исторического и типологического исследования (в частности, выработки разных типов классификационно-таксономических описаний ритуалов) попытаться определить с у т ь ритуала вообще, его (пользуясь платоновским языком) идею как тот предел бесконечно возрастающего становления, к которому данное явление стремится[4], и р о л ь, которую играет ритуал в самом широком контексте (духовном, культурно-историческом, биолого-антропологическом) и в самых интенсивных и глубинных жизненных ситуациях, к разрешению которых направлен ритуал.

В том, что суть ритуала и роль, которую он играл в жизни человечества, в разные периоды разными учеными понимались по-разному, нет, конечно, ничего удивительного. Более показательны постоянная недооценка роли ритуала и стремление трактовать ритуал как нечто вторичное, «неподлинное», внешнее, как чистую условность и в этом смысле противопоставлять ему подлинную реальность жизни — социальной, экономической, культурной, — главное, определяющее, не мнимость, а д е л о. Недооценкой ритуала объясняется многое в истории его научного изучения: очень позднее обращение науки к исследованию ритуала (это произошло немногим более века назад, хотя к этому времени уже были накоплены значительные материалы, относящиеся к ритуалу в античных, древневосточных и в других «мертвых» культурах, а также в экзотических «живых» традициях, ставших известными начиная с эпохи Великих географических открытий); вся эволюционно-позитивистская линия в изучении ритуала с характерным для нее предпочтением проблем происхождения, развития, дегенерации и отсутствием интереса к сути и функции ритуала, к тому неясному, неуловимому, но глубоко укорененному творческому компоненту, который в конечном счете их и определяет[5]; широко распространенное до сих пор «нечувствие» к тайному нерву ритуала как отражение общей «религиозной немузыкальности»[6] и т. п.

Особенно тяжелые формы, болезненно отозвавшиеся на исследованиях в области ритуала, приобрела эта недооценка ритуала и всего комплекса религиозно-мифологических проблем у нас, в силу чего в 20—30-е гг. получила распространение и утвердилась как официальная и, следовательно, практически монопольная вульгарно-социологическая оценочная трактовка ритуала или как результата «обмана и надувательства», или как свидетельства неве-

жества, мракобесия, дикости. Подобная трактовка должна расцениваться решительно отрицательно. В историко-социальной перспективе ее генеалогия — в синтезе худших сторон бездуховного «просветительства», обывательской точки зрения, ставящей под сомнение онтологичность духовных ценностей и, в частности, видящей в ритуале, иногда даже ценящей в нем только внешнюю, казовую сторону и не предполагающей в нем более глубоких и актуальных смыслов, и, наконец, того наукообразия, которое, имитируя элементы научной формы, во всем остальном противоположно науке. Нельзя сказать, что такое отношение к сути ритуала и его роли — удел уже перевернутой страницы книги науки, наследие прошлого в этой области знания еще живо у нас и дает о себе знать — и непосредственно и косвенно. Поэтому, вероятно, не будет лишним обращение к более широкому кругу вопросов, связанных с ритуалом, с тем чтобы в общих чертах описать отношение к ритуалу тех, кто находится внутри данной ритуальной традиции и для кого в ритуале концентрируются высшие ценности этой традиции, а сам ритуал переживается как непосредственная данность, актуализирующая глубинные смыслы существования.

* * *

Прежде всего необходимо очертить общий контекст ритуала, взятого в его «сильной» позиции, т. е. там и тогда, где и когда он реализуется в максимальной полноте и органичности содержащихся в нем потенций. Такой «позицией» для ритуала можно считать мифопоэтическую, или «космологическую» эпоху, определяемую соответствующим типом мировоззрения, миропонимания, точнее — миропереживания, переживания мира в процессе контактов с ним, реализующихся прежде всего через деятельность — как «наглядно-практическую», так и «теоретическую» (см. об этих двух типах в трудах Л. С. Выготского). Указанные определения («мифологический», «космологический») при всей их условности оправданы прежде всего тем, что основное содержание текстов (в семиотическом смысле) этой эпохи состоит в борьбе упорядочивающего космического начала с деструктивной хаотической стихией, в описании этапов последовательного сотворения и становления мира, а основной способ понимания (конкретно-образного постижения-переживания) мира и разрешения его противоречий (в частности, и парадоксов) обеспечивается мифом, мифологией, понимаемой не только как набор (или даже система) мифов, но и — главное — как особый тип «мышления», хронологически и по существу противостоящий историческому и естественно-научному типам мышления.

Космологические схемы, порожденные архаичным мышлением и не ставшие еще штампом, чистой формальностью, в наибольшей степени опре-

деляют представления о мире, свойственные носителям этого мышления. Об этих схемах лучше всего можно судить по достаточно полным синтезированным вариантам, относящимся обычно уже к стадиально более продвинутым периодам (ср. гелиопольскую версию древнеегипетского мифа о творении, шумерскую, вавилонскую, древнееврейскую версии, древнекитайские, полинезийские, сибирские варианты, схемы, отраженные в «Ригведе» /X, 129/, «Пополь-Вухе», «Старшей Эдде» /прорицание вёльвы/ и т. п.).

Соответствующие тексты часто состоят из двух частей. Первая из них описывает то, что было «до начала» (т. е. до акта творения), — Хаос, характеризуемый обычно серией общенегативных суждений типа: «Тогда не было ни сущего, ни не-сущего; ни неба, ни земли; ни дня, ни ночи; ни жизни, ни смерти...» или: «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною...». Вторая часть схемы построена иначе. Она состоит из серии положительных суждений дискурсивного характера о последовательном сотворении элементов мироздания в направлении от общего и космического к более частному и человеческому (микрокосмическому); ср. обычные последовательности — отделение Хаоса от Космоса, неба от земли, вод от суши; возникновение Солнца и Месяца, светил, ветров, дня и ночи; появление основных элементов ландшафта (гор, долин, рек, озер и т. п.), камней, растений (в частности, монокультур, растений, из которых приготовляются напитки галлюциногенного или просто опьяняющего действия, растений с развитыми символическими ассоциациями), животных (с особым акцентом на тех, которые могут выступать в качестве тотемов или представителей разных космологических зон); возникновение человека («первочеловека», первого культурного героя, основателя традиции и т. д.), коллектива (группы), социальной иерархии, структура которой обусловливается набором основных функций и указанием связей между ними, социальных институций, культурной традиции и т. п.

Как отмечалось ранее[7], для структуры подобных текстов характерны следующие особенности: 1) построение текста как ответа (или серии ответов) на некий вопрос; 2) членение текста, заданное описанием в акте творения событий, которые отражают последовательность временны́х отрезков с указанием начала; 3) описание последовательной организации пространства (в направлении извне внутрь); 4) введение операции порождения для перехода от одного этапа творения к другому; 5) последовательное нисхождение — «оплотнение» от космического и божественного к «историческому» и человеческому (как следствие — совмещение последнего члена космологического ряда с первым членом исторического /или хотя бы квазиисторического/); 7) указание правил социального поведения, в частности и нередко — правил брачных отношений для членов данного коллектива и, следовательно, схем родства[8]. Для текстов космологической эпохи исходными и основными нужно считать

схемы трех типов: 1) собственно космологические («креационные») схемы; 2) схемы, описывающие (или объясняющие) систему родства и брачных отношений; 3) схемы мифо-исторической традиции, реализующиеся чаще всего в мифах и в том, что условно можно назвать «историческими» преданиями.

Характерно, что обычно не вполне для современного исследователя ясное различие между двумя последними компонентами традиции, как правило, весьма четко фиксируется архаичным сознанием. Можно думать, что «исторические» предания, согласно логике этого сознания, связаны с участием человеческих существ, подобных носителям данной традиции, во-первых, и с событиями, охватываемыми актуальной памятью коллектива (собственная память рассказчика, память поколения отцов, генеалогические схемы и т. п.), во-вторых. Любопытно, что сходные «исторические» предания соседних племен квалифицируются внутри данной традиции как лежащие в мифологическом (а не «историческом») времени. Не менее существенно и то, что для «исторических» преданий этого типа все прошлое за пределами охватываемого актуальной памятью лежит недифференцированно в одной плоскости без различения более или менее удаленных от времени рассказчика событий. Актуальность «исторических» преданий подтверждается жанром этиологических объяснений основных объектов на территории данного коллектива и его основных социальных установлений.

В силу операционности определения объектов в мифопоэтическом мышлении (как это сделано?, как произошло? и т. п.) актуальная картина мира неминуемо и неразрывно связывается с космологическими схемами и с «историческими» преданиями, которые рассматриваются как прецедент, служащий образцом для воспроизведения уже только в силу того, что он имел место в «первоначальные» времена. Следовательно, «исторические» предания (как и генеалогические схемы, схемы родства и брачных отношений), служа в конечном счете одним и тем же целям, образуют своего рода временнóй диапазон данного социума, выраженный в терминах поколений — от предков в прошлом до потомства в будущем. Поэтому миф, как и мифологизированное «историческое» предание, совмещает в себе два аспекта — диахронический (рассказ о прошлом в его явной или неявной связи с настоящим) и синхронический (средство объяснения настоящего, а иногда и будущего).

Эта неразрывная двуединая связь диахронии и синхронии представляет собой неотъемлемую черту архаичных представлений о мире. В известной мере она, видимо, объясняет и принципы «прочтения» мифа или истолкования ритуала, а парадигматический набор повторяющихся в мифе мотивов образует условие понимания текста[9], причем само это понимание не что иное, как знание правил соотнесения прецедента с данным актуальным собы-

тием или, другими словами, умение определить, образом чего является данное событие.

Из сказанного выше следует, что для архаичного мифопоэтического сознания все, что есть сейчас, — результат развертывания первоначального прецедента, экспликация исходной ситуации в новые условия «оплотняющегося» космологического бытия. В этом смысле все события космологического мифа лишь повторение того, что было в общем виде манифестировано в акте творения («аллособытия»), а все герои мифа — разные вариации демиурга в акте творения («аллогерои»). Так внутри космологического мифа создается весьма плотная, наглядная и тотальная сеть отождествлений с правилами переходов (трансформаций) от одного события к другому, от одного героя к другому. Поэтому можно настаивать на том, что архаичное мифопоэтическое сознание в высокой степени ориентировано на необходимость постоянного решения проблемы тождества, для чего оно вырабатывает особый набор «технических» операций.

Мифопоэтическое мировоззрение космологической эпохи исходит из тождества (или, по крайней мере, из особой связанности, зависимости, подтверждаемой и операционно) макрокосма и микрокосма, мира и человека. Человек как таковой — один из крайних ипостасных элементов космологической схемы, ее завершение и одновременно начало нового ряда, уже не умещающегося в космологические рамки. Состав человека, его плоть в конечном счете восходят к космической материи, которая, «оплотнившись», легла в основу стихий и природных объектов (например, элементов ландшафта). Известен целый класс довольно многочисленных текстов, относящихся к самым разным мифопоэтическим традициям и описывающих правила отождествления космического (природного) и человеческого (плоть — земля, кровь — вода, волосы — растения, кости — камень, зрение /глаза/ — солнце, слух /уши/ — страны света, дыхание /душа/ — ветер, голова — небо, разные члены тела — разные социальные группы и т. п.). Этот же принцип определяет многочисленные примеры моделирования не только космического пространства и земли в целом, но и других сфер — жилища, утвари, одежды, разные части которых на языковом и надъязыковом уровнях соотносимы с названиями элементов человеческого тела (ср. *подножие горы*, *ножка стола*, *ножка рюмки* и т. п. или многочисленные случаи антропоморфизации неодушевленных объектов в языке, в образных системах — словесных и изобразительных — и т. д.). Связь макрокосма и микрокосма становится еще более тесной и очевидной в свете обнаруженного в последние десятилетия глубочайшего параллелизма между космогонией и эмбриогонией, соответственно между космологическими и эмбриологическими идеями в разных и довольно многих мифопоэтических традициях [10]. Основа космогонического и эмбриогони-

ческого мифа оказывается, по сути дела, единой. Возможно, еще более интересен тот факт, что известной соотнесенности космогонического мифа с соответствующим ритуалом «обновления» мира (обычно основной годовой ритуал) может быть поставлена в параллель связь между эмбриогоническим мифом и ритуалом зачатия (ср. ритуал тоба-батаков, в котором видят с большим вероятием символическое воспроизведение оплодотворения яйца; при этом ритуальный танец бога-оплодотворителя образует круговой путь и знаменует начало Нового года)[11]. Сам же этот ритуал описавший его исследователь квалифицирует как «магико-религиозную драматизацию "тотального" космического обновления». Об этой связи космогонии и эмбриогонии, верха и низа, того, что вовне, и того, что внутри, нельзя забывать тем более, что эмбриогоническая сфера обычно оттесняется, табуируется, перекодируется на язык космологии (ср. Землю-Мать, продолжающую тему рождающего лона, но соотносимую с ее космологическим партнером — Небом-Отцом). Все это нужно иметь в виду при рассуждениях о космологическом элементе архаичного сознания, выступающем нередко как «просветленный», очищенный вариант идеи зачатия и порождения (ср. образ рождающего Неба), тяготеющий к воплощению в мифе и возвращающийся к своему исходному состоянию в ритуале.

Помня о наличии этой другой («теневой») формы космологического, можно с большей уверенностью говорить о том, что в архаичных представлениях человеческое общество выступает как сложное сочетание элементов с космологической телеологией. Для мифопоэтического сознания все космологизировано, поскольку все входит в состав космоса, причастно ему, а именно космос и образует высшую ценность в рамках соответствующего универсума. В жизни человека архаичного общества, разумеется, можно выделить аспект злободневности, «низкого» быта, профанического существования. Но жизнь в этом аспекте не входит в систему подлинных ценностей, она нерелевантна с точки зрения высших интересов и сугубо профанична. С у щ е с т в е н н о, р е а л ь н о лишь то, что с а к р а л ь н о отмечено, сакрализовано, а сакрализовано только то, что порождено в акте творения, входит в состав Космоса как его часть, выводимо из него, причастно ему[12]. Вместе с тем в принципе все может быть возведено к первоначальной сфере сакрального, включая и то, что в ходе «оплотнения» и дегенерации отпало от него. Эта «всесакральность» и, так сказать, «безбытность» (как следствие «все-сакральности») составляют одну из наиболее характерных черт мифопоэтической модели мира и имеют непосредственное отношение к ритуалу, который, в частности, восстанавливает утраченную или утрачиваемую сакральность, и к мифу.

Только в сакрализованном мире известны правила его организации, относящиеся к структуре пространства и времени, к соотношению причин и

следствий. Вне этого мира — хаос, царство случайностей, отсутствие подлинной жизни (жизни в космизированном мире). Для мифопоэтического взгляда характерны признание негомогенности пространства и времени, бо́льшая важность их качественного аспекта, нежели количественного. Качественность этих параметров предполагает и, в свою очередь, определяет иерархию ценностей. Высшей ценностью (максимум сакральности) обладает та точка в пространстве и времени, где и когда совершился акт творения, т. е. центр мира, отмечаемый разными символами центра — мировой осью (*axis mundi*), многочисленными вариантами мирового дерева (дерево жизни, небесное дерево, дерево предела, шаманское дерево и т. п.), другими сакральными объектами (мировая гора, башня, врата /арка/, столп, колонна, шест, трон, камень, алтарь, очаг и т. п.), — все то, что кратчайшим и надежнейшим образом связывает землю и человека с небом и Творцом, что произошло «в начале», во время творения, и было отмечено высшим подъемом творческой теургической энергии. Эти сакральные точки (пространственная и временна́я) вписаны в серию все увеличивающихся и друг в друга входящих пространств, которые по мере удаления от центра становятся все менее и менее сакральными (жертва на алтаре — храм — поселение — своя страна и т. д.). Таким образом, центр мира совпадает с центром ряда вписанных друг в друга сакральных объектов, которые в этом смысле оказываются изоморфными друг другу и изофункциональными.

Из сказанного до сих пор вытекает несколько следствий, характеризующих мифопоэтическую концепцию пространства и времени. Два из них особенно важны.

Первое состоит в том, что пространство, как и время, неоднородно и не нейтрально (в аксиологическом плане по меньшей мере). Оно «качественно» по преимуществу, и его «качество» определяется объектами, в нем находящимися, что, в свою очередь, так или иначе соотнесено с положением данного участка пространства по отношению к центру. Но и эта дифференцированность пространства не остается неизменной. В определенной ситуации, приуроченной к некоему отмеченному временно́му моменту, указанная пространственная картина динамизируется и, более того, меняет «качественные характеристики»: поединок с хаотическим началом ведется уже не на периферии пространства, а в самом сакральном центре, который при этих изменившихся условиях становится и центром хаотических, враждебных человеку сил. Восстанавливаемая таким образом картина свидетельствует, что для архаичного мифопоэтического сознания пространство есть нечто предельно противоположное изотропному и гомогенному абсолютному пространству Ньютона, характеризующемуся неизменностью и, так сказать, пустотой, т. е. бесструктурностью. Отсюда — семантическая бедность такого пространства,

единственным параметром которого оказывается результат операции измерения, и его «неинтересность» с точки зрения мифопоэтических построений [13].

Второе следствие заключается в том, что мифопоэтическое сознание в принципе соотносит пространство и время друг с другом теснее и органичнее, чем это предусматривалось до открытий Минковским и Эйнштейном пространственно-временно́й непрерывности. Согласно архаичным представлениям, пространство и время в критической ситуации, на стыке Старого и Нового года, теряют свою прежнюю структуру, «разрываются» так, что остается лишь слитая воедино пространственно-временна́я точка, в которой все и решается и которая становится зародышем («родимым» местом) будущего пространства и будущего времени, создаваемых заново в каждом новом цикле творения (ср. выше о «тотальном космическом обновлении» и сопоставляемом с ним зачатии в эмбриогонии). Любопытно, что языковые данные ряда архаичных традиций доставляют немало свидетельств исходного тождества как в обозначении указанных пространственной и временно́й точек (здесь и теперь), так и в обозначении всего объема пространства и всего объема времени (*круг* Земли — *круг* времени как выражение идеи Вселенной и Года). Цикличность времени и «круглость» Земли в горизонтальной плоскости отражают общую исходную схему, которая задает некий общий ритм и пространству и времени, создает определенную защищенность, гарантированность, «уютность», настраивает на ожидание того, что уже было, предотвращает ужас, неизменно связываемый человеком космологической эпохи с разомкнутостью, открытостью, особенно с линейностью в чистом виде [14] (ср. прямой путь, не предполагающий возврата к исходному пункту; именно так воспринимался позже переход от космологического бытия к «истории»).

* * *

То, что было вызвано к бытию в акте творения, стало условием существования и воспринималось как благо [15]. Но к концу каждого цикла оно приходило в упадок, убывало, «стиралось» и для продолжения прежнего существования нуждалось в восстановлении, обновлении, усилении. Средством (основным инструментом), с помощью которого достигалось это, и был ритуал. Возможности ритуала в этом отношении определялись тем, что он был как бы соприроден акту творения, воспроизводил его своей структурой и смыслом и заново возрождал то, что возникло в акте творения [16]. Повторяемость ритуала, его цикличность соответствовали пространственно-временно́му годовому циклу и представляли собой своеобразное усиление сути последнего. Замыкая собой диахронический и синхронический аспекты космологического бытия, ритуал напоминал о структуре акта творения и последовательности

его частей, как бы переживал их заново, но с усилением и тем самым верифицировал вхождение человека в тот же самый космологический универсум, который был создан «в начале». Это воспроизведение акта творения в ритуале (подобно повторениям в сказке) актуализировало самое структуру бытия, придавая ей в целом и ее отдельным частям необыкновенно подчеркнутый символический характер, обнажая знаковость этой структуры, и служило гарантией безопасности и процветания коллектива. Для архаичного сознания ритуал (и его центральная часть — жертвоприношение) связывал *здесь* и *теперь* с *там* и *тогда* и обеспечивал преемственность бытия человека в мире, выводимом из космологической схемы и оправдываемом связью с нею.

Из сказанного до сих пор следует, что космологическая драма, ее сценарий — пример и руководство в жизни человека той эпохи, средство ориентации, значение которого особенно возрастает в кризисные моменты. Чтобы воспроизвести акт творения в ритуале, необходимо уметь найти центр мира и тот момент[17], когда профаническая длительность бездуховного и безблагодатного времени разрывается, время останавливается и возникает то, что было «в начале», в творящий «первый раз». А во временно́м плане ситуация «в начале» повторяется во время п р а з д н и к а, помещаемого в центре вписываемых друг в друга циклов (время ритуала — день ритуала — недельный, месячный, годовой, сверхгодовые циклы, вплоть до космических эпох типа древнегреческого эона или древнеиндийской юги). Праздник своей структурой воспроизводит порубежную ситуацию, когда из Хаоса возникает Космос[18]. Он начинается с действий, которые противоположны тому, что считается в данном коллективе нормой, с отрицания существующего статуса и заканчивается восстановлением организованного целого путем дифференциации элементов Космоса и Хаоса с помощью системы общих семантических противопоставлений.

Соответственно строится и образ творения — ритуал. Исходное положение — мир распался в Хаосе, все прежние связи нарушены и уничтожены. Задача — интегрировать Космос из его составных частей, зная правила отождествления этих частей и частей жертвы, в частности человеческой. Способ — ритуальное действие, во время которого жрец произносит над жертвой, находящейся на алтаре, соответствующем центру мира, текст, содержащий указанные только что отождествления, и жертва принимается, в чем следует видеть действие, прообразующее синтез Космоса, восстановление всего того, что возникало в акте первотворения.

Разумеется, представленная здесь структура ритуала не более чем общая схема, некое ядро его, как оно реконструируется на основании свидетельств о многих «главных» ритуалах в самых разных традициях. Реально засвидетельствованные ритуалы могут как угодно далеко уклоняться от этой схемы, но

каждый живой ритуал своим внутренним смыслом отсылает к приведенной схеме и, как правило, с помощью последовательных трансформаций может быть выведен из нее. Не случайно, что смысл жизни и ее цель человек космологической эпохи полнее всего переживал именно в ритуале. Можно думать, что ритуал был основной, наиболее яркой формой общественного бытия человека и главным воплощением человеческой способности к деятельности, потребности в ней. В этом смысле ритуал должен пониматься как прецедент любой производственно-экономической, духовно-религиозной и общественной деятельности, их источник, из которого они развились (лишь по отпадении от этого источника, после утраты живых связей с ним эти «деятельности» стали независимыми и самодовлеющими, более того — хотя бы отчасти продолжающими в своей совокупности архаичный ритуал), главная сфера реализации социальных функций коллектива. В самом деле, нетрудно показать, что ритуал предполагает все те три функции, о которых многократно писал Ж. Дюмезиль, — религиозно-правовую (мораль, закон, порядок), ту, что связана с безопасностью коллектива (охрана от внешнего врага, «воинская» — в терминах более поздней и дифференцированной схемы функций), и, наконец, производственно-экономическую. Сочетание этих функций в ритуале предопределяет его жизнестроительную, принципиально конструктивную доминанту, установку на прагматичность, о которой применительно к архаичным коллективам писали Б. Малиновский и другие приверженцы функционализма [19] и которая ориентирована, однако, на ценности знакового порядка в гораздо большей степени, чем на материальные ценности, хотя бы в силу того, что последние определяются первыми, но не наоборот [20].

Прагматичность ритуала определяет его центральное положение в жизни человека и коренится в том, что с его помощью решается главная задача — гарантия выживания коллектива [21]. Ритуал совершается в экстремальных условиях, когда угрозы безопасности жизни и миру максимальны (этому состоянию соответствует предельное возрастание негативных эмоций — беспокойство, тревога, угнетенность, печаль, тоска, отчаяние, страх, ужас). Исходя из данности, ритуал приводит к некоему оптимальному состоянию (ему сопутствует взрыв положительных эмоций — радость, восторг, чувство особой полноты переживания мира, свободы и другие признаки праздника и его участников), к устранению энтропии (хаотическая стихия) и установлению порядка. Ритуал прагматичен прежде всего потому, что он является главной операцией по сохранению «своего» космоса, по управлению и регулированию им, по контролю над ним, по проверке действенности его связей с космологическими принципами (степень соответствия). Отсюда — первостепенная роль ритуала в мифопоэтической модели мира, установка на операционализм для тех, кто пользуется этой моделью. Только в ритуале достигается пе-

реживание целостности бытия и целостности знания о нем, понимаемое как благо и отсылающее к идее божественного как носителя этого блага. Это переживание сущего во всей его интенсивности, особой жизненной полноте дает человеку ощущение собственной укорененности в данном универсуме, сознание вовлеченности в сферу закономерного, управляемого определенным порядком, благого. На этих путях складываются определяющие религиозные концепции, в числе их и одна из основных, связанная с понятием сакральности, неотделимой от ритуала, но им, естественно, не исчерпывающейся.

Стержневое положение ритуала в жизни архаичных коллективов (есть сведения, что «праздники» в своей совокупности могли занимать половину всего годового времени) позволяет думать, что в мифопоэтическую эпоху основой религии, ее нервом и одновременно ее наиболее полным воплощением является именно ритуал, священнодействие, таинство. Во многих случаях (и это по меньшей мере) он подчиняет себе миф, предопределяя его роль в мотивировке ритуала, отсылке к прецеденту, словесном комментарии и т. п. Но и в тех случаях, когда мифы образуют самостоятельную систему, они не порывают связи с ритуалом и лежащими в его основе идеями, становясь другим (дополнительным) способом их выражения (см. ниже). Однако и в этой ситуации «равноправия» ритуала и мифа первый характеризуется как большей интимностью его переживания, так и большей прагматичностью. Одним из проявлений последней является то, что ритуал втягивает в себя весь коллектив (ср. «всенародность» праздника) и с его помощью решаются практические задачи всего коллектива. Тем самым ритуал сплачивает людей в социум, объединяет его, выявляет ценности, актуальные для коллектива [22]. Ведя сложную игру этими ценностями, ритуал бросает свет и на потребности коллектива (*needs* — в терминологии Малиновского и др.), на те формы, в которых они удовлетворяются. Соотношение того и другого оказывается той основой, на которой складывается система социальных престижей [23], связей и переходов между разными (вплоть до противоположных) престижными позициями, осуществленных в рамках rites de passage [24], особенно рельефно в лиминальной ситуации [25], которая как бы определяет максимальные потенции данной социальной структуры, ее крайние полюсы и наиболее парадоксальные связи между ними.

Всеобщность и «социальность», о которой идет здесь речь, проявляются не только в том, что архаический ритуал (по крайней мере основной для данной традиции) предполагает участие всех членов коллектива, причем не только и не столько как зрителей, но (в объеме всего ритуала) и как участников (в этом смысле ритуал, например австралийский, справедливо сопоставляется с хэппенингом, где эстетическая отчужденность может и отсутст-

вовать), и всех доступных форм и способов выразительности, образующих своего рода парад всех знаковых систем (естественный язык, язык жестов, мимика, пантомима, хореография, пение, музыка, цвет, запах и т. п.), никогда и нигде более не образующих такого всеобъемлющего единства (ср. типологически более позднее храмовое действо)[26].

Если ритуал является действительно единственным местом всеобъемлющего синтеза форм и способов выразительности, доступных человеку на данной стадии его развития, то из этого следуют два очень важных вывода.

Первый из них состоит в том, что «всеобщность» ритуала обнаруживает еще одну сферу проявления, образует еще один аспект. Оказывается, что ритуал обращен ко всем находящимся в распоряжении человека средствам восприятия, познания, прочувствования мира, его переживания — к зрению, слуху, обонянию, осязанию, вкусу, к сердцу и к разуму. Ритуал не только обращен к этим средствам: в известной степени он мобилизует их в связи с единой целью («сверхцелью»), социализирует их (как и результаты их деятельности), подчиняет их (точнее, строит из них) некоей сверхсистеме, в пределах которой эти средства призваны «разыгрывать» семантические проблемы тождества и различия и формировать новые знаковые реальности (семиотическая сфера), появление которых — существеннейшее событие в становлении ноосферы и — шире — в выработке новых гарантий устойчивости человеческого существования («социализация» исходных биологических и физиологических данных человека как знак нового способа бытия — уже не только природно-биологического, но и культурно-социологического, которое, в свою очередь, влияет и на первое, в частности, через известную трансформацию собственно природно-биологического).

Второй вывод как бы продолжает первый, непосредственно примыкая к нему. Формой «социализации» чувств («восприятий») и ментальных возможностей («познаний») человека оказываются те внутриритуальные «деятельности» и соответствующие им знаковые протосистемы, которые позже дали начало искусствам, науке, философии как институализированному умозрению. Мысль, что ритуал выступает как творческое лоно, из которого возникло синкретическое по своему первоначальному характеру «предискусство», и одновременно как его колыбель, в которой уже намечались лишь позже дифференцировавшиеся виды частных искусств, разумеется, не нова, хотя и должна быть еще раз подчеркнута в широком контексте проблемы ритуала, где центр образуют не будущие «искусства», а сам ритуал.

Но некоторые другие следствия, вытекающие из этой мысли, остаются обычно не выявленными в должной степени и поэтому нуждаются хотя бы в самом общем обозначении. Речь идет прежде всего о предпосылках «творческого» начала в ритуале. В условиях, когда воспринимаемое и восприни-

мающее, актер и зритель, «содержание» и «форма» многократно меняются местами в акте ритуала, когда основные ценности данной модели мира разнообразно (в частности, в разных направлениях, вплоть до взаимоисключающих) проверяются и взвешиваются, между прочим и путем их ритуального развенчания, «хаотизации», приведения к абсурду, к противоположному («дискредитация», снижение, осмеяние и т. п.), теургическая энергия, направляющая и определяющая ритуал, активность мифопоэтического переживания мира и творчества, прорывы в духовные глубины возрастают и учащаются. Именно в подобной ситуации, в зазорах между неподвижно покоящимися частями общей схемы ритуала и в наиболее рискованных и парадоксальных движениях развивающегося ритуального действа, наиболее активно и плодотворно проявляет себя живая мифопоэтическая мысль, реализуемая прежде всего в ритуале и обеспечиваемая им. «Искусство», будучи включенным в названные выше трансформации и в сферу импровизационного, не может, следовательно, не принимать участие в создании новых мифопоэтических смыслов и в решении теургических задач. А при таком понимании архаичное «предискусство» выступает уже не только как форма, но и как содержание, суть мифопоэтического. Аналогии с дзэн-буддийским искусством, эстетика которого ориентирована на равенство творческой активности художника и зрителя, на неопределенность соотношения (свободную игру) Творца, твари и творчества, на неясность границ между явленным и неявленным, при всей сложности таких сопоставлений могут отчасти бросить луч света на творческую, мифостроительную функцию как ритуала, так и связанного с ним искусства в архаичную эпоху.

Подобно тому как в основе «предискусства» находятся «восприятия», синтезируемые в связи со «сверхцелью» в ритуале, так и в основе «преднауки», «первичного» знания находятся те ментальные возможности человека («познания»), о которых было сказано выше. Это «первичное» знание, представленное в ритуале, формируемое в нем и существенным образом реализующее сам ритуал, было единым по своему главному признаку. В основе этого признака «первознания» — единство по происхождению и единство, вытекающее из целостного характера этого знания. По сути дела, лишь как результат некоторой аналитической процедуры (известного абстрагирования и логической дискурсии) следует объяснять выделение в этом едином исходном знании двоякого аспекта, возникновение которого было связано с индивидуацией человека, вычленением его из мира, формированием отношения «человек — мир» и поддержано некими биологическими механизмами бинаризма. Хотя самые ранние свидетельства уже предполагают эту двоякость и сам ритуал, даже в наиболее древних его формах, как раз и «разыгрывает» ее в значительных масштабах, связь этих двух сторон и созда-

ние их исходного единства не подлежат сомнению. Это исходное единство отчетливо просматривается в архаичных представлениях о мире и человеке, в сводимости к «протосхеме» актуального порядка вещей и их творения (происхождение), в операционной связи двух наличных форм описания — в виде «сюжетного» текста (независимо от того, идет ли речь о статической или динамической ситуации) или в виде упорядоченного набора элементов и операций, с ними совершаемых (ср. соединение — собирание, разъединение — расчленение и т. п. и их движущие силы типа «любовь», «вражда» /«ненависть»/ и т. д.), откуда возникают разветвленные классификации, свойственные архаичной мысли[27]. Анализ древних «знаний» о человеке, давших позже начало медицине, биологии, фармакологии, эмбриогонии и т. п., обнаруживает не только их связь со «знаниями» о мире, в дальнейшем развившимися в астрономию, геометрию, физику, химию, нумерологию (как раннюю ступень математического знания), но и принципиальную «космологическую» соотнесенность «знаний» о человеке, их космологический источник. Эта сторона «преднауки» о человеке полнее всего и глубже всего представлена в ритуале. Но ритуал не только сохраняет эту черту «преднауки» о человеке, но (что существенно важнее) он выступает в активной роли субъекта этих «знаний», формируя и развивая их в своем теургическом универсуме.

Такова же роль ритуала по отношению к поэзии (и конкретно к созданию поэтических текстов)[28], а также к праву («закон»), морали, этике, религии, о чем не раз и достаточно убедительно писалось многими исследователями[29]. Более интересно то, что, по сути дела, аналогичную роль ритуал играет и по отношению к языку — и не только косвенно (через поэзию), но и непосредственно. Включенность языка в ритуал несомненна, причем в этом случае имеет смысл говорить об осознанном отношении к языку в ритуале. Ранее была высказана мысль о том, что в ряде традиций (в частности, в древнеиндийской) в круг жрецов включался и «грамматик», в функцию которого входил контроль над правильностью (адекватностью) речевой части ритуала[30]. Это предположение объясняет и ту глубокую связь (в частности, зависимость) между грамматикой и ритуалом, которая отмечается для ряда ритуально богатых и лингвистически чутких традиций[31], и поразительное сходство операций, совершаемых грамматиком, с тем, что делает жрец. По сути дела, грамматик совершает по отношению к тексту те же операции, что жрец по отношению к жертве. Они оба расчленяют, разъединяют первоначальное единство, идентифицируют разъединенные его части, т. е. определяют их природу через установление системы отождествлений (в частности, с элементами макро- и микрокосма), синтезируют новое единство, не только артикулированное и организованное, но и осознанное через повторение и выраженное в слове, что придает достигнутому «вторичному» единству (усиленному)

силу вечности (ср. мотив вечного, «неуничтожаемого» слова, непобедимого временем), с одной стороны, и бóльшую структурность, лучшую воспринимаемость и, следовательно, возможность быть верифицируемым, — с другой.

Но и в ином отношении смысл деятельности поэта-«грамматика» и жреца совпадает: оба они борются с хаосом и укрепляют «космическую» организацию, ее принцип, твердое, устойчивое место, в котором пребывает божественное и сакральное[32]. Поэт и грамматик, устанавливая связи между разъятыми частями, строят «образ мира, в слове явленный», подобно жрецу, который в ритуале строит (в частности, с помощью слов) сам этот мир. И тот и другой контролируют этот мир, делая все, чтобы, преодолев энтропические тенденции, сохранить смысл мира (и языка как образа мира), развить и усилить его. Наконец, вопрос об отношении языка к ритуалу имеет и еще одну, может быть наиболее важную, сферу отражения — глоттогенез. При всех неясностях в этом вопросе только применительно к этой сфере можно с достаточным (хотя и неокончательным) вероятием говорить о ритуальном происхождении языка, имея при этом в виду, что именно ритуал был тем исходным локусом, где происходило становление языка как некоей знаковой системы, в которой предполагается связь означаемого и означающего, выраженная в звуках. Многое, видимо, свидетельствует о том, что ритуал (во всяком случае, тот «предритуал», который находит себе аналогии и вне человеческого общества, например у приматов, некоторых видов животных и насекомых, образующих «коллективы», и т. п.) древнéе языка, предшествует ему и во многих важных чертах предопределяет его. Обращает на себя внимание большое количество «невербальных» ритуалов (в одних случаях эта «невербальность» исконна, в других вторична, но тем не менее характерна как знак возвращения к первоначальному типу, к «невербальному» модусу) или таких ритуалов, в которых «вербальная» часть невелика, видимо, вторична и, главное, по сути дела, необязательна: она выступает нередко как средство дублирования (частичного), элемент экспрессии, подчеркивания, как сноска или комментарий, своего рода «просодическая» подсистема, присоединяемая к основной («невербальной») системе. По-видимому, лишь в ходе постепенного развития в недрах ритуала формировался язык, перенимая функции, исполнявшиеся ранее другими системами. Тем не менее частые случаи табуирования «вербальной» деятельности во время ритуала или явное преимущество, отдаваемое делу перед словом, говорят о многом — и в генетическом аспекте, и в плане исходной внутренней независимости ритуала от слова, от языка, отчасти сохраняемой в архаичных ритуалах, отчасти же сознательно воспроизводимой.

И наконец, еще одна филиация темы ритуала и языка. Многие исследователи ритуала, имеющие возможность работать в полевых условиях, неодно-

кратно указывали на весьма ограниченную способность информантов (в частности, участников ритуала, казалось бы, знакомых со всеми его тонкостями) к «вербализации» ритуального действия, к категориальному, «внеконтекстному» описанию ритуала (ср. Малиновский, Тэрнер и др.). Между реконструируемой с достаточной надежностью и вполне удостоверяемой независимой проверкой семантикой ритуала и предлагаемыми ее объяснениями со стороны участников ритуала в архаичных коллективах неизменно образуется резкий разрыв, объясняемый, как указывает Тэрнер, неспособностью информантов к «вербализации» инвариантных характеристик ритуала, зависящей от невозможности выхода из них за пределами конкретного ритуального процесса[33]. Сказанному не противоречит наличие туземной интерпретаторской традиции, которая в ряде случаев дает весьма сложные и глубоко дифференцированные описания тех или иных элементов ритуала. То же можно сказать о традициях, ритуал которых зафиксирован в письменной форме и предполагает длительную комментаторскую практику, осуществляемую в замкнутых и специализированных жреческих корпорациях.

Приведенный выше широкий контекст, в который включается ритуал, свидетельствует о том, что именно ритуал составляет центр жизни и деятельности в архаичных культурах. Здесь он главное и определяющее, а не периферийное и зависимое. При всем многообразии форм ритуала и возможных состояний (в частности, и взаимопротиворечащих), которые ритуал может реализовать, он прежде всего суть, смысловая полнота, соотнесенная с главной задачей коллектива; он прежде всего содержание (а не форма), внутреннее, активное, живое и развивающееся (а не внешнее, пассивное, омертвевшее и застывшее); он пронизывает всю жизнь, определяет ее и строит новые ее формы, преодолевая попутно все, что этому препятствует или угрожает. В этом смысле ритуал неотделим от развития человеческого, общества, а для известной эпохи («космологической») он составляет основу этого развития, главный его инструмент.

* * *

Роль ритуала в архаичных традициях в достаточной степени вскрыта многочисленными исследованиями в этой области. Точно так же обильны показания носителей самих этих традиций о значении ритуала. Все они (сознательные и бессознательные, интерпретированные и неинтерпретированные) говорят одно и то же. И какие бы варианты этого «одного и того же» ни выступали, они всегда решительно противоположны нередкому теперь пониманию ритуала как застывшей формы, утратившей живое содержание, пережитку, анахронизму, внешне-поверхностному (ср. обычные выражения типа

это не более чем ритуал, механический ритуал, пустой ритуал, безжизненный ритуал, бессмысленный ритуал, всего лишь ритуал и т. п.).

Оставляя в стороне анализ «внутренних» свидетельств соответствующих архаичных традиций о роли ритуала, следует все-таки вкратце остановиться на одной категории показаний — языковой. Речь идет о внутренней форме слов, обозначающих ритуал в разных языках (в частности, и тех, которые давно утратили связь с архаичным сознанием), конкретнее — о семантической мотивировке этих обозначений ритуала (здесь уместно напомнить о роли «поэтической» этимологии в деятельности жреца и поэта-«грамматика», объясняющих тайный, но подлинный смысл слов, когда, собственно, и определяются семантические мотивировки ключевых слов данной традиции)[34].

Типы семантических мотивировок слов, обозначающих ритуал, различны, но все они весьма симптоматичны. Не говоря о случаях, когда слово для ритуала ориентировано на обозначение некоего частного ритуала, послужившего позже основой для обобщения, или на обозначение некоего отмеченного временнóго момента или отрезка в годовом цикле[35], уместно остановиться на двух категориях семантических мотивировок.

Первая из них охватывает очень показательные примеры, отсылающие к важнейшим особенностям ритуала, но все эти примеры представлены своего рода субститутами более ранних или даже первоначальных названий. В основе семантических мотивировок этого типа лежит операция перенесения некоего признака или важной части ритуала на сам ритуал, при том что эти признаки или части ритуала существенны и сами по себе и отнюдь не вытесняются из словаря соответствующих понятий. Чтобы прояснить и конкретизировать ситуацию, можно сослаться на такие наиболее известные случаи, когда слово, обозначающее ритуал, мотивируется как 'священное' (ср. лат. *sacrum* — не только 'священный предмет', но и 'священный обряд', 'священнодействие', 'богослужение' — все как обозначение ритуала), 'тайное', т. е. 'скрытое' (ср. др.-греч. μυστήριον, -ια: к глаголу μῦω 'закрываюсь' и т. п.), или совпадает (произведено от) со словом, обозначающим центральный эпизод ритуала — 'жертвоприношение' (ср. лат. *sacrificium*, букв. 'делание жертвы' /сакрального/, далее — 'жертвоприношение' и соответствующий ритуал; еще очевиднее использование слова для жертвы в качестве обозначения ритуала вообще — др.-инд. *yajñá-*, нем. *Opfer* и др.).

Вторая категория типов семантических мотивировок слова для обозначения ритуала еще важнее и фундаментальнее, поскольку здесь семантика самым непосредственным образом отсылает к внутренней сути самого ритуала, к главному, глубинному смыслу его, к его идее, и эти характеристики привязаны именно к ритуалу или в крайнем случае преимущественно к нему. Два типа мотивировок заслуживают особого внимания.

В одном случае ритуал, обряд обозначается как делание, дело, т. е. как результат действия «делать». Наиболее показательный пример — др.-инд. *kriyā* 'ритуал' от глагола *kar-/kṛ-*, который выступает как универсальное обозначение делания и сохраняет исходное для него ритуальное значение — 'совершать обряд' (жертвоприношение, богослужение). Если обратиться к словам этого же индоевропейского корня **k^{u}er-* в других языках, то при внимательном подходе окажется, что они отражают архаичную связь этого корня с ритуальной сферой. Речь идет об общем креативно-оформляющем (установление основ, творение)[36] значении этого корня (ср. др.-ирл. *cruth* < **k^{u}ṛtu-* 'форма', кимр. *pryd* 'форма', 'время' и т. п.)[37] или о вполне конкретных значениях, формирующих круг *termini technici* ритуала и связанных преимущественно со словами, обозначающими средства воспроизведения творения «снова». Ср. др.-греч. τέρας (из **k^{u}er-os*), о магических, чудесных знаках[38]; русск. *ча́ра*, *ча́ры*, *чароде́й* (слав. **čaro-dějь* объединяет в себе оба «креативных» корня — *k^{u}er-* & **dhē*), лит. *kẽras* 'колдовство', 'чары' (: *keréti* 'околдовывать', 'ворожить', в частности и 'вредить здоровью с помощью чар'), др.-инд. *kṛtyā́* 'колдовство', 'ворожба' (но и 'деяние', 'дело', ср. также *ā-ścarya* 'чудо', 'чудесный', 'редкий') и т. п. Связь обозначения ритуала с идеей деяния, дела может быть подтверждена и многими другими примерами (ср. нем. *Handlung* 'ритуал', 'обряд' /при общем значении 'действие'/, но и *die religiöse Handlung, die kirchliche Handlung* и др.; лат. *sacrum facere* /у Тита Ливия/ о совершении ритуала жертвоприношения при многих сложных образованиях типа *sacrifico*, *sacrificium*, *sacrificus* и т. п., где второй элемент, восходящий к и.-евр. **dhē-*, передает идею делания, деяния).

В другом случае ритуал обозначается как принятый порядок, обычай, правило, закон. И здесь особую ценность имеют данные латинского и ведийского языков, что, между прочим, объясняется принадлежностью носителей этих языков к богатейшей и архаичнейшей ритуальной традиции общеиндоевропейской эпохи, уцелевшей в маргинальных зонах индоевропейского ареала. Латинское слово *rītus* 'религиозный обряд', 'ритуал', 'церемониал богослужения' (ср. *sacrificii rītus* у Тита Ливия), но и 'установленная форма', 'принятый порядок', 'обычай', ставшее почти универсальным техническим термином для обозначения ритуала, обряда, проясняет свою семантическую структуру, а через нее и свою генеалогию при сопоставлении его со словами этого же корня как в самом латинском, так и в других индоевропейских языках. С одной стороны, ср. лат. *rīte*, наречие, обозначающее 'по установленному обряду' (в соответствии с ним); 'с соблюдением церемониала' (ср. применительно к сфере культа и ритуала — *rīte deos colere* о почитании богов, у Цицерона); 'по обычаю', 'по обыкновению', 'как принято'; 'по праву'; 'правильно' и т. п., а кроме того, более глубоко уходящие связи — *reor* 'считать',

'думать', 'полагать', *ratus* (part. perf. от *reor*) 'рассчитанный', 'определенный' (ср. *rato tempore* 'в определенное /назначенное/ время» в контексте определения времени для совершения ритуала, нахождения временно́го соответствия тому, что имело место in illo tempore, когда творился мир), также 'незыблемый', 'неизменный', 'постоянный', и даже — с характерным развитием — 'решенный', 'юридически действительный', 'имеющий законную силу'[39]; *ratio* 'счет' и т. п. — вплоть до 'рассудок', 'разум'; 'смысл'; 'образ', 'способ', 'прием', 'метод'; 'план', 'путь'; 'основание'; 'учение', 'система' и т. п. С другой стороны, ср. данные родственных языков и прежде всего ведийского. В центре их — вед. *ṛtá-*. Будучи обозначением мирового (космического) порядка и, следовательно, того, что организовано, соединено, прилажено друг к другу в своих частях, *ṛtá-* выступает в Ведах как ключевое понятие ведийского умозрения, обозначающее универсальный космический закон, с помощью которого неупорядоченное (хаотическое) состояние преобразуется в упорядоченное, обеспечивающее сохранение основных условий существования Вселенной и человека, мира вещей и мира духовных ценностей. Посредством *ṛtá-* достигается порядок круговращения Вселенной, понимаемый, если обратиться к образам и словарю другой традиции, как устранение энтропии и формирование эктропических импульсов и тенденций. Поскольку этот порядок — высшая мера, самый сильный критерий бытия мира, совпадающий с истиной, то и *ṛtá-* могло обозначать (или толковаться) истину в самом широком плане (противоположность *ṛtá-* : *an-ṛtá-*, где второй член отношения описывает неупорядоченность как лишенность, неподлинность, неистинность). Вместе с тем вед. *ṛtá-* обозначает и сам ритуал, включая и разные его аспекты — богослужение, жертвоприношение и т. п. Тем самым ритуал оказывается образом, отражающим весь этот мировой порядок, универсальный закон в целом. Это единство ритуала и космического закона, как и результаты его применения — мира, организованного Космоса, в частности и человека[40], отраженное в языке, говорит очень о многом, и прежде всего о том высочайшем значении, которое придавалось ритуалу.

Семантическая мотивировка вед. *ṛtá-* (и, следовательно, связанного с ним генетически лат. *rītus*) ясна. В основе этого именного образования с элементом *-t-* находится глагольный корень *ṛ-* (*ar-*), восходящий к и.-евр. **ar-* '(при)соединять', 'пригонять (друг к другу)', 'прилаживать', 'устраивать', 'связывать' (ср. др.-греч. ἀραρίσκω 'соединять', 'сплачивать', 'смыкать', 'соответствовать', 'приходиться', а также ἀρτύνω 'приводить в порядок', 'выстраиваться в ряд' и др.). Но вед. *ṛtá-* наряду с его статическим аспектом обнаруживает и динамический — творение мира как развитие, разворачивание космического закона, последовательное движение колеса закона (*rátha ṛtásya*). В этом последнем аспекте *ṛtá-* мотивируется теми упо-

треблениями того же глагола *ṛ-/ar-*, при которых фиксируются такие значения, как 'приводить в движение', 'вздымать', 'возбуждать', 'идти', 'достигать' и т. п. (в сочетании со словами, обозначающими облака, дым, ветер, волну, воду, корабли, песню, голос, гнев, силу, богов, людей, миры, которые «приводятся в движение»). Этим двум аспектам *ṛtá-* соответствуют такие же два аспекта в ритуале — статическая схема, реализующаяся в ходе динамического развертывания обрядового действия. Собственно говоря, целесообразнее с некоторой общей точки зрения рассматривать *ṛtá-* и ритуал не как разные, хотя и во многом подобные (параллельные или изоморфные) явления, но как е д и н о е ядро, отраженное в двух сферах, которые не затемняют это единство. *Ṛtá-*, следовательно, и есть некий космообразующий ритуал. Ритуал же не более чем воспроизведение творческой деятельности мирового закона, *ṛtá-*, которая имела место «в первый раз» в акте творения, «в начале»[41]. Приняв эту точку зрения, не приходится удивляться и дальнейшим совпадениям ритуала и *ṛtá-*, точнее, их общим признакам и характеристикам. Как и ритуал, созданная с помощью *ṛtá-* ведийская Вселенная ш и р о к а (*urú loka*) и о т к р ы т а, разомкнута в о в н е (ср. здесь и далее слова того же корня — хетт. *arḫa* 'наружу', 'вовне', лтш. *āran* 'снаружи', *āra, āre, ārs* 'свободное /поле/', 'внешнее', авест. *ravah-* 'свободное пространство', хеттск. *arawa-* 'свободный', русск. *ро́вный* и др.), с о с т а в н а, о р г а н и з о в а н а, с о е д и н е н а (ср. арм. *ard /ardu/* 'структура', 'организация', 'устройство', 'конструкция', ἀρτύς · σύνταξις /Hesych./, т. е. порядок, со-строенность, ἀρτυν · φιλίαν καὶ σύμβασιν с актуализацией мотива с-хождения, со-ответствия, симпатии, соглашения, дружбы, ср. тох. А *ortum̥* 'дружба', *ortu* 'друг', лат. *artus* 'сустав', 'сочленение', *in articulo* 'тотчас', 'немедленно' и др.), с о о т в е т с т в е н н а, с о и з м е р и м а, так сказать, «подходяща» и, следовательно, эстетически отмечена, гармонична (ср. др.-греч. ἄρτιος 'подходящий', 'подобающий'; 'парный', 'четный'; 'соответствующий', 'совпадающий'; 'здоровый', 'невредимый', ἄρτιον 'четное число', ἀρτιότης 'парность', 'четность', 'хорошее состояние', 'безупречность' и т. п., вплоть до лат. *ars /art-/* 'искусство', др.-греч. ἁρμονία 'гармония' /но и 'соединение', 'связь', 'порядок'/, ἄρτισις 'убранство', 'одеяние' как украшенность и т. п.), являет собой некий с п о с о б, м е т о д организации целого (ср. вед. *ṛti-*, нем. *Art* и др.)[42].

Интересно, что и славянское обозначение ритуала **ob-rędъ* (русск. *обря́д*) не только имеет сходную (хотя и более специализированную) мотивировку, что и лат. *rītus* (: вед. *ṛtá-* и т. п.), но и в конечном счете выводимо из того же самого и.-евр. **ar-/*ṛ-*. В свое время было высказано мнение, что корневая часть слова (**ręd-*) могла, в свою очередь, состоять из двух элементов: в *-d-* допустимо видеть отражение и.-евр. **dhē-* 'устанавливать' (как, например, в **sǫdъ* 'суд' < **som* & **dhē-*), а в *rę-* — элемент, сопоставимый с др.-исл. *rīm*

'счет', англо-сакс. *rīm* (ср. др.-сакс. *unrīm* 'Un-zahl'), др.-в.-нем. *rīm* 'ряд', 'число'; др.-ирл. *rīm* 'число' (: *dō-rīmu* 'считаю'), ср. тох. В *yärm* 'мера' и т. п.[43] В этом случае слово обряд (как и ряд) могло бы пониматься как установление закономерной последовательности (в частности, контролируемой числом /ср. лат. *reor* 'считать'/, количественной мерой), порядка как необходимое условие для воспроизведения первособытия. В этой связи показательно и обозначение соответствующего действия — *рядить* (< **ręditi*), ср. *судить и рядить* как мифопоэтический архаизм с реконструируемым значением 'устанавливать единство — совместность и устанавливать порядок — организацию', предполагающим именно то упорядочение, которое было достигнуто в акте творения и должно достигаться снова и снова в акте ритуала; существенно, что сама эта формула, являясь частью ритуала, вместе с тем имеет и метаописательную функцию: она определяет ритуал через указание того, чем он занимается, что в нем делается[44].

Обе основные семантические мотивировки обозначения ритуала очень показательны и сами по себе, и особенно когда введены в рамки микросистем, которые строятся как бинарные противопоставления. В самом деле, семантический мотив «делания», легший в основу многих обозначений ритуала, как бы противопоставляет его «говорению», т. е. тому, что составляет основу и внутренний смысл мифа (ср. др.-греч. μῦθος 'речь' : μυθέομαι 'говорить', а также известное греческое определение мифа как того, что говорится при том, что делается, — τὰ λεγόμενα ἐπὶ τοῖς δρώμενοις)[45].

Указанное противопоставление ритуала мифу как делания говорению должно быть признано, бесспорно, фундаментальным, бросающим свет и на происхождение ритуала и мифа, и на суть этих явлений, взятых в синхронной плоскости, и на их взаимосвязь. Существенность этого противопоставления подтверждается между прочим и тем, что оно реализует не раз уже рассматривавшуюся оппозицию дело : слово, представляющую собой часть целостной триады дело : слово : мысль.

Актуальность этой триады подтверждается всем развитием человеческой культуры и данными языка (кстати, любая глоттогенетическая концепция должна так или иначе считаться с нею). Роль триады дело : слово : мысль, несомненно, очень велика в становлении духовности и разных ее конкретных форм и сфер. Ритуал и миф, о соотношении которых уже в течение долгого времени ведутся дискуссии и споры, прежде всего и выступают как сфера воплощения противопоставления дела слову, более того — как сильная позиция, в которой оба эти члена в наибольшей степени выявляют свою суть и свои возможности. В этих условиях проясняется отмеченная выше «внеязыковость» архаичного ритуала, его как бы изъятость из языка по идее (в пределе — возможность ритуала без участия в нем языка), при том

что миф, напротив, не только связан с языком, словом и вне их немыслим, но и сам является словом по преимуществу. Не менее характерны и связи между ритуалом и мифом sub specie соотношения дела и слова. Речь идет прежде всего о характерных случаях языкового синкретизма (или же склеивания), когда дело и слово кодируются одним и тем же языковым элементом, при том что слово и мысль также могут передаваться одним, но, естественно, иным знаком, нежели в первом случае [46]. Принимая во внимание эти и подобные им факты и соображения, можно высказать предположение о зависимости между появлением и развитием мифа (слова) как системы, имеющей тенденцию к независимости и самодостаточности, и коренной перестройкой ритуала в эту же эпоху. «Словесная» часть ритуала (сначала как нечто необязательное, побочное, привходящее, позже — как комментарий, средство семантического дублирования или — в лучшем случае — как способ решения некоторых специализированных задач), со временем отделившись от ритуала и превращаясь в миф, приобретала способность к выражению в слове ряда важных смыслов, которые раньше передавались только ритуалом (деланием) [47]. При этом многое могло быть выражено в мифе полнее, глубже, нагляднее и экономичнее, чем в ритуале. В этих условиях ритуал должен был, разумеется, самоопределиться в отношении мифа и — шире — языка, и решения могли быть весьма различными — от усиленного введения слова в ритуал, выработки корреляции между ритуалом и мифом, попыток полного «перевода» ритуальных смыслов на естественный язык и соответствующих «словесных» интерпретаций ритуала до стремления к изоляции ритуала от языка, табуирования слова, ухода в сферу непрерывного, неопределенного, таинственного (ср. характерные ограничения и деформации языка в ряде мистериальных обрядов). В этом широком контексте возникает соблазн соотнесения новых ментальных форм духовности (сфера мысли) с кризисом мифа-слова, и в этом случае «мысль» (переживание мира вне слова и вне дела) самоопределяет себя в отношении языка: она или следует за ним, параллельна ему («переводит» миф-слово с помощью «ментальных» конструкций), или решительно уходит от него в сторону непрерывных образов, с большим трудом и малой эффективностью осваиваемых языком.

И другой семантический мотив («порядок» и т. п., см. о лат. *rītus* и вед. *ṛtá-*), определяющий обозначение ритуала, обретает подлинную глубину в противопоставлении беспорядку, отсутствию организации, хаосу (ср. их характерные обозначения словами того же корня **ar-/*r-* с разного вида отрицаниями; вед. *an-ṛtá-*, *nir-ṛti-*, др.-исл. *un-rīm*, русск. *не-у-ря̆дица* и др.). Указание этих двух полюсов (хаос — космос) помогает реконструировать творческую функцию ритуала, соотносимого с «первым» рождением и применением этой функции в акте творения. Дело, деяние, о котором выше

говорилось в несколько ином контексте, как раз и было реализацией этой творческой функции.

* * *

Все, что до сих пор говорилось о роли и сути ритуала, основывалось на внутренних свидетельствах архаичных традиций — или непосредственно, или на их обработке, интерпретации и реконструкции «восполняющего» типа. Разумеется, такой взгляд и оценка «изнутри» данного явления наиболее адекватно определяют то, чем является ритуал для данной традиции. Любое научное описание ритуала предполагает в настоящее время непременное определение того, какую конкретную систему ценностей реализует ритуал и, следовательно, каковы его функции. Взгляд на ритуал «извне» чреват многими опасностями — от принципиальной неполноты описания до разнообразных бессознательных искажений, устраняемых лишь при изменении взгляда и обращении к «внутренним» свидетельствам данной традиции. Сказанное не означает дискредитации этого взгляда «извне» вообще. Во многих случаях он единственно возможен (мертвые традиции, в отношении которых только подход «извне» может приблизить исследователя к реконструкции взгляда «изнутри»). В других ситуациях этот подход оказывается перспективным, поскольку при нем внутренняя система ценностей как бы испытывается другой, отличной от нее системой, которая в ряде случаев позволяет выявить то в анализируемой традиции, что остается в ней или слабо выраженным, или не выраженным вовсе («нулевая» форма), но латентно присутствующим и небезразличным для определения внутренней системы ценностей. Наконец, преимущество взгляда «извне» и в том, что, по сути дела, он суммирует многие и разные варианты этого взгляда и тем самым предполагает разветвленную типологию описаний данной ритуальной традиции как результат применения к ней широкого набора вопросо-ответных процедур. Но есть еще одна перспектива, в которой взгляды «извне» должны быть признаны не только оправданными, но и очень показательными. Речь идет об истории изучения ритуала, о научном исследовании проблем, приводящем к обнаружению таких диагностически важных закономерностей, которые помогают исследователю предельно приблизиться к тому, что составляет существо «внутреннего» взгляда на ритуал.

В самом деле, происхождение, становление и развитие науки о ритуале позволяет извлечь много поучительного в связи с тем, что уже было сказано о ритуале. Здесь достаточно ограничиться лишь несколькими основными вехами в истории исследования ритуала. Как известно, ни все увеличивавшийся материал о ритуале среди носителей «чужих» традиций (в том числе и арха-

ичных — «диких»), ни интерес к теме ритуала в XVIII и большей части XIX в., ни даже появление описаний ритуалов сами по себе не привели к формированию науки о ритуале, и в этом отношении изучение ритуала явно отставало от изучения других сфер человеческой культуры (язык, миф и т. п.)[48]. Было нечто, что глубинным образом препятствовало серьезному исследованию ритуала. Говоря в общем, этим «нечто» была нерешенность проблемы человека. Но сама связь научного изучения ритуала с проблемой человека представляется и не случайной, и чрезвычайно важной.

Уже отмечалось, что в происхождении науки о ритуале, в частности в формировании ритуального подхода к мифологии, религии, обычаям, языку, философии, искусству, особую роль сыграли основоположные труды Дарвина — «Происхождение видов» («The Origin of Species», 1859) и «Происхождение человека» («The Descent of Man», 1871)»[49]. Их значение для исследования ритуала заключалось в утверждении идеи эволюционизма и призыве к внедрению ее в науки о человеке; в признании решающей роли культурной эволюции в становлении человека по сравнению с «органической» (биологической) эволюцией; в призыве к распространению эволюционно-генетического подхода к изучению человеческой культуры (в этом смысле исследования в области культуры понимались как продолжение эволюционной линии в биологии).

Книга Э. Тэйлора о первобытной культуре («Primitive Culture», 1871), появившаяся в том же году, что и «Происхождение человека», и положившая начало эволюционной антропологии, стала и первым опытом нового подхода к изучению ритуала. Будучи внутренне своего рода ответом на идеи Дарвина, эта книга была горячо поддержана великим натуралистом (ср. его известное письмо к Тэйлору) и, в свою очередь, вызвала появление на свет целого ряда исследований в области ритуала, положивших начало особому научному направлению — ритуализму в его первом, «эволюционистском» варианте (Фрэзер, Лэнг и др.)[50]. Заслуга этого направления — в самом выборе ритуала и понимании его как одного из ключевых явлений человеческой культуры, эволюция которого в известном смысле сопоставима с органической эволюцией биологических видов. Выбор ритуала как основного объекта исследования был оправдан и в другом отношении: он отсылал к истокам, к началу человеческой культуры, где «культурное» еще не порвало своих связей с «природно-биологическим» и, следовательно, сохраняло еще следы исходной, «жизнестроительной» функции.

Интерес к началам в эволюционистском ритуализме не был чисто академическим. В его основе было стремление понять природу феномена ритуала, выяснить ситуацию, ответом на которую было появление ритуала, установить всю ту длинную, иногда весьма запутанную цепь эволюции, что связывает ритуал с его отдаленными пережитками в настоящем, уже давно порвавшими

со сферой ритуала. Связывая в своих исследованиях прошлое с настоящим, «дикое» с «культурным», исполненное смысла с утратившим его («чисто ритуальным»), эволюционисты «первого призыва» неизбежно должны были прийти к методике, которая и до сих пор занимает важное место в исследованиях ритуала и состоит во взаимном дополнении и проверке данных двух разных сфер — архаичных ритуалов и данных полевых этнографических исследований. Благодаря этой методике удалось вскрыть многие неочевидные или даже парадоксальные типы ритуалов, отражающих соответствующие типы архаичного сознания (ср. ритуал убийства сакрального царя, реализующий тему царя-жреца и царя-жертвы). В трудах ученых этого направления формируется тезис о приоритете ритуала над мифом, и независимо от окончательного решения вопроса (даже если оно возможно) он, безусловно, не только целесообразен, но и плодотворен как выдвижение новой и «сильной» стратагемы научного исследования. Противоположный вариант тезиса (приоритет мифа над ритуалом) вызвал бы многочисленные осложнения, и сама идея связи мифа и ритуала оказалась бы под сильным сомнением.

Идея приоритета ритуала не только была подхвачена в следующем поколении «эволюционистов», вдохновлявшихся опытом Фрэзера и принадлежавших к так называемой «кембриджской» школе, но и получила дополнительные аргументы в свою пользу в исследованиях, целью которых была демонстрация ритуального происхождения основных форм культуры — мифологии, религии, философии, драмы, словесного творчества (включая и художественную литературу), искусств, игр и т. п. (ср. труды Дж. Харрисон, А. Б. Кука, Ф. М. Корнфорда, Г. Мэррея и др.)[51] — или обоснование тезиса о далекоидущей вовлеченности всей человеческой жизни в хорошо организованную систему ритуалов, контролирующих соотношение социальных статусов человека, прежде всего через так называемые rites de passage (А. ван Геннеп)[52]. Последующие два-три десятилетия (с середины 20-х гг.) ознаменовались значительным расширением материала (как в отношении этнокультурных традиций — древневосточные, римская и т. п., так и в отношении жанров и видов словесности, искусства и т. п.), который был проанализирован sub specie его ритуального происхождения.

В результате этих исследований были достаточно отчетливо и доказательно сформулированы два круга идей — ритуал как колыбель человеческой культуры в виде ее «знаний», «умений», «искусств» и приоритет ритуала над мифом или — в более осторожной формулировке (впрочем, также нуждающейся в ограничениях и разъяснениях) — первичность ритуала. Эти идеи развивались прежде всего английскими исследователями (С. Х. Хук, Ф. Р. С. Рэглан, Т. Х. Гэстер, Э. О. Джеймс и др.)[53], но во многих случаях к ним присоединялись, иногда с известными оговорками, и представители дру-

гих национальных школ в изучении ритуала. В этот период, пожалуй, впервые были очерчены максимальные потенции ритуала в истории культуры и открыты наиболее глубокие механизмы этого явления. Пройти мимо достижений этого периода нельзя, но многие из них должны быть введены в более «спокойный» и глубже дифференцированный контекст, учитывающий ту критику, которую вызвали отдельные «пан-ритуалистские» тенденции (например, в работах Рэглана), и тот новый материал, который был выявлен и проанализирован в исследованиях с более совершенной, чем ранее, методикой[54]. Наконец, это «ритуалистское» направление в своих основных выводах должно быть соотнесено с результатами параллельно развивавшихся направлений в изучении ритуала.

Среди этих направлений особого внимания в связи с ритуалом заслуживают два — функциональное и символическое[55]. Исходя из других предпосылок, чем эволюционистская антропологическая школа, делая объектом своего исследования другие аспекты ритуала и изучая сам ритуал в существенно иной перспективе, чем «ритуалисты», представители указанных направлений приходят к выводам, которые также подчеркивают фундаментальное значение ритуала и его определяющую роль в мифо-ритуальном единстве. Но в избранном в настоящей статье контексте еще существеннее, что и «функционализм» и «символизм» — в отличие от «ритуализма» эксплицируют как раз те стороны ритуала и мифа, которые отчетливее всего выделяются в них именно изнутри архаичных мифо-ритуальных традиций и наиболее непосредственно отвечают на возникающие перед коллективом проблемы его существования. И это совпадение «внутренних» данных с «внешними» научными конструкциями весьма симптоматично. Последние оказываются своего рода обобщениями опыта архаичного сознания, которые становятся принципом специализированных логико-сциентифистских описаний, распространяющихся на более широкую объектную сферу.

* * *

Весьма показательно, что в исследованиях, посвященных архаичным коллективам и соответствующему типу сознания, «функционалисты» и «символисты», выявляя и устраняя многие малосущественные, вторичные или вовсе мнимые различия и противоречия между мифом и ритуалом, приходят к более глубокому и четкому определению их общей основы, позволяющей говорить о мифо-ритуальном единстве, и тем самым открывают путь к решению вопроса о подлинных *principia divisionis*, лежащих в основе мифа и ритуала и проявляющихся там и тогда, где и когда миф и ритуал оказываются неравными друг другу. Вместе с тем представители названных направлений

вводят миф и ритуал и в более широкие общности, анализ «немифоритуальных» частей которых в известной степени проясняет кое-что и в самой «мифо-ритуальной» сердцевине[56]. Особое значение в этом контексте приобретает обращение к символическим формам поведения, высшей формой реализации которых и является ритуал[57].

В данном круге идей особое значение имеет то, что символическое непосредственно отсылает к проблеме текста и к теме «священного» («сакрального»), имеющим живую связь с мифом и ритуалом.

Одной из важнейших форм символического поведения надо признать создание текстов данной традиции, ориентированных на нее самое, точнее, на то, как она мыслит, «сознает» самое себя (речь идет о текстах, представляющих собой автометаописание данной традиции), а также обеспечение целостности и сохранности этих текстов во времени и пространстве[58]. Тексты этого типа, принадлежа к кругу символических форм поведения, вместе с тем выступают как условие их функционирования, как средство их сохранения (ситуация части целого, описывающей через себя целое, или, если актуализировать личностно-временнóй аспект, образ поэта: *Ты — вечности заложник | У времени в плену*). Благодаря этой двухфункциональности («быть X» и «быть описанием этого X», в более широком плане, связывающем онтологию и гносеологию, — «быть» и «сознавать это бытие»)[59] такие тексты реализуют два, казалось бы, противоположных аспекта: с одной стороны, актуальная конкретность и единственность (здесь и теперь), исчерпываемость смысла текста данным случаем, с другой стороны, потенциальная неисчерпаемость (везде и всегда) и множественность смыслов, способность откликаться на разные ситуации. Соединению в тексте этих двух аспектов соответствует во временнóм плане связь прошлого и настоящего (будущего), осуществляемая через возможность соотнесения данного конкретного случая (настоящее) с прецедентом (сакральное прошлое), т. е. именно та конститутивная схема, которая характеризует ритуал и миф. В этом смысле «тексты данной традиции» и должны пониматься как миф, если только они обладают способностью воплощать в себе оба указанных аспекта[60]. Будучи носителем «священного» в его, так сказать, видимой части и указателем невидимой, скрытой части его, миф тем не менее не совпадает полностью со «священным», хотя последнее «живет» прежде всего в мифе и ритуале, мифом и ритуалом (о связи «священного» с ритуалом см. несколько далее). Дело в том, что миф не только помогает приблизиться к «священному», «захватить» какую-то часть его, но он также членит и связывает, анализирует и синтезирует, преобразует как синтагматику, так и парадигматику. При этом каждый шаг мифопоэтической мысли есть одновременно и победа и поражение, приобретение («захват») «священного» и его отчуждение, т. е. такое постижение (прикоснове-

ние) «священного», которое, переводя творца и потребителя мифа на более высокую ступень мифологического сознания, сразу же помещает его на этой ступени в ситуацию «нового» непонимания (разъединения) «священного», необходимости очередного включения мифологической мысли в его постижение[61]. Миф полноценен, т. е. жив, лишь постольку, поскольку он связан со «священным» абсолютной необходимостью его постижения, поскольку он мыслит себя в неотъемлемой связи с ним. Но и «священное» живет мифом, и его скрытные глубины ориентируются на потенциальную бесконечность и неисчерпаемость мифотворчества. Миф, претендующий на адекватное отражение «священного», на его постижение (приникание-проникание), наконец, на присутствие этого «священного» в нем самом, может быть уподоблен орудию, изменяющемуся в процессе его использования: каждый «захват» в сфере «священного» означает одновременную кристаллизацию мифа, его овеществление и отчуждение от святыни, утрату его орудийности, необходимость его замены новым мифом (изменившимся орудием). «Священное», стремящееся к воплощению и самовыражению, также нуждается в мифе, подобно пламени, живущему только при том условии, что его источником служит топливо, непрерывно изменяющее свою субстанцию в сторону концентрированности, интенсивности, особой энергетичности. Эта внутренняя противоречивость мифа (его «диалектичность»), одновременная отданность двум противоположным процессам — мифологическому смыслостроительству и деградации мифологических смыслов — должна, конечно, учитываться и при анализе мифо-ритуальных текстов как одной из символических форм поведения[62], и при изучении конкретных способов сохранения традиции.

* * *

Тема «священного», столь актуальная в связи с ритуалом, чтобы быть понятой во всей ее полноте или хотя бы в главном, нуждается в некоем более широком контексте. Как известно, символические формы поведения выявляют свои высшие ценности особенно рельефно при сопоставлении с несимволическими формами поведения, являющимися уделом «профанического» и трактуемыми как находящиеся ниже сферы «символического». Вместе с тем символические формы поведения предполагают наличие некоей данной системы ценностей — парадигмы (она может мыслиться и вне уровня «поведения»), на которую ориентируются символические формы поведения как на находящуюся выше их. Идеальный случай (предельная «высота») имеет место при условии, что данная система ценностей наиболее полно и глубоко связана с теургическим целым, естественно и органично выводима из него, практически совпадает с ним[63].

Правда, идеальный теургический космос всегда результат реконструкции по его следам, дающим, однако, возможность почувствовать и пережить этот космос, а впоследствии и опознавать все то, что связано с ним. Реально же любая конкретно засвидетельствованная традиция предполагает некоторую дистанцированность ее космоса от подлинно идеального теургического целого, имевшего место некогда, и, следовательно, идею отпадения, постепенного оплотнения и опускания, материализации и овеществления, вхождения в мир идеи греха, нуждающегося в искуплении, т. е. всего того, что неизбежно связано с десакрализацией, с уступками «священного» профаническому[64]. Обе эти идеи — совершенство теургического целого и соответствующего ему мира, с одной стороны, и отпадение как результат некоей порчи, с другой стороны, — в своей совокупности задают шкалу, по которой определялись степень причастности (или отпадения) теургическому целому, мера «космологичности» (крайние значения этой шкалы условно могли бы быть выражены как «да»—«нет», «так»—«не так», «полезно»—«вредно», «хорошо»—«плохо»), и общую стратегию поведения, так сказать, его «оценочное» пространство. И то и другое определяет, формирует и контролирует символические формы поведения, вводя в них к тому же категорию оценки. Более того, как раз эта схема «хорошо»—«плохо» со всеми ее конкретными реализациями и соответствующая модель поведения признаются архаичным сознанием особенно важным наследием коллектива и поэтому подлежат хранению и передаче во времени прежде всего.

И эта шкала ценностей и формируемая в соответствии с нею стратегия поведения имеют самое непосредственное отношение к категории «священного» («сакрального»). «Священное» — высшее достояние данной традиции, высшая форма оценки, высший тип поведения («святость»). Теургическое целое было «священно» полностью, без изъятия. Поэтому ритуал (основной в традиции), воспроизводящий это целое в тот момент, когда оно вышло из рук демиурга, воспроизводит и «священное». Совпадение в ритуале субъектного и объектного слоя приводит к тому, что ритуал в первом случае творит «священное», а во втором сам становится «священным» и тем самым задает меру «священному». В этом смысле о ритуале (именно о нем и только о нем) можно говорить как о родимом лоне «священного» и как о месте, где оно действует, обнаруживая свою высшую силу (см. выше о семантических мотивировках обозначения ритуала как «священного» /делания/). Отношение же мифа к «священному» не таково. Ритуал «священен» сам по себе и из себя. Миф же заимствует «священное» через свою связь с ритуалом, с описанием «священного» начала (творения), с участием в нем «священных» персонажей и т. п.

Несколько примеров помогут прояснить эту преимущественную роль ритуала в связи со «священным».

Ритуал, по сути дела, «разыгрывает» тему «священного», эксплицирует его, указывает операционные правила его формирования, нахождения его признаков, опознания. В ритуале, подобно божеству, «священное» открывает себя участникам этого священнодействия (эпифания). Поэтому именно в ходе ритуала складываются те наиболее благоприятные условия («сильная позиция»), в которых возможно максимально полное выявление «священного» и его видов. В частности, на ритуал ориентировано и его структурой и ходом развития мотивировано основоположное развитие двух видов «священного» — позитивно-открытого и негативно-скрытого. В первом случае «священное» связано с присутствием в нем божественного начала, открытого людям, которые положительно-приемлюще оценивают его и стремятся к нему. Во втором случае «священное» связано с запретом для человека входить с ним в контакт: оно скрыто и приближение к нему грозит опасностью; в отношении такого «священного» человеку следует соблюдать осторожность, удаляться от него.

Ритуал обучает своих участников различать эти два типа «священного» через указание двух полюсов «выявленности» — славы божества как максимальной яркости и энергии воплощения и запрета, табу как максимальной сокровенности, невидимости божественного начала. Можно напомнить, что многие языки сохраняют особые обозначения этих двух типов «священного», ср. др.-греч. ἱερός : ἅγιος, лат. *sacer* : *sanctus*, авест. *spənta-* : *yaozdāta-*, гот. *hails* : *weihs* и т. п.[65] В другой перспективе эти пары слов, обозначающих разные типы «священного», соотносятся с возникающими в ходе ритуала чувствами благоговения и присутствия ужасной тайны, благодаря которым участники ритуала вовлекаются в характерное переживание «абсолютной озабоченности», «предельной вовлеченности», которое в значительной степени определяет всю атмосферу ритуала.

Другой пример особого положения «священного» в ритуале связан с формами его «феноменализации». Заключительный этап ритуала, воспроизводящий (точнее, сам являющийся) завершение творения как достижение высшего совершенства, представляет собой кульминацию «священного», его апофеоз, предельное его возрастание. Во многих языках слово, обозначающее 'святой', 'священный', семантически мотивируется как 'возросший', 'набухший', 'раздавшийся', 'увеличившийся в объеме' и т. п., ср. русск. *свя́той* (< **svętъ*), лит. *šventas*, авест. *spənta-* и т. д. в соотнесении с и.-евр. **k'ᵘen-to-* с указанными исходными значениями. Тема этого благодатного, миро- и жизнестроительного возрастания является основной в ритуале и в воспроизводимом им первособытии — возрастает в процессе творения мир, возрастает социальная структура[66], возрастают жертва, жизненная сила («мана»), религиозная энергия, божественная мощь. В другом месте было об-

ращено внимание»[67] на то, что слова корня *k'^{u}*en-to-* нередко обозначали нечто яркое, блестящее, сияющее (ср. соотнесенность соответствующих прилагательных с огнем, водой и т. п., ср. *святой огонь*, *святые воды* и др.). Это соображение подтверждается бесспорной связью «священного», «святости» с блеском, сиянием в их предельном проявлении, с золотым и пурпурным цветом. Можно пойти еще дальше: эти последние свойства и есть форма выражения святости («священного») в оптически-визуальной сфере (коде). Поэтому так многочисленны примеры, когда сама святость опознается по этим признакам. «Родственная близость» понятий «священного» (святости) и сияния подкрепляется и на уровне языковых свидетельств. Помимо исконного родства продолжателей корня *k'^{u}*en-to-* 'святой' и корня *k'^{u}*ei-to-* 'блестящий', 'сияющий' (ср. лит. *šviẽsti*, *svìsti*, русск. *свети́ть*, др.-инд. *śvētā-* 'белый' и др.) сто́ит отметить в текстах разных традиций постоянно воспроизводимую образность, построенную на игре слов (вплоть до figura etymologica), обозначающих эти два близких круга понятий — «святость» («священное») и свет-сияние (ср. в русской традиции *сияние святости*, *святость просияла*, *свет святости* и т. п.). Подобная ситуация в принципе достаточно ясна. Элемент *k'^{u}*en-to-* (: *k'^{u}*ei-to-* и т. п.), использовавшийся для обозначения святости, обозначал возрастание (набухание) не только физической массы, материи, но и некоей внутренней плодоносящей силы, духовной энергии и связанной с нею и о ней оповещающей внешней формы ее — световой и цветовой.

Появление цвета как такового, его дифференциация на отдельные цвета, выстраивание их в ряд по принципу возрастающей интенсивности, возникновение свечения, сияния, которое на высшей своей стадии захватывает не только глаз, но и душу и сердце человека и соотносится ими с неким высшим началом, сверхчеловеческими, космическими, божественными энергиями («святостью», «священным»), с точки зрения физической оптики связаны с увеличением (ср. мотив роста, увеличения объема) значения единицы λ, обозначающей длину световых волн[68]. Все это как нельзя лучше подтверждается ролью наиболее интенсивных (сияющих) цветов в ритуале, причем они (пурпурный, золотой) соотносятся с появлением «священного», божественного, высшего, абсолютного. Возникшее по распадении теургического целого изобразительное искусство продолжало и развивало широкое использование этих «возросших» цветов, полностью сохранив их семантику. Мифопоэтическое словесное творчество также свидетельствует об этой связи, ставшей одним из наиболее универсальных клише человеческой культуры.

И наконец, еще один важнейший пример воплощения связи ритуала со «священным» — жертва и жертвоприношение, составляющие не только композиционный и семантический центр ритуала, но и его главный, тайный нерв.

Факт святости жертвы (само жертвоприношение понимается часто как «делание святости», воспроизведение «священного», ср. лат. *sacrificium* и т. п.) достаточно хорошо известен[69], но оказывается, что жертва связана и с тем, что решительно противоположно святости, — с преступлением. «Преступно (criminel) убивать жертву, потому что она священна (sacrée)... но жертва не станет священной, если ее не убить»[70]. Феномен насилия и его роль в человеческой культуре и истории в последнее время привлекают внимание многих исследователей[71], и само жертвоприношение теснейшим образом связано с насилием: оно не что иное, как violence criminelle, но, как это ни парадоксально, оно ведет к святости, к тому, что жертва становится священной. «C'est la violence qui constitue le cœur veritable et l'âme secrète du sacré» («Именно насилие образует подлинную сердцевину и тайную душу священного»)[72], — по удачному выражению Жирара. Среди идей, высказывавшихся в связи с этим кругом проблем, две особенно существенны. Первая — жертва тяготеет к максимуму «неприспособленности», к тому, чтобы быть жертвой; она отличается особой невинностью, чистотой, нежностью, близостью к человеку (ср. агнца, деву и т. п.); сама идея принесения кровавой жертвы, когда ее объектом выступает носитель таких качеств, кажется абсурдной[73]. Вторая — насилие, сигнализирующее между прочим la crise sacrificielle, вызывает возрастание насилия, и чем дальше, тем больше, его эскалацию, вовлечение сторон в это соревнование, которое может стать опаснейшей угрозой основам жизни, и в этой ситуации единственный, но по видимости парадоксальный способ выйти из цепи эскалации насилия — вольная жертва, самопожертвование: самое чистое, невинное и физически слабое против самого жестокого, насильственного и физически грозного. Только такое соотношение максимально противопоставленных участников ритуала жертвоприношения обеспечивает выход из кризисной ситуации и появление высшей духовной силы из крайней физической слабости, приносящей себя в жертву и обретающей святость[74]. Принимая во внимание такую трактовку жертвы и помня, что жертвоприношение стоит в центре ритуала, не приходится удивляться ни святости жертвы, ни тому, что в любом ритуале явно или тайно содержится отчетливая искупительная нота.

* * *

То, что «священное» (и тем более жертва) институализируется именно в ритуале, составляет, несомненно, очень важную особенность ритуала, отличающую его от мифа, и снова возвращает к теме взаимоотношения ритуала и мифа, в частности, к тому, что́ было «в начале» или хотя бы просто «раньше». Разумеется, подобная формулировка проблемы приоритета не может быть

признана корректной, как и во многих других случаях, когда речь идет о сложных явлениях человеческой культуры. Точно так же можно думать, что любое однозначное («простое») решение проблемы, ответ на вопрос о «первоначальности» и приоритете, также не может быть корректным, т. е. верифицируемым с помощью процедур, применяющихся к совокупностям эмпирических фактов. Вообще вопрос о происхождении и тем более вопрос о соотношении во времени двух «происхождений» (особенно если есть предположение об их взаимозависимости) приобретает цену не в связи с абстрактным интересом к «чистому» знанию, но в связи с более конкретными целями. В данном случае всегда на первый план выступает практическое задание — что вытекает из того, что А предшествует В (или В происходит из А), как и на чем это отражается, каким образом это предопределяет структуру, семантику и функцию А и В в их актуальном состоянии? Возникающий в подобной ситуации известный вопрос историков: «А как это все-таки было на самом деле?» — имеет смысл прежде всего лишь в связи с этим практическим заданием, ориентированным не столько на вопрос о происхождении, сколько на вопрос о следствиях, из него вытекающих. Во всяком случае, вопрос о том, что было «на самом деле», не всегда дань наивному эмпиризму. Иногда он вообще призывает не столько к какому-то конкретному решению, сколько к выбору пути к нему, к созданию «логической» ситуации, возможности которой могут быть исчислены, к выходу из эмпирии на уровень конструктов. Поэтому какой бы естественной и отвечающей требованию «трезвости» ни казалась нередко используемая в связи с вопросом о происхождении ритуала и мифа аналогия с курицей и яйцом, она в высшем смысле (который в таких парадоксально-логических ситуациях только и представляет подлинный, по меньшей мере преимущественный интерес) не может быть признана состоятельной и являет собой род своеобразного научного эскапизма.

Еще раз следует подчеркнуть, что в связи с вопросом о приоритете мифа или ритуала речь идет не о «голосовании» ученых мнений, засвидетельствованных в истории науки (миф из ритуала, ритуал из мифа, и миф и ритуал из чего-то третьего, ни то, ни другое, ни третье), и не о том, что зафиксировано в описаниях отдельных этнокультурных традиций [75], которые к тому же всегда отражают далеко не самый ранний этап развития и заведомо испытали разнообразные изменения и трансформации, потери и инновации, но о некоей исторической ситуации (типе), соотносимой с «логической» схемой, которая могла бы объяснить условия возникновения ритуала и/или мифа как знаковых систем. В настоящее время не приходится сомневаться в реальности связей-зависимостей между «историческим» и «логическим», диахроническим и синхроническим, генетическим и функциональным, и поэтому

теоретически и — в известной степени — практически по вторым членам этих пар можно отчасти судить и о первых, в частности реконструировать отдельные их элементы, несущие информацию о происхождении ритуала и мифа. Прогрессу в исследовании этой последней проблемы благоприятствует и то обстоятельство, что при соотнесенности ритуала и мифа друг с другом они — явления, несомненно, различных планов и разной природы. Различия между ними носят фундаментальный характер и, следовательно, коренятся в каких-то более глубоких основаниях, что предполагает, в свою очередь, наличие более широкого, с бóльшими «объяснительными» возможностями контекста.

Не считая серьезными (и тем более решающими) выдвигающиеся иногда основания для отказа от исследования проблемы генезиса ритуала и мифа, все-таки следует признать, что пока реальнее выглядит предварительное уяснение трудностей на этом пути и определение того, что̀ необходимо для решения вопроса, чем попытка «окончательного» решения. При этом, разумеется, нельзя упускать из виду динамический характер подверженных изменению отношений между ритуалом и мифом. В разные эпохи они должны были выглядеть по-разному, и некоторые специфические черты ритуала как раз и отражают «подвижность» его отношений к мифу и наличие у ритуала существенных характеристик, принципиально отличающих его от мифа[76].

К указанным ранее различиям между ритуалом и мифом («делание», а не «слово», синкретический характер ритуала, бóльшая «наглядность» и «практичность» ритуала и бóльшая «теоретичность» мифа[77] и т. д.) следует отнести еще одно, которому К. Леви-Стросс придавал исключительное значение. «Чтобы появился ритуал, нужно, чтобы какой-нибудь смертный отрекся от ясных и четких разграничений вещей, свойственных данной культуре и обществу, дабы, смешавшись с животными и уподобившись им, вернуться к естеству, к состоянию, которое характеризуется половым промискуитетом (смешением) и отсутствием степеней родства. Такая ненормальность, которая в целом противоречит практике, тотчас же порождает правила в пользу этого “избранника” для создания его близкого окружения. Это — изнанка того бесконечного и безысходного дорожного полотна, по краям которого изощряется ритуал.

Итак, в то время как миф решительно поворачивается спиной к непрерывности, желая перекроить и нарушить мировой порядок посредством различий, контрастов и оппозиций, ритуал исходит из обратного. Начавшись с дискретных единиц, которые волей-неволей были включены в него в результате предварительного познания действительности, он стремится к непрерывности, пытается слиться с нею, хотя изначальный разрыв, произведенный мифологической мыслью, не дает никакой возможности для того, чтобы эта работа хоть когда-нибудь завершилась. В этом и его сила, и его слабость. Это

объясняет также, почему в ритуале всегда есть какая-то отчаянно высокая струна. Но отсюда же — в отместку — и функция магии, которую можно было бы назвать "сенаторской" (подобием "высшей" палаты по отношению к "низшей" — мифу), — игра, усложненная в своем иррационализме — в противоположность мифологической мысли, но, однако же, необходимая, потому что во всякое дело она вносит элемент замедленности, рефлексии, паузы и промежутки. ⟨...⟩ В противовес отсталому натурализму ритуал не является стихийной реакцией на сущее: наоборот, он — выворотка этого сущего, и состояния тревоги, например, которые его порождают или которые он порождает, не отражают прямого отношения человека к миру. Скорее наоборот: это задняя мысль, рожденная страхом, что человек, начав с концептуального, схематического видения мира как непосредственной данности бессознательного, не сможет нащупать пути к прошедшему жизненному опыту» [78].

Вероятно, кое-что в рассуждениях французского ученого о различиях между мифом и ритуалом может быть дополнено, уточнено и даже видоизменено, но основа противопоставления — дискретное *vice versa* непрерывное — понята и определена, несомненно, правильно, и это дает основание отнести реализуемое мифом и ритуалом противопоставление к более обширному кругу явлений, подтверждающих наличие двух разных взглядов на мир и соответственно двух различных стратегий человека в отношении мира, так или иначе соотносящихся с двумя разными теоретико-информационными структурами: мир, подчиненный действию з а к о н о в («законосообразный» мир), и мир, управляемый с л у ч а й н о с т ь ю («вероятностный» мир) [79]. Наличие обеих этих возможностей характеризует и научное мышление (особенно в XX в.), и мифопоэтическое сознание, что, кажется, подтверждает универсальный характер этих двух подходов. В п е р в о м случае («законосообразный» мир) по мере открытия новых законов дополнительно «организуется» не только сам мир, но и информация о нем; она легче усваивается, запоминается, перерабатывается, трансформируется. Но полное торжество мира, управляемого законами, лишает самое законосообразность ее значения. Законы, охватывающие своим действием всю сферу бытия, законы без изъятия, образующие плотную и непроницаемую структуру, в известном отношении теряют свой смысл, свою объяснительную силу и тем самым изменяют уровень информации. Закономерность вне контекста «случайного» девалоризуется. Но и «случайный», «вероятностный» мир (в т о р о й случай) устроен таким образом, что определенная насыщенность «случайностями», их «плотность», если она тяготеет к максимальным значениям, предполагает уже наличие некоего порядка, своего рода системы наизнанку. Постоянство, «регулярность» случая превращает его в своеобразный анти-закон, т. е., в широком смысле слова, в особый парадоксальный класс законов. «Nothing could be

imagined more "systematic" than a "thoroughly chance-world"» («Ничто не может быть более систематическим, чем всецело вероятностный мир»), — по словам Пирса. Следовательно, при достаточно большом расширении сферы своего применения обе концепции начинают сближаться друг с другом. В условиях, когда все законосообразно или все случайно, выбор для человека оказывается исключенным, что отражается сразу же и на сфере поведения, которое немыслимо без возможностей выбора, без самой свободы выбора (в частности, полная детерминированность и полная случайность в принципе одинаково исключают знаковый, между прочим и символический, аспект поведения, как и его более позднее осмысление в терминах нравственности). Поэтому точнее полагать, что в абсолютно чистом виде эти два подхода ни порознь, ни в сочетании друг с другом практически не встречаются. Целесообразнее говорить о дополнительности этих двух концепций и соответствующих им миров. Каждый подход облюбовал себе свою особую сферу, где он оказывается особенно эффективным. Тем самым достигается разумная экономия усилий, и каждый из подходов в своей сфере выступает как главный и необходимый. Существенно, наконец, что в данном случае перед нами не прóсто два языка описания одного и того же объекта, но две разные ситуации наблюдения.

В мифопоэтической традиции и отдельный человек, и весь коллектив сталкиваются с обеими ситуациями. Если первая из них («законосообразный» мир) предполагает рационализированное и технологизированное освоение и усвоение мира, обеспечиваемое заранее известным набором шаблонов, то вторая ситуация (мир случая), как правило, требует от человека глубоко интуитивного творчества-импровизации, своего рода сотрудничества-игры со сферой случайного, ее имитации, выдвижения ей навстречу некоей предвосхищающей «случай» вероятностной модели поведения, где все ad hoc и многое может оказаться кстати[80]. Этим двум ситуациям отвечают (в основном) два типа текстов, которые могут различаться между собой в зависимости от разных критериев (установка на дискретность или непрерывность, реальность или потенциальность, законченность или незаконченность и т. п.). В принципе каждая архаичная традиция располагает текстами обоих типов. Первый находит предпочтительное отражение в мифе, второй — в ритуале. Но даже если высшие смыслы данной традиции, сам ее тайный нерв ориентированы прежде всего на тексты, соотносимые с концепцией «случайного» мира и на непрерывность ритуала, то хранение и передача информации об этих смыслах, как показывает вся история человеческой культуры, чаще всего оказываются немыслимы или недостаточно эффективны без обращения к сфере дискретного, без воплощения в Слове, моделирующем «случайный» мир языком «законосообразного» мира. В этом смысле можно говорить о

том, что тяготение к выраженности в Слове составляет важнейшую универсалию мифопоэтического сознания.

Связь ритуала со сферой непрерывного, а мифа со сферой дискретного отчасти объясняет и другие противопоставления, описывающие отношение ритуала к мифу: аморфное—оформленное, «случайное»—«законосообразное», эмпирическое—символическое, связанное с чувством, с интуицией — связанное с ratio, с мыслью и т. п.[81] Не приходится сомневаться, что противопоставление прерывного (дискретного) и непрерывного, играющее такую фундаментальную роль во всей человеческой культуре с самого ее начала (ср. противопоставление самой культуры природе по признаку дискретности — непрерывности), должно соотноситься с некоторыми биологическими механизмами человека — с их структурой и функцией. Исследования в области мозга в последние десятилетия богаты идеями, гипотезами и фактами, отсылающими к особой (различной) роли левого и правого полушария головного мозга в связи с противопоставлением дискретного и непрерывного. Несомненно, что в этой области будут сделаны новые открытия. Но уже сейчас ясна фундаментальная роль этой оппозиции и ее биологических механизмов. Включенность ритуала и мифа в эту же систему свидетельствует и о фундаментальном характере этих категорий, и об их (пусть не прямой) связи с природно-биологическим аспектом человека, на основе которого вырастала человеческая культура.

Тема дискретного и непрерывного в мифо-ритуальном ракурсе обнаруживает и некоторые дополнительные свои продолжения и следствия.

Одно из них представляет существеннейший интерес в связи с проблемой генезиса мифа и ритуала и вопросом о приоритете. Оказывается, что ритуал, имеющий дело с непрерывным (с тем, что «не организовано», по-своему хаотично), фактически работает (ср. «делание») с Хаосом, который тоже непрерывен и лишен организации, в то время как миф только «космизует» непрерывное, т. е. организует его и воплощает на языке дискретного. В этом контексте ритуал выступает как более архаичный механизм переживания мира, имеющий дело, так сказать, с «первозданным» миром или даже с тем, что ему предшествовало, — с Хаосом. Не случайно, что и темой основного ритуала, реально представленной во многих архаичных традициях, выступает преобразование Хаоса в Космос, творение, «делание» (ср. ведийское *ṛtá-* как средство преобразования хаотического «обуженного» *aṃhas* в космический мир «широких пространств»).

«Непрерывность» ритуала, следовательно, выступает в соотнесении с непрерывностью Хаоса, и структура орудия-субъекта (ритуала) и «разыгрываемого» им мира-хаоса предполагает единый принцип, лежащий в их основе. Леви-Стросс считает, что ритуал как реакция на то, что сделала с миром ми-

фологическая мысль, начинается с дискретных единиц и «стремится к непрерывности, пытается слиться с нею», хотя и не доводит никогда этой работы до конца. В этой схеме ритуал оказывается вторичным по сравнению с мифом. Несомненно, что подобная схема реализуется во многих конкретных случаях, но дает ли это основание для заключений о вторичности ритуала вообще, в «самом начале»? Можно думать, что «начало» было иным и предполагало иную схему соотношения ритуала и мифа. Стремление ритуала к прерывности, умение слиться с нею, выступающее в стадиально относительно поздних («вторичных») случаях, свидетельствуют скорее о том, что в этой ситуации обнаруживается и актуализируется исходная со-природность ритуала с непрерывным. Он потому и применяется для перехода от дискретного к непрерывному, что еще сохраняет в себе следы исконной непрерывности и навыки (умение) работы с нею, благодаря которым только и может быть достигнута (воспроизведена) вторичная непрерывность. При таком подходе соотношение ритуала и мифа приобретает, естественно, другой вид. И еще одно замечание в этой же связи. Обращает на себя внимание, что, в отличие от мифа, ритуал характеризуется наличием некоторого дополнительного резерва. Подобно правому полушарию, способному в известных случаях и хотя бы отчасти дублировать то, что в принципе характерно для функций левого полушария, ритуал «на выходе» обнаруживает свое прикосновение и к сфере дискретного. Смысл ритуала именно в том, чтобы включить непрерывное, хаотическое в строгие рамки своей структуры и «усвоить» их себе, подвести их вплотную к той черте, с которой начинается дальнейшее «усвоение» переживаемого мира [82] — с помощью языка, в языке, в знаках и символах в их языковом воплощении [83]. Предположение о такой способности «прото-ритуала» объяснило бы и «обратное» умение ритуала, выступающее во «вторичных» ситуациях, преобразовать прерывное в непрерывное, вернуться к нему и раствориться в нем.

В этой перспективе ритуал выступает как более архаичное по своим истокам образование, нежели миф. Его основы теснее связаны с биологическим и синтетическим, тогда как миф в большей степени ориентирован на культуру и аналитические процедуры [84]. Тем не менее и ритуал и миф, будучи во всех известных нам случаях бесспорными факторами культуры, в широком эволюционном контексте отражают важнейший момент перехода от природного и биологического к культурному и социальному. «Делание» и «говорение» («дело» и «слово») — именно те два завоевания, которые связывают «естественного» («природного») человека с человеком «социальным» («общественным», «культурным»). И в этом отношении они могут быть расценены одновременно и как последние шаги биологической эволюции, приведшей к антропогенезу, и как первые шаги человеческой культуры, продол-

жающей «природную» предисторию, преодолевающей ее и обретающей самостоятельный характер и самодовлеющую ценность. Ритуал и миф полнее, чем что-либо другое, отмечают этот рубеж, и уже это обстоятельство предполагает их исходное единство [85], в частности и генетическое.

Примечания

[1] Ср., например, книгу В. Я. Проппа «Исторические корни волшебной сказки» (Л., 1946), ряд статей И. Г. Франк-Каменецкого, О. М. Фрейденберг (ср. прежде всего посмертно изданный сборник ее работ «Миф и литература древности». М., 1978; второе издание, исправленное и дополненное — М., 1998) и некоторых других ученых.

[2] В этой связи нужно с благодарностью отметить усилия Главной редакции восточной литературы издательства «Наука», трудами которой успешно заполняется образовавшийся разрыв во времени и в пространстве, продолжающий играть отрицательную роль в исследованиях мифа и ритуала.

[3] И тем не менее нельзя без удивления и глубокого сожаления не констатировать явную недооценку в двухтомном издании «Мифы народов мира» (М., 1980—1982) проблемы ритуала, как и исключение многих тем, связанных с ритуалами (ср. статью «Обряды и мифы»). Такое положение неправомерно и с теоретической точки зрения (глубинная связь, в частности зависимость, мифа и ритуала друг от друга, не вызывает сомнений), и с сугубо практической (многие мифы предполагают соответствующий ритуал /ср., между прочим, класс мифов о происхождении ритуалов/ или отражают, как и ритуалы, одно и то же событие).

[4] В этих случаях за всей совокупностью разнородных ритуалов необходимо уметь увидеть о д и н ритуал, ритуал вообще и определить трансформационные потенции этого ритуала-типа — все реально засвидетельствованное и в соответствии с идеей ритуала мнимое многообразие его частных отображений в конкретных традициях.

[5] Характерная мотивировка уклонения от исследования религиозных проблем, в частности и относящихся к ритуалу, — ссылки на их сложность, неясность, неопределенность. Но за этими ссылками стоят не только объективные трудности исследования, но и известное непонимание возможных результатов разысканий в этой области. В этом отношении очень характерна позиция Моргана, на которой стояли также многие его современники и не одно поколение его учеников и преемников. Ср.: «Развитие религиозных идей является столь сложным процессом, что может навсегда остаться без вполне удовлетворительного объяснения. Религия в столь широкой мере связана с воображением и эмоциональной природой человека, следовательно, столь неопределенными элементами знания, что все примитивные религии оказываются странными и до известной степени непонятными» (*Морган Л. Г.* Древнее общество. Л., 1934, с. 6).

[6] Об этом «нечувствии» к ритуальному аспекту культуры писал крупнейший современный исследователь ритуала, специалист в области социальной антропологии В. Тэрнер: «Я задержался на этой “религиозной немузыкальности” (если употребить

термин Макса Вебера, столь несправедливо примененный им к самому себе) обществоведов моего поколения в области религиоведения в основном для того, чтобы подчеркнуть неохоту, с какой я поначалу взялся за сбор материалов о ритуале. За первые девять месяцев полевых работ я накопил значительное количество сведений о системе родства, структуре деревни, браке и разводе, семье и индивидуальных накоплениях, племенной и сельской политике, сельскохозяйственном цикле. Я заполнял свои записные книжки генеалогиями; я зарисовывал планы деревенских домов и занимался переписью; я рыскал в поисках редкого и неизвестного термина родства. И все же я постоянно ощущал неловкость из-за того, что всегда смотрю со стороны, даже когда стал свободно владеть языком. Ведь я знал, что поблизости от моего лагеря рокочут ритуальные барабаны и мои знакомые часто будут покидать меня, чтобы провести несколько дней, принимая участие в ритуалах с экзотическими названиями: нкула, вубвангу и вубинда. В конце концов я был вынужден признать, что, если я хочу понять, что на самом деле представляет собой хотя бы частица культуры ндембу, мне придется преодолеть свое предубеждение против ритуала и начать его исследование» (*Тэрнер В.* Ритуальный процесс. Структура и антиструктура. — *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1883, с. 108—109). В высшей степени показательно, что такая степень отчужденности от ритуальной проблематики характеризовала самую передовую традицию в изучении ритуала — английскую («кембриджская» школа, функционалисты и др.).

[7] См. статью автора этих строк: О космологических источниках раннеисторических описаний. — Труды по знаковым системам. Вып. 6. Тарту. 1973, с. 106—150 и др.

[8] Схемы родства, актуальные для любого, даже самого архаического из человеческих коллективов, отражены в предании, в языке, в правилах социального поведения (включая временной и пространственный аспекты его) и т. д. Эти схемы, как и правила брачных отношений, нужно рассматривать как переинтерпретацию в социальных терминах проблемы продолжения коллектива в потомстве и регулирования половых связей. Социальные структуры, возникающие на этой основе, определяют собой широчайший круг фактов, существенно важных для коллектива: организация поселения, состав возрастных групп, праздники, экономические, религиозно-юридические, политические функции, особенности языка и т. п. Эти структуры не только указывают характер генеалогических связей, но и являются шаблоном, образцом, определяющим поведение членов данного коллектива. Связи внутри подобных социальных структур как бы определяют каналы коммуникации в обществе и служат гарантией его стабильности. В этом смысле правила брачных отношений действительно отражают важнейшую часть процесса универсального обмена (échange) культурными ценностями, без которого не может существовать ни один коллектив. В этом контексте не должна вызывать удивления особая отмеченность свадебных ритуалов и их программирующая роль.

[9] См.: *Леви-Строс К.* Структура мифов. — *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 1983, с. 190—191.

[10] Ср.: *Кёйпер Ф. Б. Я.* Космогония и зачатие: к постановке вопроса. — *Кёйпер Ф. Б. Я.* Труды по ведийской мифологии. М., 1986, с. 112—146; *Stricker.* De Geboorte van Horus. Bd. 1—2. Leiden, 1963—1968; ср. также: *Bosch F. D. K.* The Golden Germ. The Hague, 1960, и др. О «космическом эмбриогенезе» в иной перспективе см.: *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. М., 1965, с. 80 и сл.

[11] См.: *Tobing Ph. L.* The Structure of the Toba-Batak Belief in the High God. Amsterdam, 1956; ср.: *Кёйпер Ф. Б. Я.* Труды, с.132—134.

[12] См.: *Eliade M.* Le Mythe de l'Eternel Retour. Archétypes et répétition. P., 1949; *он же.* Structure et fonction du mythe cosmogonique. — Sources orientales. T. I. P., 1959; *он же.* Aspects du mythe. P., 1963; *он же.* Cosmogonic Myth and 'Sacred History'. — Religious Studies. 2. 1967, c. 111—183, и др.

[13] Если проводить аналогии с современными научными идеями, то мифопоэтическое понимание пространства и времени скорее напоминает пространство и время естествоиспытателя. См.: *Вернадский В. И.* Размышления натуралиста. Кн. 1. Пространство и время в неживой и живой природе. М., 1975.

[14] Ср.: «La Terreur de l'histoire», название одной из глав в книге М. Элиаде «Миф вечного возвращения». Это же чувство ужаса переживалось в основном годовом празднике, когда предыдущий цикл (Старый год) заканчивался и не было уверенности в том, что завяжется новый цикл (Новый год).

[15] В целом ряде языков понятие 'хороший' мотивировано как 'сущий'.

[16] Понимание ритуала и вообще деятельности человека как отражения того, что делалось богами, демиургом in illo tempore, отражено в многочисленных высказываниях в разных традициях, в частности в древнеиндийской, где ритуал и ритуализованные формы поведения стали преимущественной сферой категоризации (В. Н. Романов); ср.: «Мы должны делать то, что делали боги в начале» (Шатапатха-брахмана VII.2.1.4); «Так сделали боги, так делают люди» (Тайттирия-брахмана I.5.9.4) и т. п.

[17] Ср. понятную в этой связи и весьма распространенную в древних культурах практику ритуальных и з м е р е н и й и вычислений, которая, с точки зрения современного наблюдателя, полностью оторвана от практических целей.

[18] Из последних работ о празднике см.: *Абрамян Л. А.* Первобытный праздник и мифология. Ер., 1983.

[19] Ср.: *Malinowski B.* Myth in Primitive Psychology. L., 1926; *он же.* A Scientific Theory of Culture and Other Essays. Chapel-Hill, 1944; *он же.* Magic, Science and Religion. N. Y., 1954, и др.

[20] Подчеркнутость в ритуале ценностей знакового характера подтверждается многочисленными свидетельствами, между прочим и языковыми, относящимися, в частности, к обозначению ритуального символа: «Ньякьюса, например, говорят об *ififwani* (сходства); ндембу употребляют *chijikyilu* (отметина, зарубка), производные от *kujikijila* (делать зарубки на пути, оставлять отметины). Первое означает дополнительную ассоциацию, ощущение сходства между знаком и обозначаемым, средством и понятием; второе — способ соединения знакомой территории с незнакомой (ндембу сравнивают ритуальный символ с тропой, которую охотник отмечает зарубками, чтобы найти обратный путь из незнакомого буша в свою деревню). Другие языки обладают сходными терминами. В обществах, не имеющих мифов, значение символа строится по аналогии и ассоциации трех основ — номинальной, субстанциальной и артифактуальной... Номинальная основа — имя символа, элемент акустической системы; субстанциальная основа — чувственно воспринимаемые физические или химические свойства в том виде, как они признаны культурой; артифактуальная основа — это техническое изменение объекта, используемого в ритуале, целенаправленной человеческой деятельностью» (*Тэрнер В.* Символ и ритуал, с. 42—43).

[21] Точнее было бы говорить о ритуале не как об инструменте и средстве выживания, а как о субъекте обновленной жизни, совпадающем с объектом совершаемого им действия, — с самой этой жизнью.

[22] В. Тэрнер в своих исследованиях ндембу обнаружил, что «очень часто решения об исполнении ритуала были связаны с кризисами в социальной жизни деревень» и что «тесная связь между социальным конфликтом и ритуалом для ндембу существует на всех уровнях...» (*Тэрнер В.* Символ и ритуал, с. 112 и др.). Обратной стороной этой связи (и, в частности, устранения конфликта с помощью ритуала) является обретение коллективом (родом, племенем и т. п.) сознания своей целостности и своего единства во время ритуала (праздника). Особенно показательные формы это явление приобретает в условиях далеко зашедшего вырождения старой племенной традиции, когда этот процесс становится необратимым. В этих случаях былое единство (или сознание его) восстанавливается только во время ритуала, тяготеющего к превращению в праздник, когда на короткий срок как бы восстанавливается прежняя жизнь коллектива (нередко с помощью внешних стимуляторов — вино, галлюциногены и т. п.).

[23] Ср.: «Ритуал обнаруживает ценности группы на самом низшем уровне... люди выражают ритуалом то, что более всего трогает их, а так как формы выражения обусловлены и непреложны, то в итоге и обнаруживаются эти ценности. В изучении ритуала я вижу ключ к пониманию главного в строении человеческих обществ» (*Wilson M.* Nyakyusa Ritual and Symbolism. — American Anthropologist. 1954, vol. 56, № 2, с. 241).

[24] Под rites de passage, начиная с ван Геннепа, понимают ритуалы, которые фиксируют любое изменение места, состояния, социальной позиции и возраста. См.: *Gennep A. van.* Les rites de passage. P., 1909.

[25] О понятии лиминальности в связи с социумом (коммунитас) см.: *Тэрнер В.* Символ и ритуал, с. 168—201 и др.

[26] О храмовом действе в этом аспекте и о его теургичности см.: *Флоренский П. А.* Храмовое действо как синтез искусств. — Маковец: Журнал искусств, 1921, № 4.

[27] См.: *Lévi-Strauss C.* La pensée sauvage. P., 1962 и др., а также и более сложные, отчасти софистицированные варианты, как в древней Индии или Китае. Ср.: *Needham J.* Science and Civilization in China. Vol. 1—2. Cambridge, 1954—1956.

[28] О ритуальных истоках поэзии и о поэтических первотекстах как особом виде ритуальных текстов, хранящем еще связь с космологической проблематикой и топикой, писалось не раз (в частности, и автором этой статьи). Ср. опыты реконструкции архаичных поэтических текстов, приуроченных к основному годовому ритуалу и в значительной части сохраняющих словесную часть ритуала («вопросо-ответная» процедура, «нумерологический» принцип построения текста, роль бинарных противопоставлений и т. п.), и специфику мифопоэтических «поэтических» формул, отсылающих к идеям и символике архаичного ритуала. Наконец, можно показать, что истоки так называемой «поэтической» функции (см. Р. О. Якобсон) как одной из общеязыковых функций следует искать в специфике структуры ритуала.

[29] Связь ритуала (и — шире — религии) с этикой и моралью, как и ритуальное происхождение их, несомненна, но нуждается в уточнениях. Основное уточнение состоит в том, что между ритуалом и этикой стоит с а к р а л ь н о с т ь («священное»), которая по происхождению и по своей сути — прежде всего нуминозный опыт пере-

живания «священного», институализирующийся в ритуале, и лишь во вторую очередь, в результате известной трансценденции, моральный императив, этическая конструкция. См.: *Otto R.* Das Heilige. München, 1917. Этот взгляд был усвоен и П. Тиллихом, преемником того варианта феноменологии религии, который был развит Р. Отто (см.: *Сиверцев М. А.* Типология культуры Пауля Тиллиха /в печати/).

[30] См.: *Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н.* Древнеиндийская поэтика и ее индоевропейские истоки. — Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979, с. 41—43; *Toporov V.* Die Ursprünge der indoeuropäischen Poetik. — Poetica. 1981, Bd. 13. H. 3—4, c. 189—251, и др.

[31] Ср.: *Renou L.* Les connexions entre le rituel et la grammaire en Sanskrit. — Journal asiatique. 1941—1942, c. 105 —165; *Топоров В. Н.* Санскрит и его уроки. — Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. М., 1985, с. 5—29; *он же.* Indo-Iranica: к связям грамматического и мифо-ритуального. — Переднеазиатский сборник. IV. М., 1986, с. 114—137.

[32] Ср.: *Schlerath B.* Gedanke, Wort und Werk in Veda und in Avesta. — Antiquitates Indogermanicae. Innsbruck, 1974, c. 220.

[33] В последнее время этот вопрос рассмотрен в значительном по своему содержанию и предлагаемым решениям исследовании, см.: *Романов В. Н.* О типологии первобытной и древней культуры (к постановке вопроса). М., 1984 (дисс.).

[34] Значение «поэтической» этимологии (или, если иметь в виду несколько иной аспект, «онтологической»), постепенно осознаваемое исследователями, все-таки остается недооцененным применительно к религиозно-мифологическим, умозрительно-философским и собственно поэтическим текстам. Веды, Брахманы, Упанишады, Пураны, многие буддийские тексты (и среди них «Дхаммапада» и «Сутта-нипата»), Гесиод и Платон, мистические сочинения разных времен и разных культурных и языковых традиций вплоть до наших дней, весь опыт многих больших поэтов, пророков, провидцев изобилуют примерами этимологии этого типа. Из попыток осмысления этого принципа «открытия» сути вещей см.: *Флоренский П. А.* Свидетели. — Богословские труды. XXII. М., 1981, с. 71—93 и др.; ср. также статью автора: О некоторых теоретических аспектах этимологии. — Этимология 1984. М., 1986, с. 205—210. Исследователи архаичного сознания также стали проявлять интерес к этому способу объяснения мира. Характерны слова Тэрнера о том, что он называет «ложной этимологией», и ее роли у ндембу: «Для людей этимологизирование составляет часть "объяснения" ритуального символа; мы же здесь пытаемся открыть "взгляд ндембу изнутри", понять, как сами ндембу ощущают и осмысливают свой собственный ритуал» (*Тэрнер В.* Символ и ритуал, с. 112).

[35] В этом отношении интерес вызывает греческое слово для ритуала — τελετή, выражающее идею завершения как результата полного кругового движения, оборота (ср. τελέω, τελλω /Пиндар/, к и.-евр. **k^uel-* 'вращаться', 'делать оборот' и т. п., ср. τέλομαι и с другим рефлексом начального согласного — πέλω, -ομαι; от того же корня и и.-евр. обозначение колеса, ср. русск. *коло* и др.). Этот же корень нередко употребляется в словах, обозначающих временнóе целое, год как круг (ср. др.-греч. κύκλος, др.-инд. *cákra-* и т. п.).

[36] Другой вариант идеи творения — установление с в я з и (как между элементами мира, так и между человеком и богами), ср. лат. *religio* : *re-ligo*, *ligo* 'связывать'. Характерно, что помимо других значений ('благочестие', 'благоговение', 'набож-

ность', 'святость' и т. п.) *religio* обозначает и самое религию (ср. *religio id est cultus deorum* — Цицерон), и ритуал, богослужение (ср. *religiones publicae* и т. п.), и его атрибуты — ритуальные, культовые, священные предметы.

[37] Можно напомнить, что русск. *делать* восходит к и.-евр. **dhē-* 'устанавливать', 'полагать', глаголу, который исключительно или преимущественно выступает в разных версиях мифа о творении («установление» как вызывание к космологическому бытию основных элементов мира). В этом контексте русск. *дело*, *деяние* (в частности, и 'подвиг') связывает творческий акт (**dhē-*), имевший место «в начале» (ср. фаустовское *Im Anfang war die Tat*), *с* любым конкретным действием, понимаемым как дальнейшее оплотнение и «снижение» исконного сакрального Дела вплоть до профанического уровня.

[38] Сюда же относятся и другие отражения мотива «чуда», также восходящие к и.-евр. **k^{u}er-*: др.-греч. πέλωρ 'чудовище', τέλωρ (λ — результат диссимиляции), ср. πελώριος (Hesych.).

[39] Ср. *ratum habere, ducere, facere* как технические выражения из юридической сферы — об утверждении, одобрении, ратификации некоего установления (показательна связь *ratum* с глаголом *facere*, см. выше).

[40] Не случайно, что в ведийских текстах (прежде всего в Брахманах) нередко повторяется клише «Поистине человек — это жертвоприношение».

[41] В этой связи характерно вед. *ṛtú-* (: *ṛtá*, *ṛtí-*), весьма точно совпадающее с лат. *rītu-*. Это ведийское слово, относящееся к сфере сакральной лексики, характеризуется идеей временнóй меры — 'время' (Саяна глоссирует *ṛtú-* как *kāla-* 'время'), 'определенное, фиксированное (установленное, назначенное) время', 'подходящее время', 'время, предназначенное для ритуала, жертвоприношения (см.: *Renou L.* Vedique *ṛtú-*. — Archiv Orientální. 1950, vol. XVIII) . Ср. авест. *ratu-* 'период' и т. п. (может относиться к обозначению дней, месяцев, времен года, годов, см. Yasna 1, 17), др.-греч. ἁμαρτῇ (*ὅμ-αρτος 'одновременный'), лат. *articulus* 'момент', 'промежуток времени' (*in ipso articulo /temporis/* 'в самый критический момент' у Теренция, Цицерона и др.) и т. п. Следовательно, и лат. *rītus* 'ритуал' при одном из возможных толкований означает время, назначенное для ритуала и так или иначе соотносимое с временем творения, с действием *ṛtá-*, мирового закона.

[42] См. подробнее автора: Ведийское *ṛtá-*: к соотношению смысловой структуры и этимологии. — Этимология 1979. М., 1931, с. 139—156.

[43] См.: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* О языке древнего славянского права (к анализу нескольких ключевых терминов). — Славянское языкознание. VIII Международный съезд славистов. Загреб — Любляна, сентябрь 1978. Доклады. М., 1978, с. 232.

[44] Есть основание полагать, что *ряд* и *рядить* (**rędъ*, **ręditi* : **sǫdъ, *sǫditi*) были основными техническими терминами для обозначения ритуала и основного ритуального действия в славянской традиции (ср. *ряды рядить* < **rędy* & **ręditi-*). Слова этого корня составляют видный пласт славянской ритуальной терминологии (интересны также примеры иной огласовки этого корня в связи с инструментальным аспектом ритуала — *орудие* < **o-rǫd-ьje*).

[45] О мифе как «the spoken correlative of the acted rite, the thing done» см.: *Harrison J. E.* Themis. Cambridge, 1912, c. 328.

[46] Ср. к кодированию сферы «дела» и сферы «слова» общим языковым элементом использование и.-евр. *k^uer-; наряду с приведенными выше примерами типа др.-инд. *kriyā* 'ритуал' (: *kar-/kṛ-* 'делать') и т. п. известны и случаи, когда этот же корень кодирует понятия из сферы «слова» (ср. ср.-ирл. *creth* /< *k^uṛto-/ 'поэзия', кимр. *prydydd* 'поэт', *prydu* 'сочинять' и др.); естественно, что это же явление известно и в связи с другими языковыми элементами (ср. слав. **dělo* 'дело', но **děti* 'говорить', пережиток которого видят в частице *де* 'говорят', 'мол': *Он де Богу не молился...* Пушкин); от корня **ar-/*ṛ-* образуются не только лат. *rītus*, вед. *ṛtá-* (сфера «дела»), но и с расширением *-dh-*: нем. *reden* 'говорить' (сфера «слова»); впрочем, воплощенность *ṛtá-* в слове объясняет как употребление *ṛtá-* при глаголах речи (ср. *ṛtam* & *vad-* 'говорить'), так и значение культовой сакральной песни, приписываемое слову *ṛtá-* Людерсом; см.: *Lüders H.* Varuṇa. I (Varuṇa und das Ṛta-). Göttingen, 1951, с. 421—439, 442—446. Единая форма языкового кодирования сферы «слова» и сферы «мысли» не менее редкое явление. Можно ограничиться лишь приведением пары генетически связанных слов, восходящих к и.-евр. **mūdh-*: др.-греч. μῦθος 'слово', 'миф', но слав. **myslь* 'мысль' (правда, славянское слово может, видимо, объясняться и иначе).

[47] Сказанное здесь не должно расцениваться как решение вопроса о том, что первично — ритуал или миф, — но оно, видимо, бросает свет на такую ситуацию (по меньшей мере на возможность ее), когда именно ритуал воспринимается архаичным сознанием (в частности, и языковым) как исходная категория, а миф — как производная и зависимая от нее. Несколько подробнее см. об этом ниже.

[48] Очень существенно, что язык и миф стали объектом научного изучения в пределах гуманитарного исторического цикла прежде всего благодаря выработке некоего формального аппарата их описания, сложившегося в пределах сравнительно-исторического метода. Не говоря о самом языке, миф исчерпывался языком и был мыслим лишь в пределах языка, чего никак нельзя сказать о ритуале. В известной степени этим объясняется то, что параллельно сравнительной мифологии, сложившейся в середине XIX в. и достигшей сразу же довольно значительных результатов, не возникла аналогичная наука о ритуале.

[49] См.: *Harrison J. E.* The Influence of Darwinism in the Study of Religions. — Darwin and Modern Science. Ed. A. C. Seward. Cambridge, 1909; *Frauer J. G.* Some Primitive Theories of the Origin of Man. — Там же; *Hyman S. E.* The Ritual View of Myth and the Mythic. — Journal of American Folklore. 1955, vol. 68, № 270, с. 462—472, и др.

[50] См.: *Frazer J. G.* The Golden Bough. Vol. 1—2. L., 1890 (1-е издание; ср. также 3-е издание — vol. I—XII. L., 1907—1915); *Lang A.* Myth, Ritual and Religion. Vol. 1—2. L., 1887, а также труды У. Робертсона Смита и некоторых других исследователей.

[51] Ср.: *Harrison J. E.* Prolegomena to Study of Greek Religion. Cambridge, 1903; *она же.* Themis. Cambridge, 1912; *она же.* Ancient Art and Ritual. Cambridge, 1913; *Cook A. B.* Zeus. Cambridge, 1914—1940 (первый подступ к теме относится к самому началу века: *он же.* Zeus, Jupiter, and the Oak. — Classical Revue. 1903); *Cornford F. M.* From Religion to Philosophy. L., 1913; *он же.* The Origin of Attic Comedy. L., 1914 (ср. написанную им позже, в 1941 г., и изданную посмертно статью: A Ritual Basis for Hesiod's Theogony. — The Unwritten Philosophy. L., 1950); *Murray G.* The Rise of the Greek Epic. Oxf., 1907; *он же.* Euripides and His Age. Oxf., 1913; *он же.* The Classical Tradition in Poetry. Cambridge, Mass., 1927 (ср. особенно главу «Hamlet and

Orestes», представляющую собой переработку «Шекспировской лекции» 1914 г.); Anthropology and the Classics. Ed. by R. M. Marett. Oxf., 1907; ср.: *Thompson J. A. K.* Studies in the Odyssey. Oxf., 1914, и другие исследования, которым уделялось значительное внимание в ряде работ; см.: *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. М., 1976, с. 33 и сл.; *Hyman S. E.* The Ritual View, с. 463 и сл.

[52] См.:. *Gennep A. van.* Les rites de passage и др.

[53] См.: *Hook S. H.* Myth and Ritual. Oxf., 1933; The Labyrinth. Ed. by S. H. Hook. L., 1935; *Raglan F. R. S.* The Hero. A Study in Tradition, Myth and Drama. L., 1936; *он же.* The Origins of Religion. L., 1949; *он же.* Myth and Ritual. — Journal of American Folklore. 1955, vol. 68, № 270, с. 454—461; *Welford E.* The Fool. L., 1935; *Rose E. O.* Primitive Culture in Italy. L., 1926; *он же.* A Handbook of Greek Mythology. L., 1933; *James E. O.* Christian Myth and Ritual. L., 1933; *он же.* Myth and Ritual in the Ancient Near East. An Archaeological and Documentary Study. L., 1958; *Gaster T. H.* Thespis. Ritual Myth and Drama in the Ancient Near East. N. Y., 1950; *Watte A. W.* Myth and Ritual in Christianity. L., 1953; *Hyman S. E.* The Ritual View, и др.

Самостоятельная позиция М. Элиаде в отношении ритуала в принципе совпадает с результатами исследований ритуалистов, хотя отличается от них некоторыми деталями. Впрочем, ведущая роль ритуала подчеркивается и теми учеными, которые не относятся к числу ритуалистов. В этом отношении характерна позиция Хокарта, ср.: «If we turn to the living myth, that is the myth that is believed in, we find that it has no existence apart from the ritual... Knowledge of the myth is essential to the ritual because it has to be recited in ritual» («Если мы обратимся к живому мифу, т. е. к мифу, в который верят, мы обнаружим, что он не существует отдельно от ритуала... знание мифа существенно для ритуала, потому что он должен произноситься в самом ритуале») (*Hocart A. M.* The Progress of Man. L., 1933, с. 223; ср.: *он же.* Kingship. Oxf., 1927; *он же.* The Life-giving Myth. L., 1952, и др.).

[54] К вопросу о критике отдельных крайностей ритуализма ср.: *Bascom W.* The Myth-Ritual Theory. — Journal of American Folklore. 1957, vol. 70, с. 103—114; *Kluckhohn C.* Myth and Ritual: a General Theory. — Myth and Literature. Lincoln, 1966, с. 3—44; *Fontenrose J.* The Ritual Theory of Myth. Berkeley — Los Angeles, 1966 (Folklore Studies, 18); *Kirk G. S.* Myth, Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures. Berkeley — Los Angeles, 1970, и др.

[55] Ср., с одной стороны: *Malinowski B.* Myth in Primitive Psychology. L., 1926, и более поздние фундаментальные его исследования и, с другой: *Cassirer E.* Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. B., 1925; *он же.* Essay on Man. New Haven, 1944, и др.; *Longer S. K.* Philosophy in a New Key. Cambridge, Mass., 1951, психоаналитически-«символические» опыты З. Фрейда, К. Г. Юнга, К. Кереньи, А. Адлера, Г. Рохайма и др.

[56] Для «функционалистов» таким расширением является установление всей сферы способов и форм системы безопасности коллектива, гарантий его сохранности; для «символистов» расширение обеспечивается обращением к более разветвленной системе символических форм поведения, которые не могут быть сведены исключительно к мифу и ритуалу.

[57] Впрочем, символические формы поведения реализуют себя и в о б р а з а х ритуала, включаемых как своего рода «цитаты» в неритуальную среду. Эти «образы»

могут претендовать на прямую связь с содержанием ритуала, на передачу высших и сокровеннейших его смыслов, но они не могут утрачивать эту способность, содержательно порывать с ритуалом, превращаясь в деритуализованную форму, открытую влияниям других смыслоопределяющих систем. Поэтому «образы» ритуала, отражающиеся в имитациях типа ритуализованного (не ритуального!) поведения или даже в разрозненных «цитатных» пережитках, составляют существенный резерв при изучении и самого ритуала. Более того, нетрудно выделить такой аспект проблемы, при котором нет необходимости в специальном разграничении ритуальных и ритуализованных форм поведения. Тем не менее в целом ряде случаев учет различий между ними, безусловно, необходим. В данной связи достаточно ограничиться указанием на разное отношение этих двух форм поведения к сфере профанического (а следовательно, и сакрального, о чем см. несколько далее).

Ритуал и соответственно ритуальное поведение «ритуальны» универсально, без изъятия; они образуют мир в себе, который не только наглухо отделен от профанического, но и выступает как результат полного преодоления его. Ритуал апеллирует не к внеположенному миру, к жизни, а к тому теургическому целому, которое совпадает с образом мира и жизни, формирующимся мифопоэтическим сознанием, мыслью (ср. идеи К. Леви-Стросса о соотношении ритуала и мифа и о ритуале как попытке путем «континуализации» преодолеть тот разрыв, который обязан своим происхождением «дискретизирующей» мифопоэтической мысли; см.: *Lévi-Strauss C.* Mythologiques. IV. L'Homme nu. P., 1971, с. 603). В этом (и только в этом) смысле ритуал и ритуальное поведение не предполагают сферы профанического и, следовательно, не контролируются ею. Ритуализированное поведение, напротив, балансирует на грани с профаническим, хотя бы косвенно и негативно обозначает эту грань, а в некоторых ключевых точках непосредственно реализует свою противопоставленность сфере профанического. Ритуализованное поведение, если угодно, гибридно, и эта гибридность яснее всего осознается в двоякой его обращенности — как к ритуалу, частным (иногда и окказиональным) образом которого является ритуализованное поведение, так и к несимволическим формам поведения и стоящим за ними жизненным обстоятельствам (от биологических до социальных), к «потребностям» (needs). Из этого основного различия между ритуальным и ритуализованным поведением вытекают и остальные, в частности связанные с количественным аспектом (мера ритуализуемого, степень интенсивности и т. п.). В конечном счете с ним связано и отношение этих двух типов символического к допустимости и возможности импровизации внутри их.

[58] Ср. на эту тему статью автора: Символические формы поведения и проблема сохранения традиции во времени (в печати).

[59] Здесь уместна аналогия с разными вариантами известной парадоксальной мифопоэтической конструкции «быть самим собой и вместе с тем чем-то иным» или — в рамках идеи эволюции — со схемой, в которой наиболее продвинутый член эволюционного ряда, принадлежа одной совокупности, все время отчуждает себя от нее.

[60] В данном случае удобнее говорить о мифе, хотя здесь за ним, безусловно, стоит ритуал; в других случаях этой связи может и не быть.

[61] Ср.: «Первая трещина в феургии — это рождение мифа. Поясним поэтому это событие. Отношение мифа к святыне мне представляется таким образом: как цепкий плющ вьется около дерева, так обвивает святыню миф. И как плющ, завивши своими

гибкими плетями весь ствол, затем иссушает и душит его, сам занимая его место, так и миф, опутав собою святыню, скрывает и уничтожает ее. Миф делает восприятие святыни опосредованным. И она от этого теряет собственную жизнь, теряет смысл сама по себе, выделив свой смысл, объективировав его в мифе. Святыня истлевает под придушившим ее, заласкавшим ее мифом, все разрастающимся, и гибнет, губя с собою и миф, отныне лишенный соков жизни. Но как в лесу на прахе дерев растут плющи и на прахе упавших, без поддержки дерев, плющей — дерева, так и в религии: мифы, лишенные опоры, сами падают, истлевают, обращаются в почву новых святынь. На прахе святынь — мифы, на прахе мифов — святыни» (*Флоренский П. А.* Культ, религия и культура. — Богословские труды. XVII. М., 1976, с. 118).

[62] Вместе с тем символические формы поведения как особенность, свойственная исключительно человеку (или — в крайнем случае — прежде всего ему), должны быть определенным образом соотнесены с особенностями ментально-психической структуры человека. Существенно, что только для человека символические формы поведения могут приобретать более высокий статус, чем естественные («натуральные») формы поведения. Лишь на человеческом уровне знак важнее и насущнее, т. е. «реальнее», того, что он обозначает. Создание таких знаков и целых их систем, как и формирование соответствующих текстов, может толковаться как преодоление в человеке биологического, вещественно-материального, эгоистически-выгодного и важнейший шаг в сложении ноосферы. «Злоба дня» уступает место более высоким заданиям или, говоря иначе, эти последние становятся «злобой дня», и уже не «низкое», но эта «просветленная» сфера становится предметом забот о гарантиях достойного человеческого существования.

[63] Ср. характеристику этого теургического целого: «Феургия — как средоточная задача человеческой жизни, как задача полного претворения действительности смыслом и полной реализации в действительности смысла — была во времена древнейшие точкою опоры всех деятельностей жизни; она была материнским лоном всех наук и всех искусств. Она была реальным условием развития самосознания, родником жизни, всею деятельностью человека. Все деятельности находили в ней свое единство и вне ее рассматривались как существующие легкомысленно, поверхностно, блудно, так сказать, и, следовательно, незаконно и болезненно. Точнее сказать, автономное существование вне-феургических деятельностей было кощунственным преступлением и рассматривалось именно так. А во времена еще более давние самая мысль о возможности самостоятельности их не возникала и не могла возникнуть: в крепком и здоровом сознании исключается и проблеск безумия. Но когда единство человеческой деятельности стало распадаться, когда феургия сузилась только до обрядовых действ, до культа в позднейшем смысле слова, то деятельности жизни, выделившись из нее и, так сказать, узаконив свое блудное существование, свою преступную самостоятельность, свою внебожественную самодовлеемость, стали плоски, поверхностны, без внутренне-ценного содержания. Они тогда лишились истинной точки своего приложения, а потому — и прочной уверенности в безусловной нужности своей. Содержание их перестало существовать как безусловно ценное и непреложно реальное. Форма и содержание разделились и стали соприкасаться случайно и произвольно. Деятельности перестали быть сами собою разумеющимися в уставе жизни и стали капризом, прихотью, роскошью, выдумкою — не "в самом

деле", а "нарочно". И тогда деятельности обратились от Реальности и Смысла — к реальностям и смыслам, то есть в своей раздельности от Первых, стали реальностями пустыми и смыслами ложными. Вещи стали только утилитарными (полезными), понятия — только убедительными. Но утилитарность уже не была знамением реальности, а убедительность — истинности. Все стало подобным Истине, перестав быть причастным Истине, перестав быть Истиною и во Истине. Короче — все стало светским... Так распалась и разложилась на специальности, подробности и частности, из которых ни одна не необходима и все случайны и условны, человеческая личность, утерявшая безусловное условие своего единства, а с ним — и ноуменальную крепость самосознания...» (*Флоренский П. А.* Культ, с. 105—106).

[64] Эта универсальная идея некоего идеального «прасостояния» (золотого века) и отпадения от него человека вызвала предположение о том, что началу творения предшествовала какая-то метаматериальная и метафизическая катастрофа, остатком которой был подлежащий упорядочению первозданный Хаос (в этом смысле всякая демиургическая деятельность выступает, говоря словами Проппа, всего лишь как «ликвидация недостачи», причем недостача неисконна, вторична). Учитывая приводившиеся ранее данные о космогоническо-эмбриогонических параллелях и общем для этих двух сфер едином исходном комплексе, уместно напомнить об идеальном «прасостоянии» (абсолютном «уюте» и защищенности) плода в материнском лоне, которое — после рождения — сменяется чреватым опасностями и недостачами состоянием, когда основная задача поддержания только что возникшей жизни как раз и состоит в восполнении недостачи.

[65] См.: *Benveniste E.* Indo-European Language and Society. L., 1973, c. 445—469 (английский перевод французского издания: Vocabulaires des institutions indoeuropéennes. T. 1—2. P., 1969).

[66] Можно напомнить, что *род*, *нарóд* — слова того же корня, что и *растú*, *ростú* (: *воз-растáть*). Идея рода-народа как результата возрастания (ср. образ «родовых» ритуальных столбов, к которым обращаются с призывами к возрастанию: «расти выше, толстое дерево рода» и т. п.) и ритуала как обряда, благодаря которому это возрастание происходит, особенно отчетливо выражена в ряде американских традиций, прежде всего в соответствующих ритуалах.

[67] См. статью автора: Об одном архаичном индоевропейском элементе в древнерусской духовной культуре — **svęt-*. — Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987.

[68] Показательно, что нижний полюс значений λ связан с фиолетовым цветом (460 нанномикрон /нм/; ср. демонические «фиолетовые миры» в поэзии Блока); верхний полюс значений λ связан с пурпурным цветом (700 нм), универсальной формой проявления святого, божественного, абсолютно положительного, запредельного. Пурпурный цвет, как и предшествующие ему цвета «верхней» половины значений λ, т. е. красный (640 нм), оранжевый (600 нм), желтый (580 нм), как раз и являются в большинстве культурно-религиозных традиций цветами святости (ср. их использование в иконописи, в расцветке самого святилища и культовых предметов — одежды, утвари и т. п.). В контексте цветов спектра показательно место зеленого цвета (λ — 520 нм) — непосредственно перед цветами, передающими идею святости («предсвятость» как потенция роста, молодости, жизненной силы).

[69] См.: *Hubert H., Mauss M.* Essai sur la nature et la function du sacrifice. — L'Année sociologique. 1899, № 2. Ср.: также: *James E. O.* The Origins of Sacrifice. L., 1933.

[70] См.: *Girard R.* La. violence et le sacré. P., 1972, с. 9.

[71] См.: *Storr A.* Human Agression. N. Y., 1968; *Lorenz K.* Agression. P., 1968; *Girard R.* La violence et le sacré; *он же.* Le bouc émissaire. P., 1982, и др.

[72] *Girard R.* La violence et le sacré, с. 51.

[73] См.: *Maîstre J. de.* Eclaircissement sur les sacrifices. — Soirées de Saint-Petersbourg. II. Lyon, 1890.

[74] Указанная парадоксальная схема очень точно воспроизводится в случае Бориса и Глеба, убитых их братом Святополком и первыми признанных русской церковью святыми. Новый тип святости в данном случае развертывается в цепи сделанных выборов, каждый из которых может казаться парадоксальным, противоречащим здравому смыслу. Прежде всего Борис выбрал смерть, и этот выбор был вольным. Смерть была принята им не как абсолютное зло, а как жертва («*Вьмѣниша мя, яко овьна на сънѣдь*», — говорит Борис; сходное в связи с убийством Глеба говорит и автор «Сказания»: «*Поварь же глѣбовъ... изьмъ ножь и имъ блаженааго и закла и яко агня непорочьно и безлобиво... И принесеся жьртва чиста господеви...*), т. е. такая смерть, которая несет в себе залог воздаяния. Наконец, жертва была избрана не вовне (как это принято), не среди других, а слита с собою (жертва как самопожертвование). Духовный устроитель жертвоприношения, его конструктор и, следовательно, жрец совместил себя с жертвой в одно нераздельное целое. И это тоже было сделано по своей воле. Последовательность этих выборов отражает этапы противления злу в духе, урок насилию и неволе, выход из рабства необходимости и принуждения в божественную свободу, которая неотделима от святости.

[75] Ср., например, самые различные типы соотношения ритуала и мифа у австралийских туземцев. См.: *Stanner W. E. H.* On Aboriginal Religion. Sydney, 1966 (Oceania Monographs, II), и др.

[76] Сугубо условно, скорее именно в плане «логических» возможностей и исходя из отражения в семантических мотивировках обозначения ритуала и мифа оппозиции «дело»—«слово», можно обозначить крайние ситуации. До появления языка (Слова) как ставшей самостоятельной системы знаков принципиально нового типа о мифе, в отличие от «безъязыкового» ритуала, по сути дела, говорить нельзя (мифа как такового не было, если только не считать, что мифологические смыслы могли передаваться по образцу известного из свифтовского «Гулливера» «языка вещей»). В это время («правремя») целесообразно говорить только о ритуале, который вне какой-либо конкуренции с языковой (на естественном языке) формой выражения нес информацию о самом себе. Появление Слова существенно изменило ситуацию, приведя к перераспределению функций и способов информации. Появление возможности языковой трансляции ритуала (языкового «перевода» его), его описания и, следовательно, его воспроизведения («повторения»), адекватной передачи его смыслов и с известного рубежа независимого их развития (с углублением семантики) делает «доязыковые» формы существования ритуала в некоторой степени нереальными, как бы фиктивными, во всяком случае дефектными, и вынуждает признать полноценное рождение ритуала с появлением Слова о нем. Мир как результат «дела» вербализуется настолько полнее, глубже, «адекватнее» и более расчлененно, что ритуал в этой

области теряет способность полноценно конкурировать с вербальной формой передачи смыслов — с мифом. Как результат — «ритуализация» ритуала и укореняющегося в нем ритуального Слова, с одной стороны, и завоевание мифом приоритета в «захвате» мира, как он «картируется» самим языком, с другой стороны. Естественно, что внутри ритуала и внутри мифа начинают формироваться «свои» предпочтительные сферы переживания мира (см. об этом далее).

[77] Ср. мысли Л. С. Выготского о различении этих двух типов деятельности.

[78] См.: *Levi-Strauss C.* Mythologiques. IV. L'Homme nu. P., 1977, c. 605. Ср. здесь же в связи с мотивом тревоги как частого спутника ритуала (цитируется в переводе С. С. Неретиной): «Тревога эта держится на страхе, что "выдирки", которые производит из реального бытия дискретная мысль — ради того, чтобы создать концепцию бытия, — не позволят более воссоздать, как то было показано выше, непрерывность жизни. ...Ритуал не есть реакция на жизнь. Он есть реакция на то, что из жизни сделала мысль. Он не соответствует непосредственно ни миру, ни опыту мира; он соответствует лишь тому образу, в котором человек мыслит мир. То, что ритуал в конце концов пытается превозмочь, не есть сопротивление, которое оказывает человеку мир, но есть сопротивление, которое оказывает человеку его собственная мысль...»

[79] См.: *Pierce Ch. S.* The Order of Nature; *он же.* The Doctrine of Chances; *он же.* The Doctrine of Necessity. — *Pierce Ch. S.* Essays in the Philosophy of Science. Ed. by Vincent Thomas. N. Y., 1957; ср. статью автора: The World Governed by the Laws *versus* the Chance-World and the Problem of Paradoxical States. — Papers of the International Pierce Congress. Lubbock, Texas, 1976.

[80] Особый случай — «анти-поведение», как оно строится, например, во время праздника, когда снимаются «законосообразные» правила (норма) поведения. Отказ от них как руководства для поведения, преодоление их во имя разрыва с рабством объективации и обретения состояния высшей полноты, реализации своей судьбы имеет место при выходе человека в сферу свободы (в частности, это и происходит во время ритуала), которой он может ответить только своей открытостью, т. е. ее, свободы, приятием. На этом пути человек выходит за пределы любого «законосообразного» эмпирического опыта (и знания), сознательно или бессознательно избирает неопределенность, полагаясь не на «законы» жизни, а на высший смысл мира и на свою соприродность ему, в конечном смысле — на свою способность внимать этому смыслу и в зависимости от него строить свое поведение, которое в этом случае невыводимо из нужд и императивов «низкой» жизни.

Разумеется, такой выход за пределы «законосообразного» связан с большим риском и оправдан лишь в случае, когда ценой является достижение некоей «сверхцели». Последняя определяется как таковая именно потому, что она стоит за пределами (выше их) тех целей, для решения которых коллектив выработал вполне определенные типовые (стандартные) схемы. Достижение сверхцели всегда подразумевает новое, неожиданное, нестандартное решение, причем непременно на путях, противоположных известным схемам (а не на пути «усовершенствования» схемы, ее дальнейшего развития). Сверхцель требует для своего решения не коллектива, который в силу своей социальной стабильности и соответствующей установки не может не ориентироваться на общее, закономерное (по меньшей мере имеющее прецедент), институализированно-типическое, но особого, отличающегося от дру-

гих и от всего коллектива в целом персонажа («героя»), стоящего, как правило, вне общества (или хотя бы в некоторой изоляции от него) и обладающего особым типом поведения и особой психической структурой. При этом существенно, что выделенность такого персонажа осознается и в рамках действительной жизненной ситуации (например, в ритуале), и в рамках мифопоэтического текста, описывающего эту ситуацию. Действительно, если обратиться к фольклорно-мифологическому образу трикстера, за которым стоит некая специфическая психосоциальная реальность («психический» тип), родственная тем лиминальным личностям, о роли которых в ритуале говорилось выше, то суть поведения трикстера (во всяком случае, в «сильных», т. е. диагностически ключевых и наиболее богатых возможностями, ситуациях) в том, что оно всегда иное по сравнению с поведением других людей (или персонажей), определяемым матрицей поведения коллектива или отдельных его членов, исповедующих логику здравого смысла.

Эта инакость поведения воспринимается как нарушение нормы, чаще всего ничем не оправданное с точки зрения именно здравого смысла. Человек трикстерной природы (например, динамически ориентированный фаталист) и трикстер — персонаж мифологической сказки всегда ищут в хаосе возможностей свой единственный шанс на необщих путях, а ими оказываются обычно такие пути, которые расцениваются коллективным сознанием (во всяком случае, при первом взгляде) как неправильные, неэффективные, ошибочные, заведомо плохие. Собственно говоря, так оно и есть, особенно если учесть, что главная цель коллектива — установка не на максимум, а на гарантию сохранности, часто предполагающей именно стабильность, неизменность, верность апробированным образцам, и прежде всего прецеденту, рассматриваемому как основание, своего рода raison d'être данной традиции. В формуле «пан или пропал» для коллектива самое важное не пропáсть. Но существует класс экстремальных ситуаций, когда единственный шанс спасения — в отдаче себя выбору между «пан» или «пропал», полным успехом или тотальным поражением (гибелью), во вступлении на путь риска, где неудача окончательна, необратима и навсегда закрывает ситуацию. Трикстер (и подобные ему персонажи) как раз и выступает основным героем этой ситуации, откуда и объясняется еще один парадокс — то поразительное сочетание неожиданных удач и случайных, никак не трагических, но как бы обидных неудач и поражений (вплоть до смерти), которое решительно нарушает «сказочную» логику и из всех персонажей свойственно только трикстеру.

Отдача себя этой рискованной ситуации выбора есть не что иное, как поиск некоего скрытого резерва, но не за счет стандартных или построенных по их образцу решений или даже магии чуда (хотя их элементы иногда и выступают, правда как второстепенные, в связи с трикстером), а за счет соответствующего критической ситуации парадоксального изменения поведенческой реакции на внешний стимул. Готовность и умение усвоить себе особый тип поведения с особой логикой (точнее, анти-логикой) определяет активный полюс деятельности трикстера; отдача же себя ситуации рокового выбора, напротив, отсылает к пассивному полюсу, где сам трикстер оказывается игрушкой в руках Судьбы, если только на следующем этапе он не переигрывает ее за счет особой, даже Судьбе неизвестной стратегии поведения.

Эта «иная» (не как у всех) стратегия поведения предполагает не только особого носителя ее (психосоциальный тип жреца-жертвы, шамана, юродивого, дервиша, лю-

бого рыцаря удачи, действующего в одиночку, не уклоняющегося от риска и, более того, ищущего спасения только в ситуации, связанной с риском, в самоотречении), но и особое представление о «причинно-следственной» структуре мира, о его геометрии с точки зрения выбора между удачей и неудачей. «Трикстерное» (если говорить о сказке) или — сугубо условно — «шаманское» (если говорить о реальности, лежащей за фольклорным текстом) понимание мира обнаруживает поразительные схождения с той глубинной установкой, которая лежит в основе ритуала, противоположна доминирующей направленности мифа, и соотносится Леви-Стросом со сферой н е п р е р ы в н о г о и соответствующей стратегией.

[81] Разумеется, эти противопоставления являются некоторой идеализацией и «максимизацией» реально обнаруживаемых возможностей и предрасположенностей. Практическое сотрудничество двух противоположных направлений постоянно приводит к гибридным образованиям на разных уровнях. «Иначе говоря, чувственная деятельность тоже имеет интеллектуальный аспект, и внешние данные... интуитивно никогда не замыкаются на самих себе, но оформляются в виде *текста*, выработанного совместным действием органов чувств и рассудка. Эта выработка производится одновременно в двух различных направлениях: в направлении последовательного членения синтагмы (основной мысли) и в направлении возрастающего обобщения парадигмы. Первое из них можно было бы назвать м е т о н и м и ч е с к и м. В нем каждая относительная целостность делится на части, на которые можно разбить это целое. ...Таким образом, любая пара первоначальной оппозиции рождает вторичные пары, затем третичные и т. д. до тех пор, пока анализ не наткнется на бесконечно малые оппозиции, которых так много в р и т у а л ь н ы х речах. Другая линия, которая является собственно линией м и ф а, подчеркивает именно м е т а ф о р и ч е с к и й жанр; она сводит индивидуальное в парадигму и одновременно расширяет и сужает конкретные данные, заставляя их один за другим преодолевать прерывистые пороги, отделяющие эмпирический ряд от символического, затем от мнимого и, наконец, от схематизма» (*Lévi-Strauss C.* Mythologiques. IV, с. 604).

[82] Понимание архаичным сознанием переживаемого мира как Т ы отсылает к диалогической ситуации, которая, видимо, была исходной и для становления языка, Слова.

[83] Если допустима связь др.-греч. μῦθος 'слово' ('миф', и.-евр. **mū-dh-*) и родственных ему лексем, обозначающих словесную и даже мыслительную деятельность и их результаты в других индоевропейских языках, со словами, восходящими к и.-евр. **mū-*, обозначающему неясную, неартикулированную, неполную речь, «квази-речь», «квази-слово» (ср. лат. *muttiō* 'бормотать', 'пытаться разговаривать', *mūtus* 'немой', 'безгласный', 'молчаливый'; др.-в.-нем. *mutilōn*, ср.-н.-нем. *mummelen*, англ. *mumble*, др.-инд. *mūka-* 'немой', 'безмолвный' /видимо, исходно — 'плохо, кое-как говорящий', 'мычащий' и т. п./, арм. *munǰ*, др.-греч. μῦχός, μυττός и т. п.; ср. др.-греч. μῦῶ /сюда же и *μῦστος, μύστης, о посвященном в мистерию/, лтш. *maût*, др.-инд. *muñj-* и т. п., см.: *Pokorny J.* Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch. Bern, 1959, Bd. I, 751—752), то окажется, что др.-греч. μῦθος 'слово' (→ миф) мотивируется понятием некоей «д о-речи», ее природного субстрата, хаотизированного звукоиспускания. В этом случае μῦθος — по происхождению скорее потенция, предрасположенность к речи, неясное стремление к воплощению, находящееся в соответствии с аналогичной

«запутанностью» ритуала. Отсылающему к своим «до-культурным», биологическим корням μῦθος'у в этом отношении противопоставлено другое обозначение слова, слова-мысли, слова-идеи— λόγος. Понимаемый таким образом, миф-μῦθος отсылает к предшествующей эпохе («до- и пред-словной»), к тому состоянию души, которое стучится в мир слова, требуя в нем своего воплощения, и уже не довольствуется теми возможностями, которые открывает перед ним ритуал. Возможно, что это «состояние души» и образует материю «прото-мифа», которая еще малоотличима от материи ритуала. Расхождение, приведшее к противопоставлению мифа и ритуала, сформировалось позже, и в этом случае ритуал уравновешивается, дополняется не мифом («прото-мифом»), а его поздней пересказанной, логизированной и дискретной формой. Допущение этого промежуточного состояния, может быть, объяснит предполагаемое здесь отсутствие мифа как жанра народной словесности. Есть мифологическая сказка, мифологический эпос, мифологические гимны и т. д.; всем им миф поставляет материал, но сам институализируется не в рамках системы жанров, а в соотнесении с ритуалом как своей идеальной основой. Ср. одно из определений мифа как «формы действия, ритуального поведения, которая не находит своего завершения в действии, но должна провозгласить и выработать поэтическую форму истины» (*Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж. Якобсен Т.* В преддверии философии. М., 1984, с. 28—29).

[84] Так, ритуал всегда апеллирует скорее к общему, нерасчлененно-глобальному, к достижению идеального, целостного. Миф же более озабочен частными смыслами, он более вовлечен в заботы по предотвращению «нарушений», формулировке запретов и т. п. Зато эти частные смыслы формулируются с необыкновенной расчлененностью, остротой, напряженностью.

[85] К единству ритуала и мифа ср.: *Preuss K. Th.* Das religiöse Gehalt der Mythen. Tübingen, 1933; *Gusdorf A.* Mythe et métaphysique. Strassburg, 1950; *Jensen A. E.* Mythos und Kult bei Naturvölker. Wiesbaden, 1951; многие работы М. Элиаде и целого ряда других специалистов.

КОННЫЕ СОСТЯЗАНИЯ НА ПОХОРОНАХ

1. О тризне у древних пруссов (сообщение Вульфстана)
2. Погребение Патрокла («Илиада», 23-я песнь)
3. Др.-инд. *śāntikarman* и и.-евр. формула **k'em- & *ek^{u}-*

Эта статья представляет собой продолжение «Заметок по погребальной обрядности», напечатанных в ежегоднике «Балто-славянские исследования 1985» (М., 1987, 10—52), и предполагает учет как соответствующей «похоронной» топики, так и некоторых общих идей, ее организующих. При возможности этот цикл исследований будет продолжен.

Предлагается анализ двух текстов, очень различных по жанру и весьма сильно разъединенных во времени и в пространстве, а также ряда языковых элементов (отдельных слов и формул), претендующих на принадлежность к специфической похоронной терминологии, которая обнаруживает глубокие индоевропейские корни. Поэтому проблема реконструкции и ритуала и языковой формы некоторых его узловых точек всегда присутствует, хотя в данном случае обычно сами результаты реконструкции не эксплицируются (кроме одного случая). О них будет сказано в другом месте. Нужно заметить, что для автора существовала и еще одна задача, результаты которой эксплицированы лишь частично, — исследование выделения из общей мифо-ритуальной сферы того, что можно было бы назвать «пред-спортом», и основных вех на пути его становления. Древний «спортсмен» («пред-спортсмен»), как и поэт или жрец, были братьями по ритуалу, в частности по похоронному ритуалу. Высказанные в статье соображения и сделанные фактические наблюдения легко могли бы быть умножены, нередко даже на материале сильно продвинутых традиций, вплоть до современных или таких, которые совмещают в себе архаичность и вырожденность (ср. детские игры в покойника с

завершающей «состязательной» частью: скачки на конях — мнимых и только мысленных или изображаемых детьми же).

* * *

Нет необходимости говорить о значении текста о плавании в Балтийском море, составленного Вульфстаном и включенного королем Альфредом в англосаксонский перевод «Истории против язычников» Орозия, для истории древних пруссов. Практически это первое достаточно конкретное свидетельство о пруссах (перевод был сделан в 890—893 гг.), принадлежащее к тому же очевидцу, показания которого восполняют лакуну в хорографическом описании известного Орозию тогдашнего мира. При том что остается не до конца ясным, кем был Вульфстан по национальности (норманн-датчанин или англосакс) и каково было его социальное положение (пожалуй, чаще всего в нем видят купца)[1], существует достаточно правдоподобное предположение, что он был послан королем Альфредом в Хедеби и потом в Трусо с тем, чтобы описать южное побережье Балтийского моря[2] (само путешествие обычно относят к периоду между 870 и 890 гг.[3]).

Рассказ Вульфстана членится на две части. П е р в а я — своего рода вступление, в котором кратко описывается морской путь в *Eastland*, землю «эстов», тацитовских «gentes Aestiorum»[4]. Указывается пункт отбытия — *Haeðum*, т. е. Хедеби (близ Шлезвига), и пункт прибытия — *Truso*, известный торговый центр Трусо, находившийся в Восточной Пруссии[5]. Также сообщается длительность этого перехода — семь дней и ночей под парусами (*on syfan dagum nihtum... under segle*). Аккуратно сообщается, что́ находилось слева по курсу движения и что́ справа. Последнее в связи с темой «эстов» особенно важно. Во всяком случае Вульфстан отмечает сначала Веонодланд (*Weonodland him wæs on steorbord*) — на всем пути до устья Вислы (*oð Wislemuðan*), а после нее Витланд, который принадлежит эстам (*þæt Witland belimpeð to Estum*). Затем следуют краткие географические сведения, относящиеся к этому ареалу: Висла, вытекающая из Веонодланда, впадает в Эстмере (*lið in Estmere*), ширина которого не менее 15 миль, восточнее в Эстмере впадает Илфинг из озера, на берегу которого расположен уже упоминавшийся Трусо[6]. Илфинг с востока и Висла с юга впадают в Эстмере. «И далее Висла дает Илфингу свое название и вытекает из этого озера с запада на север в море; и поэтому называется это [место] устьем Вислы» (*Wislemuða*).

В т о р а я часть посвящена собственно Эстланду, точнее — похоронному обряду, распространенному у населения этой страны. Правда, первые несколько фраз могут быть поняты иначе, но более углубленный взгляд откроет, что и этот относительно самостоятельный фрагмент (в нем говорится о

том, что король и самые богатые люди /*se cyning þa ricostan men*/ пьют кобылье молоко, а бедные и рабы /*þa unspedigan and þa peôwan*/ — мед, и что эсты совсем не варят пива, но у них достаточно меда, ср. соответственно — *myran meolc*, *medo*, *ealo*), по сути дела, относятся к похоронной топике, поскольку эти напитки действительно использовались во время обряда похорон у пруссов и, видимо, у вульфстановых «эстов» (ср. далее — «они должны пить… имущество, которое осталось после возлияний», в контексте церемоний, связанных с похоронами)[7].

Эта вторая часть сообщения Вульфстана выглядит следующим образом:

Þæt Eastland is swyðe mycel, and þær bið swyðe manig burh, and on ælcere byrig bið cyninc; and þaer bið swyðe mycel hunig, and fiscað; and se cyning and þa ricostan men drincað myran meolc, and þa unspedigan and þa peôwan drincað medo.

Эстланд очень велик, и там очень много городов, и в каждом городе есть король. И там очень много меда и мест для рыбной ловли. И король и самые богатые люди пьют кобылье молоко, а бедные и рабы пьют мед.

Þær bið swyðe mycel gewinn betweonan him; and ne bið ðær nænig ealo gebrowen mid Êstum, ac þær bið mêdo genôh.

И между ними [царит] большая вражда. И эсты совсем не варят пива, но [у них] достаточно меда.

And þær is mid Êstum ðeaw, þonne þær bið man dead, þæt he lið inne unforbærned mid his magun and freondum monað, — gehwilum twegen; and þa [cyningas] and þa oðre heahðungene men, swa micle lencg swa hî maran speda habbað, hwilum healfgêar, þæt hi beoð unforbærned; and licgað bufan eorðan on hyra husum: and ealle þa hwîle, þe þæt lic bið inne, þær sceal beon gedrync, and plega, oð ðone dæg, þe hî hine forbærnað.

И есть у эстов обычай, что, когда человек умирает, он лежит в [своем] доме, несожженный, со своими родственниками и друзьями, месяц, а иногда и два. А король и другие люди высшего сословия — еще дольше, в зависимости от того, насколько они богаты; иногда они остаются несожженными в течение полугода. И они лежат на земле в своих домах. И все то время, пока тело находится в доме, они должны пить и участвовать в состязаниях, до того дня, когда его сожгут.

Þonne, þy ylcan dæge, hî hine to þæm âde beran wyllað, þonne todælað hî his feoh, þæt þær to lafe bið æfter þæm gedrynce, and þæm plegan, on fif oððe syx, hwylum on ma, swa þæs feos ândefn bið.

Затем в тот день, когда они понесут его на костер, они делят его имущество, которое осталось после возлияний и состязаний, на пять или шесть, а иногда и больше [частей], в зависимости от количества его имущества.

Alecgað hit ðonne forwaga on anre mile þone mæstan dǽl fram þæm tune, þonne oðerne, ðonne þæne þriddan, oþþe hyt eale aled bið on þære anre mile; and sceall beon se læsta dæl nyhst þæm tune, ðe se deada man on lið.

Затем они кладут самую большую часть его на расстоянии одной мили от города, затем другую, затем третью, пока оно все не будет разложено в пределах одной мили; а последняя часть должна лежать ближе всего к городу, где находится покойник.

ðonne sceolon beon gesamnode ealle ðâ menn, ðe swyftoste hors habbað on þæm lande, forhwæga on fif milum, oððe on syx mylum, fram þæm feo.

Затем на расстоянии примерно пяти или шести миль от имущества должны быть собраны все люди, которым принадлежат самые быстрые кони в этой земле.

Þonne ærnað hŷ ealle toweard þæm feo: ðonne cymeð se man, se þæt swifte hors hafað, to þæm ærestan dæle, and to þæm mæstan, and swa ælc æfter oðrum, oþ hit bið eall genumen; and se nimð þone læstan dæl, se nyhst þæm tune, þæt feoh geǽrneð: and þonne rideð ælc hys weges mid ðan feo, and hyt motan habban eall; and fordŷ þær beoð þa swiftan hors ungefôge dyre.

Затем все они устремляются к имуществу; тогда человеку, владеющему самым быстрым конем, достается самая первая и самая большая часть; и так одному за другим, пока не возьмут это всё; и меньшую часть берет тот, кому достается имущество, [лежащее] ближе всего к городу [к дому. — *В. Т.*]. И тогда каждый едет своей дорогой с имуществом и может всем им владеть; и поэтому самые быстрые кони там невероятно дороги.

And þonne hys gestreon beoð þus eall aspended, þonne byrð man hine ût, and forbærneð mid his wæpnum and hrægle: and swiðost ealle hys speda hŷ forspendað, mid þan langan legere þæs deadan mannes inne, and þæs þe hŷ be þæm wegum alecgað, þe ða fremdan to ærnað, and nimað.

И когда его имущество таким образом разделено, его выносят и сжигают с его оружием и одеждой. И чаще всего его состояние они растрачивают за то долгое время, пока покойник лежит в доме, и тем [через то, вследствие того. — *В. Т.*], что они кладут на дороге, за чем устремляются чужаки и забирают.

And þæt is mid Êstum þeaw, þæt sceal ælces geðeodes man forbærned; and, gyf þar man ân ban findeð unforbærned, hi hit sceolan miclum gebetan.

И у эстов в обычае, чтобы люди каждого племени сжигались; и если кто-то найдет одну несожженную кость, они должны совершить большое приношение.

— And þær is mid Êastum ân mægð, þæt hi magon cyle gewyrcan; and þy þær licgað þa deadan men swa lange, and ne fuhað, þæt hy wyrcað þone cyle hine on: and, þeah man asette twegen fætels full ealað, oððe wæteres, hy gedoð þæt oþer bið oferfroren, sam hit sy sumor, sam winter.

И есть среди эстов племя, которое может создавать холод; и поэтому покойник лежит так долго и не разлагается, ибо они навлекают на него холод. И если поставить две бочки, полные пива или воды, они делают так, что и то и другое замерзает, будь то летом или зимой.

* * *

Ценность сообщения Вульфстана как исторического источника помимо его содержания определяется достаточно строгой пространственно-временно́й приуроченностью того, что описывается, — конец IX в., Витланд[8], и возможностью в принципе соотнести эти письменные показания с данными

археологических раскопок на прусских землях. Прежде всего, конечно, важно соотнесение показаний Вульфстана с современными ему (в широком смысле слова) похоронными обрядами IX — конца X в. (или даже начала XII в.). В самом деле, этот период составляет определенное единство с точки зрения похоронного ритуала, и он отличается как от предыдущего (VI—VIII вв.), так и тем более от последующего (начало XII — начало XIII в.) с его «биритуальностью» — сосуществование трупосожжения и трупоположения в грунтовых ямах с северной ориентацией — и резким сокращением числа конских погребений (с начала XIII в. — повсеместное господство ингумации и западная ориентация покойников)[9]. Период же, начавшийся с IX в., характеризуется весьма значительным увеличением количества погребений по сравнению с предшествующим периодом, частым расположением погребений над более ранними, заметным возрастанием погребений с конем (в некоторых могильниках соотношение приближается к 1 : 1; обычно в нижней части несожженный конь, в верхней — остатки кремации человека) и «конских» предметов (стремена, удила, шпоры, оголовья, украшения). В той или иной степени археологические данные дополняются материалами, относящимися к пережиткам похоронного обряда у пруссов и — шире — у балтов[10], причем полезными нередко оказываются и весьма поздние свидетельства — как те, которые описывают детали похоронного обряда пруссов, уже не предполагающего трупосожжения (ср. «De Sacrificiis et Idolatria Veterum Borussorum...» или «Der vnglaubigen Sudauen ihrer bockheiligung...» [«Von den todten»], см. LPG, 257—258, 297—298; ср. «Deliciae Prussicae oder Preussische Schaubühne» М. Преториуса [Von den Ceremonien bei den jetzigen Begräbnissen der Preussen...»], см. LPG, 601— 604)[11], так и те, которые упоминают об обряде трупосожжения[12], в реликтовых формах удержавшемся, как это ни удивительно, до второй половины XVIII в. В этом отношении особенно интересно свидетельство современника: «Die art des begräbnisses und die kosten bey demselben waren ohne zweifel nach dem stande ihrer männer oder väter eingerichtet. Die körper der geringen leute verscharrte man in einer grube, oder man verbrannte sie auch bisweilen. Die adlichen kamen gleichfalls in die erde, aufs beste angekleidet, wobei man ihren weiblichen schmuck beylegte. Die vom grossen adel und fürstlichem geschlechte mussten jederzeit verbrannt werden, und wurde zugleich ein spinnrocken mit flachs, und was man ihr sonst gönnte, ins feuer geworfen»[13]. Описываемый в этих словах обычай представляет собой редкий и вырожденный пример, который, по-видимому, из числа тех, что закрывают длительную традицию трупосожжения в Пруссии, у коренного ее населения, начало которой письменно засвидетельствовано еще Вульфстаном, а практически существовало и раньше, о чем говорят археологические данные[14].

* * *

При относительной подробности описания похоронного обряда у Вульфстана и при соблюдении в принципе временнóй последовательности в изложении все-таки остаются некоторые неясности. Одна из них состоит в неопределенности, существующей между постоянными состязаниями, в которых участвуют пруссы в тот длительный период времени, пока покойный находится дома (ср.: *and e a l l e þa h w î l e, þe þæt lic bið inne, þær sceal beon gedrync, and p l e g a, oð ðone dæg, þe hî hine forbærnað* и несколько далее ...*æfter þæm gedrynce, and þæm p l e g a n*), и тем одним и, видимо, главным состязанием, конкретно (в отличие от «постоянных») описываемым позже. Другая неясность — неупоминание пиршества (возлияний), которое претендовало бы на роль главного, параллельного главному состязанию и вместе с тем так же соотносилось бы с «постоянными» возлияниями, как главное состязание с «постоянными» состязаниями. Это неупоминание в принципе может означать и то, что такого «главного» пиршества не было, и то, что оно было, но не упомянуто в силу очевидности его связи с таким же «главным» состязанием. Как бы то ни было, нет оснований сомневаться, что с тех пор, как человек умер, и до того момента, как его тело будет предано сожжению, два главных и вполне конкретных занятия живых людей, принимающих участие в сложном и длительном (до полугода) похоронном ритуале, это — п и р ш е с т в а (возлияния) и с о с т я з а н и я [15], по-видимому, связанные друг с другом и на более глубоком уровне, чем соприсутствие и/или чередование их в одном времени или общая «поверхностная» семантика («развлекательность», «удовольствие» и т. п.).

Связь пиршества и состязания и их внутреннее единство подтверждается тем, что именно эти два действия (наряду с жертвоприношением) образуют ядро более частного обряда, называемого т р и з н о й, и что каждое из этих действий и порознь может называться словом, кодирующим тризну. Такова, по сути дела, ситуация в славянской традиции (**trizna*). Ср., с о д н о й стороны, русск. *тризна* как общее литературного происхождения обозначение пиршества при похоронах и как более конкретное обозначение соответствующего напитка (диал. *тризна* 'выпиваемое во время поминального угощения вино или смесь из пива, меду, браги' [ср. *пивомедие*] [16] — в свете летописного свидетельства: *да поплачюсѧ надъ гробомъ его, и створю т р ы з н у мужю своему*. Лавр, летоп., 945 г., при том что в непосредственно предшествующем фрагменте сказано: *и посла къ Деревлѧномъ рькущи сице, се оуже иду къ вамъ, да пристроите м е д ы м н о г и* [17] *въ градѣ идеже оубисте мужа моего*). Разумеется, в данном случае не является существенным то обстоятельство, что тризна как обозначение ритуального напитка могло возникнуть относительно поздно и по метонимическому принципу. С д р у г о й

стороны, внимание должно быть привлечено к тем случаям, в которых значение слав. **trizna* бесспорно и подтверждается надежными соответствиями. Речь идет о тех случаях, когда славянское слово выступает в качестве перевода греческих лексем. Ср. ст.-слав. *тризна* ἔπαθλον (Супр.), ц.-слав., др.-русск. *тризна, тризнь* στάδιον, παλαίστρα[18], ἆθλον и многочисленные производные (*Тризньникъ часто исходя на тризну*. Златостр. XII в. при греч. ὁ ἀθλητὴς εἰς παλαίστραν βαδίζων, или *тризнодавьцъ* — ἀγωνοθέτης, устроитель состязаний, распределитель наград и т. п.). Пара *тризна* — ἆθλον (: ἆθλος), собственно, и является, если не единственным, то самым надежным аргументом в пользу таких значений, приписываемых слову *тризна*, как 'борьба' (ср. др.-русск. *трызнь*. Панд. Антиоха, с этим же значением), 'состязание', 'подвиг', даже 'награда' (ср.: *Трызнѫ обрѣтъ. Григ. Наз.* XI в., 86 — ἆθλον εὑράμενος), и таких значений у слов с корнем **tryz-*, как 'мучение', 'пытка' и т. п. (ср. ἆθλον 'мучение', 'мука', 'страдание', 'тяжелое испытание', ἄθλιος 'бедственный', 'несчастный', 'жалкий', 'мучительный', но и 'предназначенный к состязаниям').

Понятно, что далеко не в каждом языке похоронное пиршество и состязание обозначаются словом одного корня, но в каждой традиции, где в обряд похорон входят пиршество и состязания, они образуют некий реальный комплекс, и, более того, можно предполагать, что оба эти элемента отражают какой-то общий смысл, стоящий за ними. Возможно, сообщение Вульфстана помогает приблизиться к этому смыслу. Сама же эта возможность открывается благодаря точности описания, объясняемой исключительным вниманием путешественника к социально-экономической сфере, к составу элементов ее образующих и к их «ценностному» статусу, который объясняется имущественной дифференциацией. В самом деле, Вульфстан не просто заметил, что у эстов есть король (и даже многие короли, ср. «… там очень много городов, и в каждом городе есть король»), богатые люди (даже «самые богатые»)[19], бедные, рабы, но и аргументировал эту дифференциацию на бытовом уровне, за которым узревается имущественное различие: одни пьют кобылье молоко, другие мед[20]; чем богаче человек, тем дольше он лежит дома несожженным и, следовательно, тем длительнее похоронные обряды (ср.: *swa micle lencg swa hî maran speda habbað…*) и т. п. Но чем далее идет описание похоронного ритуала, тем большую роль начинает играть и м у щ е с т в е н н ы й фактор: он становится определяющим, более того, главным, по сути дела, и это обнаруживается в связи именно с с о с т я з а н и я м и. Структура их отражает некую идеальную схему имущественной дифференциации общества, а призы, которые достаются победителям состязания, — иерархию имущественных престижей, шкалу соответствующих ценностей.

Пять фрагментов текста Вульфстана (перед концовкой), начинающиеся со служебных слов, организующих структуру этой части рассказа (*Þonne…*

ðonne... ðonne... Þonne... And þonne...), т. е. о с н о в н а я часть сообщения, по сути дела, посвящены теме и м у щ е с т в а: 1) «...когда они понесут его на костер, они делят его имущество [...] на пять или шесть, а иногда и больше [частей], в зависимости от количества его имущества» & 2) «...они кладут самую большую часть его... затем другую, затем третью...» & 3) «...на расстоянии примерно пяти или шести миль от имущества должны быть собраны все люди...»[21] & 4) «...все они устремляются к имуществу, тогда человеку [...] достается самая первая и самая большая часть; и так одному за другим, пока не возьмут это всё; и меньшую часть берет тот, кому достается имущество, [лежащее] ближе всего к городу. И тогда каждый едет своей дорогой с имуществом и может всем им владеть» & 5) «И когда его имущество таким образом разделено, его выносят и сжигают [...]. И чаще всего его состояние они растрачивают за то долгое время, пока...». Итак, имущество делят на определенное число частей в зависимости от его количества; его раскладывают на определенном пространстве в убывающей (количественно) прогрессии; характер «расклада» имущества определяет пространственное положение людей, на него претендующих; люди устремляются к имуществу и в зависимости от своих возможностей берут ту или иную часть его; каждый едет теперь со своей долей имущества как его владелец; состояние покойного чаще всего растрачивается до этого, пока тело лежит еще в доме.

В этой перспективе с о с т я з а н и я как составная часть похоронной церемонии и, очевидно, одна из важнейших частей, поскольку только после разделения имущества и вступления во владение им новыми «обладателями» покойный подвергается кремации, выступают как механизм или способ распределения имущества покойного. Эта зависимость момента трупосожжения от судьбы имущества сжигаемого очень показательна. Она объясняет без того не вполне понятную фразу, следующую после сообщения о сожжении покойного: «И чаще всего его с о с т о я н и е они растрачивают за то долгое время, пока покойник лежит в доме, и тем [через то], что они кладут на дороге, за чем устремляются чужаки и забирают». Прежде всего нужно подчеркнуть, что «имущество» не то, что «состояние», и обозначаются они по-разному: п е р в о е — *feoh*, обозначающее скот, особенно овец (ср. *gæta fjär, ganganda fē* и т. п.), и собственность, имущество, деньги (ср. *hvārt sem fē þat er land eðr annat fē*; *fyrirgøra fē ok fjörvi; fē er fjörvi firr* и т. п.), подобно соотношению лат. *pecus* 'скот' (особенно овцы) при *pecūnia* 'имущество', 'состояние', 'деньги', и восходящее к и.-евр. **pek'u-*[22] (нужно отметить и еще одно обозначение имущества — *And þonne hys g e s t r e o n beoð þus eall aspended...*; где *ge-streon* имеет в виду то же, что ранее обозначалось как *feoh*); в т о р о е же — *speda*, ср. *spēd* 'участь', 'успех', 'достижение', 'процветание' и т. п. (ср. герм. **spōði*, из и.-евр. **sphē-* 'удаваться', 'растягиваться' и т. п., см. Pok., 1, 983).

Контекст, в котором появляется у Вульфстана *speda*, очень показателен: речь идет о том, что растрачивается за то время, пока умерший находится в доме, т. е. до того состязания, когда имущество покойного делится на части. Следовательно, это состояние тратилось-распределялось как-то иначе, не разом, а постепенно, возможно, во время пиршеств, которые могли продолжаться до полугода, или параллельных им «не-главных» состязаний; другой способ «траты» указан в тексте — выкладывание состояния на дороге с тем, чтобы чужие люди разобрали его (*...þe ða fremdan to ærnað, and nimað*); очевидно, что это выкладывание добра на дорогу — сознательный акт реализации состояния покойника[23]. Таким образом, оказывается, что все имущество покойника «растрачивается» трояко: одна часть, представляющая собой личные вещи покойника (оружие и одежда, рассматриваемые как его личные, как бы от него неотделимые атрибуты), сжигается вместе с самим умершим (общая судьба); другая часть «тратится» постепенно: она, похоже, потребляется в виде еды и напитков и/или уходит на оплату пиршеств, подготовку похорон, раздачу «чужим»; третья часть распределяется-«тратится» указанным выше образом во время главного заключительного состязания: она обладает особенно высоким престижем, и в ее распределении участвует небольшое количество самых богатых людей, обладающих быстрейшими конями (эта часть состояния скорее всего движимая собственность, то, что можно вынести и разложить на дистанции конного состязания; ср. также выше об этимологии др.-англ. *feoh*).

Общим во всех этих случаях является акт траты «имущества», его истощения, изживания как парадоксальный вариант распределения в виде «опустошения» недавнего владельца этого имущества. Это «опустошение» происходит на пиршествах (отчуждение еды и питья, материи и источника жизни), на состязаниях (движимое имущество), при кремации (одежда и оружие), вероятно, при совершении акта вступления в наследство (недвижимая собственность), и все это компенсируется «опустошаемому» имущественно покойному иными благами — *той* жизни, за гробом. Нужно обратить внимание на то, что сам этот мотив «опустошения» приурочен к пороговой ситуации — человек умер, но он еще здесь, лежит в своем доме, где собрались его родственники и друзья; ему еще только предстоит быть сожженным с тем, чтобы перейти в иной мир, царство мертвых. Время между смертью и сожжением — переходный этап, когда в зависимости от ритуально «правильного» или «неправильного» поведения близких может определиться судьба покойного в загробном мире. Именно поэтому близкие и стремятся «правильно» выполнить все предписания традиционного похоронного обряда (само понятие «правильности» является не внешним, над обрядом находящимся и его контролирующим критерием, но внутренней мерой: «правильность» сама как бы следует из ритуала, его самотождественности, определяемой его причастностью прецеденту, «перворитуалу»).

Нетрудно заметить, что приурочение мотива «опустошения» к пороговой ситуации для человека, который должен перейти из *этого* мира в *тот*, в новую жизнь, по сути дела, повторяет то, что характеризует и макрокосмический план: «опустошение» состава вселенной на стыке Старого и Нового года, связь с «первособытием», актом творения, чрезвычайно ответственное, «правильное» совершение ритуала с тем, чтобы достичь Нового года, нового счастья, новой жизни, но не в микрокосмическом плане, имеющем в виду прежде всего человека, а в более общем, всей вселенной касающемся макрокосмическом плане. Если это так, то естественно предположить, что с о с т я з а н и е перед сожжением покойника как институализированный вариант более общей идеи спора, поединка, борьбы не что иное, как «микрокосмическое» соответствие того «макрокосмического» поединка, который приурочивается к стыку Старого и Нового года в главном годовом празднике, где демиург борется со своим противником, носителем хаоса и смерти, и побеждает его, восстанавливая тем самым новую космическую организацию. Существенно, что в этом поединке (например, Индры с Вритрой и под.), как и в войнах ариев с дасью, рассматривавшихся ариями как воспроизведение этого мифологического прецедента, имевшего место в «первые времена», мотив «опустошения» и его компенсации один из главных (что опять-таки сближает «космический» спор-состязание с состязанием как частью похоронного обряда)[24].

* * *

Идея «опустошения»-истощения, раскрывающаяся как глубинный смысл описываемых ситуаций, присутствует и в самих языковых элементах, описывающих эти ситуации. В связи с др.-англ. *plega*, *plegan*, употребляемыми Вульфстаном в связи с топикой состязаний, уже указывалось на подобие между др.-исл. *plaga* и *plāga*, относящимися соответственно к упражнению (→ состязанию) и мучению, терзанию, а также на слав. **tryz-enь* : **trizna*, также реализующими эти значения. Но, может быть, еще показательнее в этом отношении др.-греч. ᾶθλον (ἄεθλον), ᾶθλος, обозначающие не только состязание (ср. ἄεθλ' ἀγώνον), награду за победу в состязании, но и труд, напряжение, муку (ср. переносно ᾶθλον πόνων 'награда за труды', поэтич. 'гнет труда'), о чем свидетельствуют такие примеры, как ...ὅ οἵ μάλα πολλάκις υἱὸν | τ ε ι ρ ό μ ε ν ο ν σώεσχον ὑπ' Εὐρυσθῆος ἀ έ θ λ ω ν. | ἤτοι ὁ μὲν κλαίεσκε πρὸς οὐρανόν... Il. VIII, 362—364 (*...что несколько раз я спасала* | *Сына его, Эврисфеем томимого в подвигах т я ж к и х.* | *Там он вопил к небесам...*)[25], ср. также Od. XI, 662; XIX, 84 и др.; характерны под этим же углом зрения и такие контексты, как ἐμόγησεν ἀέθλους. Od. IV, 170 (μογέω 'трудиться', 'мучиться', 'уставать', 'истощаться', 'терпеть' и т. п., μόγος 'труд', 'усилие'; 'страдание', 'беда', 'горе' и т. д.). Но

та же идея труда-истощения, исчерпания сил обнаруживается и на этимологическом уровне др.-греч. ἆθλον, ἆθλος, хотя обычно считается, что «этимология не установлена» (*Chantraine* I, 21). Эта идея возникает при известном предположении, согласно которому ἆθλος, ἀέθλος, ἄϝεθλος, возводимое, видимо, к *(*a*)*ve-dhlo-*, связано с др.-инд. *vā-* : *vāyati* (*-te*) 'уставать', 'истощаться', 'изнемогать', 'исчерпываться'; 'прекращать сопротивление', 'быть побежденным' и т. п.[26], с предлогами — 'угасать', 'исчезать', 'усыхать' и т. п., наконец, 'умирать' (ср. *ud-vā-*). Поскольку же др.-инд. *vā-* : *vāyati* в указанных значениях неотделимо от *vā-* : *vāyati* 'веять', 'издавать запах', 'распространяться', 'выдыхаться' и т. п. (собственно говоря, значение 'выдыхаться', так сказать, 'выветриваться', описывает оба эти глагола «истощения» — 'истощаться-издыхать' и 'истощаться-издавать запах вплоть до его прекращения'), то при всех конкретных различиях следует признать связанными на достаточной глубине источник др.-греч. ἄεθλος, -ον (**/a/-ve-dhlo-*) и источник славянских и балтийских обозначений ветра, бури — **vē-ter-/-tr-* (ст.-слав. *вѣтръ*, русск. *ветер* и т. п., лит. *vĕtra* и др.). Как персонифицированная ипостась (например, в заговорах) *Ветер* или заместитель Громовержца в славянской традиции, реализующий одну из его функций — веять ветрами, образно говоря, опустошать колчан от ветров-стрел, или, напротив, противник его, отрицательный персонаж с функцией разрушения-опустошения, инструмент (ср. *-*t/e/r-* : *-*tl-* и *-*dhr-* : **dhl-* как параллельные орудийные суффиксы) этого действия.

Нет сомнений, что эти состязания (в частности, и при обряде похорон) прежде всего именно ритуал, а не развлечение или спортивное упражнение, каковыми они стали в их вырожденной, деритуализованной и десакрализованной форме[27]. И участник ритуала не просто спортсмен, но своего рода исполнитель ритуала, т. е. жрец. Как и жрец, чтобы достигнуть конечной цели, он должен потрудиться, приложить силы, отдать их полностью, иными словами, истощиться, исчерпать свои возможности, и только в этом случае боги распределят среди людей богатства, коров, коней, мужское потомство, долгую жизнь, славу и т. п. Так и трудятся (*śam-*) ведийские жрецы, совершают свое жертвенное дело (*śamī*) до полного исчерпания сил. Поэтому и называются они *śamitar* — по глаголу «истощения» *śam-*. Но так же трудится и Индра — как демиург, победивший дракона и воссоздавший космическую организацию, как первожрец, совершающий ритуал творения, и, если угодно, как «состязатель-спортсмен» на конной колеснице (*rathastha-* 'стоящий на колеснице' — его эпитет). Чтобы удачно выполнить все эти функции, Индра должен возбудить в себе свои силы, предельно активизировать их, взбодриться, возвеселиться. Эти свои подвиги Индра осуществляет в состоянии опьянения (*sómasya máde*, как часто говорится о нем), т. е. вкусив хмельной напиток (*mada-*, от глагола *mad-* 'возвеселиться', 'возрадо-

ваться', 'вдохновиться', 'прийти в состояние опьянения' и т. п.). Сочетание в связи с Индрой мотивов конской колесницы, состязания, опьянения (не говоря уж об общей рамке «переходного» ритуала, «rite de passage»), конечно, не случайно повторяется в таком же сочетании этих мотивов в описании состязания на похоронах, сделанном Вульфстаном [28], и эта типологическая параллель снова отсылает к единой общей протоситуации, бросающей свет на разные ее воплощения, т. е. к сознательному перераспределению благ в «пороговой» ситуации независимо от того, относится ли она к вселенной или к человеку. Эта идея, составляющая глубинную мотивировку действий, совершаемых в ходе похоронного ритуала, как он описывается Вульфстаном, подтверждается и языковыми свидетельствами, из которых здесь достаточно привести лишь два, относящихся к ведийской традиции. Среди терминов, которые используются в «Ригведе» для обозначения состязаний-споров [29], в этой связи особенно важно слово *vidátha-*, обозначающее раз-дачу, распределение благ (из *ví-dā-* 'раз-давать') как результат некоего состязания. Слово обозначает не только распределение вообще, как таковое и не только соответствующий обряд распределения, но и распределение наград после конских состязаний, распределение еды и питья во время ритуальной церемонии, организованное распределение-регулирование и т. д., т. е. практически все составные элементы комплекса [30]. Другой пример не менее интересен в том смысле, что этимологически он отсылает (в отличие от первого примера) не к идее раздачи, распределения, кодируемой вед. *ví-dā-* : *vi-dátha*, но к идее с к о р о с т и как одного из воплощений жизненной силы. Ср. *vā́ja-*, обозначающее как состязание, спор, поединок, схватку, так и награду, приз, в частности за победу в конском состязании, в битве; еду (в том числе и сакрализованную); скорость, силу, энергию (часто в применении к коню); быстрого коня, нередко используемого в военных схватках или в состязаниях [31].

Описание распределения имущества во время конского ристания, приуроченного к самому ответственному моменту похоронного ритуала, непосредственно перед сжиганием покойного, имеет, конечно, не только ведийские соответствия, но и многочисленные параллели в широком круге индоевропейских и не-индоевропейских традиций. Приводить их здесь нет необходимости, кроме, пожалуй, возможной параллели, связанной с довольно характерным способом конкретного распределения имущества во время конских ристаний у эстов-пруссов, уже привлекавшим к себе внимание исследователей.

Можно напомнить, что имущество покойного делилось «на пять или шесть, а иногда и больше [частей], в зависимости от количества его имущества». Затем наибольшую часть клали на расстоянии одной мили от города, затем другую, третью и т. д. так, чтобы все эти части были разложены в пределах одной мили; последняя и наименьшая часть клалась ближе всего к месту,

где находился покойник. Участники этого конного состязания собирались на расстоянии примерно пяти-шести миль от имущества (т. е. от последней мили, в пределах которой размещалось имущество). Затем они устремлялись вперед, и быстрейший из них получал наибольшую часть, и т. д.; меньшую же часть получал тот, кто остался последним и проделал, следовательно, самый длинный путь, почти до того места, где находился покойник. Это описание предполагает, видимо, нечто вроде гонок с выбыванием, но организованных обратным образом по сравнению с принятым: победителем становился тот, кто выбывал первым, а последним оказывался тот, кто выбыл последним. Следовательно, основным требованием, предъявлявшимся к победителю, была скорость коня, а не выносливость (а может быть, даже и умение распределять силы на дистанции). Эта схема состязания уже была предметом специального изучения [32]. То, что подобный принцип использовался и в других случаях (в частности, позже в детских «состязательных» играх), достаточно известно. В связи с этим явлением у эстов важно напомнить о сходной процедуре, описанной в XVI в. Яном Малецким и относящейся к пруссам. Ср.: «Die frawen begleiten die leichen bis auff die grentze des dorffs, da ist ein pfal eingeschlagen und ein schilling darauff geleget. Alle die zu ross seind, rennen nach dem pfal; der erste nimpt den schilling. So balt er den schilling weiset, rennen sie wiederumb zum todten mit ausgezogenen messern, keulen und was ein itzlicher vor eine wehre hat, schlagen stets in die lufft und schreien wie vor» [33].

Но сейчас речь идет не о расширении круга подобных параллелей, а скорее о поиске возможных соответствий иного рода, которые могли бы связать эти факты, относящиеся к эстам, с фактами хорошо известных древних индоевропейских традиций. Но прежде несколько частных замечаний. В соответствующем фрагменте из Вульфстана дважды повторяется формула «пять или шесть» (*fif oððe six*) — применительно к количеству частей, на которые делят имущество покойного (с добавлением — «а иногда и больше [частей]»), и в связи с количеством миль, которые должны отделять всадников от первой наибольшей доли имущества. Вряд ли повторение дважды формулы «пять или шесть» случайно. Более того, второй пример делает как бы излишним пояснение о том, что имущество покойного делится на такое же количество частей в зависимости от количества этого имущества. Можно высказать предположение, что «пять или шесть» частей имущества возникали не по этой причине (тем более что любое количество его могло бы быть разделено на такое число частей при незаданности или неизвестности необходимого минимального состава частей), но скорее в зависимости от расстояния («пять или шесть миль») и, возможно, от числа участников этих конских ристаний. Во всяком случае, опираясь на типологию таких состязаний в других традициях, можно высказать мнение, что не получивших своей доли не бывало в

подобных ситуациях, так как каждая доля есть награда, приз, и все участники по условию его получают. Также можно предполагать, что равенство количества частей имущества и количества миль, отделяющих старт от первой доли, — пять или шесть (если только это равенство не является игрой случая, допустить которую в данном случае весьма трудно), тоже должно иметь некое рациональное объяснение. Так, можно было бы думать, что дистанция делилась на пять или шесть частей, каждая из которых была равна миле, по числу долей имущества и, возможно, участников состязания. В таком случае этот путь мог иметь как бы «прикидочное» значение, где каждый из участников на своем участке мог сделать что-то вроде заявки на лидерство (как это бывает на тренировочных прикидках в некоторых видах спорта и сейчас). Окончательный же этап состязания мог начаться уже по миновании этих пяти-шести миль, со второго и последнего старта. Понятно, что никаких решающих доказательств нет в тексте Вульфстана и, строго говоря, не может быть приведено. Но некоторые типологические аналогии и интуиции склоняют к тому, что за описанием английского путешественника скрывается некое пяти(-шести)членное единство, пяти(-шести)составное целое, в котором части не только не исключают друг друга, но как бы взаимно поддерживают друг друга, отсылают к исходной схеме, в которой составные части не конкурируют между собой, но указывают сам объем (состав) целого; конкуренция же может происходить скорее в пределах каждой из этих пяти или шести частей единой «прото-схемы». В свое время было высказано предположение, что слав. **trizna* как обозначение борьбы-состязания (ἆθλος и под.) могло обозначать совокупность из трех частей, каждая из которых относилась к особому виду состязаний, входящих в состав похоронного обряда, а в сумме составляло нечто вроде *троеборья* (τρί-ᾱθλον, например, бег, метание, борьба). Аналогично пять частей имущества, т. е. пять наград, пять участников, пятичленная дистанция состязания могли бы рассматриваться как указание на своего рода *пятиборье* — πέντ-ᾱθλον (ионич. πεντάεθλον), ср. у Пиндара, певца состязаний (прежде всего конских), πεντάθλιον и т. п.[34]; пятиборье, как известно, было введено еще на 18-й олимпиаде, т. е. достаточно рано, и состояло из пяти упражнений — прыжков (ἅλμα), метания диска (δίσκος, δισκοβολία), метания копья (ἀκοντισμός, ἀκόντισις), бега (δρόμος, στάδιον) и борьбы (πυγμή, πάλη)[35]. Но в данном случае дело, конечно, не в реальном составе «пятиборья», который мог меняться, и даже не в том, что целое состояло из пяти частей, но в соответствии числа наград числу победителей («номеров» программы). Разница между схемой состязаний у греков и эстов-пруссов состояла в том, что целое состязание у первых состояло из пяти разных видов «спорта», в которых участвовали пять разных составов участников и призы завоевывали пять разных (в принципе) победителей, а у вторых

целое состязание состояло из одного вида «спорта», но «пятичленность» была введена в этот один вид упражнений, в частности и на уровне призов-наград, которых было тоже пять. Это взаимоотношение двух вариантов с константой «пять», сильная позиция которой, однако, различна в каждом из вариантов, наталкивает на двуединую, точнее — единую, но разнонаправленную догадку — нельзя ли понимать «олимпийский», условно говоря, «почти-спортивный» вариант как своего рода религиозный ритуал того же (в широком смысле слова) типа, что и описанный Вульфстаном или другие, связанные с прославлением, здравицей (*«kail»*-ритуалы), обращенной к чествуемому человеку, герою, победителю, воплощению данной даты или данного места?[36] — и обратно: нельзя ли «состязательный» фрагмент похоронного ритуала эстов понимать как то ядро, из которого со временем разовьется самодовлеющая «спортивная» сфера? Нужно думать, что эта догадка верна и с той и с другой стороны. Собственно говоря, «родимым» местом состязаний и в сфере физических сил и умений («пред-спорт»), и в сфере ментального творчества (поэзия, музыка, философский диспут и т. п., т. е. «пред-литература», «пред-искусство», «пред-философия», «пред-наука» и т. п.) только и мог быть ритуал. Поэтому новым представляется не это положение, но указание конкретной типовой ситуации-комплекса, где возникают «спортивные» части ритуала, позже порывающие с ритуалом, эмансипирующиеся и становящиеся самодовлеющей и самоценной сферой человеческой деятельности, не утратившей, однако, более или менее надежных следов своего «ритуального» прошлого. Сам же этот комплекс в общих чертах характеризуется уже названными признаками — стык Старого и Нового года, пороговая ситуация, «центр», отмечаемый символом типа мирового дерева или столпа (в другом месте указывалось на приуроченность к продолжениям этих символов разных видов состязаний — борьба, бег и т. п.), ситуация, воспроизводящая творение, — поединок Демиурга с его хтоническим противником, победа, восстановление космической организации, «новой» жизни, апофеоз. Нужно подчеркнуть, что «пред-спорт» и «пред-театр» (ср. теперь работу Кейпера о происхождении индийского театра) берут начало в смежных локусах и какое-то время идут близкими путями.

* * *

Но древнегреческие параллели Вульфстанову сообщению не исчерпываются Пиндаром и одами победителям состязаний, прославлением быстрых коней[37] и т. п. Хорошо известен текст, описывающий, строго говоря, то же, что и Вульфстан, а именно — похоронный обряд, в состав которого входят состязания. Речь идет о 23-й песни «Илиады», в которой изображаются похо-

роны сраженного Гектором Патрокла, кстати, искусного колесничего (иногда предполагают, что он был колесничим царя Пелея, отца Ахилла). И сходства и различия этих двух описаний равно важны, но едва ли можно сомневаться, что перед нами разные версии одного и того же типа похоронного обряда, хотя описания, во-первых, принадлежат к разным жанрам (в одном случае путевые наблюдения об обычаях и нравах до того почти неизвестной земли и ее населения, в другом — героический эпос) и, во-вторых, они слишком разного объема (23-я песнь «Илиады» обширнее сообщения Вульфстана об эстах более чем в 20 раз) и, следовательно, степень подробности описываемого несопоставима, и с этим вынужденным различием нельзя не считаться.

Прежде всего бросается в глаза, что последовательность действий похоронного обряда в описаниях Гомера и Вульфстана различна именно в том, что касается очередности кремации и состязаний. Если у Вульфстана состязания предшествуют сожжению покойного, после чего, как можно думать, происходит собирание костей [38], то в описании похорон Патрокла последовательность действий иная — сооружение ритуального костра, возложение на него тела Патрокла, жертвоприношения, возжигание огня, угашение его, собирание костей, обозначение могилы и сооружение кургана, установление наград участникам предстоящих состязаний, сами состязания — конные ристания, кулачный бой, борьба, бег, поединок, метания, стрельба из луков, иначе говоря, состязания следуют за сожжением тела.

Конская тема никак не ограничивается состязаниями: в 23-й песни она сквозная и определяющая; по ней в значительной степени можно судить о всей этой цивилизации, которая по справедливости могла бы называться «конской», что, между прочим, свидетельствуется и тем, что люди как бы подверстывали себя к этой «конской» цивилизации, называя себя многочисленными «конноцентричными» именами, когда человек определял свою суть, главное в себе через указание своего отношения к коню, своих связей с ним. 23-я песнь начинается с обращения Ахилла к мирмидонянам, которым он не позволил разойтись:

Быстрые конники, верные други мои, мирмидонцы!
Мы от ярма отрешать не станем коней звуконогих;
Мы на конях, в колесницах, приблизимся все и оплачем
Друга Патрокла: почтим подобающей мертвого честью.
Но, когда мы сердца удовольствуем горестным плачем,
Здесь, отрешивши коней, вечерять неразлучные будем
(6—11) [39]

Начинается как бы предварительное оплакивание Патрокла, своего рода экспромт, обязанный столь глубокой горести Ахилла и столь пылкому его сердцу. В этом импровизированном ритуале участвуют и боевые кони, и они как бы прощаются с погибшим героем.

Рек — и рыдание начал; и все зарыдали дружины.
Трижды вкруг тела они долгогривых коней обогнали
С воплем плачевным...

(12—14)[40]

После этого «частного» прощания, отрешив «высоко-ржущих» (т. е. с поднятыми вверх головами — ὑψηχέας ἵππους) коней, мирмидоняне садятся за траурное пиршество, устроенное им Ахиллом (αὐτὰρ ὁ τοῖσι τάφον μενοεικέα δαίνυ, 29). Множество животных приносится в жертву, и кровь льется вокруг тела покойного (ἀμφὶ νέκυν). Горести Ахилла нет предела. Он отказывается «омыться от бранного праха и крови», прежде чем не предаст друга огню, не насыплет могилы и не обрежет своих волос, ибо — *Другая подобная горесть | Сердца уже не пройдет мне, пока средь живых я скитаюсь!* (46—47), и тут же Агамемнону: *Но поспешим и приступим не медля к ужасному пиру* (στυγερῇ... δαιτί, 48), с просьбой, чтобы он повелел навозить к костру леса. Еда и питье продолжаются у Атрида, и эти трапезы, напоминающие ритуальные возлияния у Вульфстана, похоже, с момента гибели Патрокла утрачивают свой сугубо профанический характер, перестают быть только или даже главным образом житейской необходимостью в поддержании сил, но приобретают ритуальную функцию. Каждое вкушение пищи носит теперь поминальный характер, и, как говорилось ранее, «алиментарное опустошение» должно бы было, видимо, помочь Патроклу изжить все то, что еще связывало его с жизнью, с этим светом и препятствовало, пока он не предан земле, попасть в царство Аида[41]. На утро ахейские воины рубят лес и свозят его на высокий берег (ἐπ' ἀκτῆς βάλλον, 125), где по указанию Ахиллеса должны были насыпать большой курган (μέγα ἠρίον, 126), предназначенный для останков покойного друга и его самого. Этот контраст между темным, узким, «безвидным» (Ἀίδης < *α-ϝιδ- < *ṇ-*vid*-) Аидом, н и з о м, и светлым, широко-просторным, отовсюду видимым и позволяющим во все стороны видеть берегом и курганом, в е р х о м, также неслучаен, поскольку и он «разыгрывает» тему величайшего из мыслимых переходов — отсюда, с земли, из царства жизни туда, в нижний мир, в царство смерти. Между возложением тела на костер и сожжением его и захоронением в земле как раз и совершается этот переход, это изживание земного существования и земного пребывания.

«Конская» тема снова возникает, как только громадный костер был сложен. Ахилл повелевает своим миромидонянам «препоясаться медью» (χαλκὸν ζώννυσθαι, 130) и впрячь коней в колесницы (ζεῦξαι δ' ὑπ' ὄχεσφιν ἕκαστον | ἵππους, 129—130):

...поднялися они и оружием быстро покрылись;
Все на свои колесницы взошли, и боец и возница;

Начали шествие, спереди конные, пешие сзади,
Тучей, друзья посредине несли Менетида Патрокла
....
К месту пришедши, которое сам Ахиллес им назначил,
Одр опустили и быстро костер наметали из леса.
(131—139)

Ахилл срезает свои волосы и вкладывает в руку Патрокла, все скорбят, льются слезы. Наступает важный момент обряда. Ахилл просит, чтобы Агамемнон отослал ахейцев от костра и велел готовить поминальное пиршество: νῦν δ' ἀπό πυρκαϊῆς σκέδασον καὶ δεῖπνον ἄνωχθι | ὅπλεσθαι... (158—159). На месте остаются непосредственные участники этой части обряда. Тело Патрокла на костре, все готово. Приносятся в жертву животные — овцы, волы. *Четырех он коней гордовыйных* | *С страшною силой поверг на костер, глубоко стеная* (πίσυρας δ' ἐριαύχενας ἵππους... 171—172). Тут же Ахилл закалывает двух из псов (κύνες) и бросает их на костер (καὶ μὲν τῶν ἐνέβαλλε πυρῇ δύο δειροτομήσας, 174) и, наконец, приносит в жертву двенадцать троянских юношей, «убив их медью»[42]. Эта часть описания обряда сильно напоминает соответствующее место из «Хроники» М. Стрыйковского, где говорится о похоронном ритуале — сожжении Швинторога: «...uczynił i założył wielkie zhlisce między górami [...], lassy wszystky okoliczne kazał wysiec, a uprzątnąwszy plac szeroki, poświęcił ono miejsce, z worożbitami swoimi, obyczajem pogańskim, nabiwszy bydła rozmaitego bogom swoim na ofiarę; tamże naprzód ciało ojca swego Swintoroga Utenusowica, według zwyczaju spalił, ubrawszy go w zbroję i w szaty jego co nadroższe, i szablę, sajdak, włocznią, chartów z wyżłami po parze, jastręba, sokoła i konia żywotnega, na którym sam jezdzywał, i sługę albo kochanka jego, najwierniejszego i naimilszego, żywego z nim pospołu spalili, złożywszy wielki stos drzew dębowych i sosnowych... (I, 308). Разумеется, Стрыйковский знал античную традицию, и несколько далее он ссылается на обычаи сожжения покойников у греков и римлян, заимствовавших его от троянцев, через Энея. Поэтому в описании похорон Швинторога могли вольно и невольно отразиться эти познания польского историка. Но наличие в этом описании вместе с тем и таких деталей, которые являются бесспорно балтийскими и не имеют аналогий в античной традиции, а также данные Вульфстана о похоронном обряде у эстов делают весьма вероятным предположение о подлинности картины похорон Швинторога, которая как бы подстраивается к соответствующим сценам похорон Патрокла (ср. выбор высокого места для костра, рубка леса, широкая площадь для совершения обряда, устройство костра, сожжение покойного в самых дорогих одеждах и с оружием, принесение в жертву животных [среди них псы[43], конь] и слуги, видимо молодого [*kochanka*], и т. п., если говорить об основных точках совпадения).

Возвращаясь к центральному моменту в ритуале предания огню тела Патрокла, нужно напомнить об эпизоде, довольно подробно данном у Гомера (194—230), но не привлекавшем, насколько известно, должного внимания специалистов. Тем не менее в нем кроется весьма важный мифологический смысл, обычно игнорируемый. Все приготовлено для сожжения тела Патрокла: воздвигнут «стоступенный» костер в ширину и в длину (...πυρὴν ἑκατόμπεδον ἔνθα καὶ ἔνθα, 164), тело на него возложено, но огонь не возгорается[44]. Возникает призрак несостоявшегося, «испорченного» ритуала, за которым маячит катастрофа: земное не будет изжито-«опустошено», а пока земля не отпустила покойного, он не попадет в царство мертвых, и душа его будет мыкаться и мучиться ни там и ни здесь. Каждый ритуал «перехода» ахроничен, время остановлено, отключено, но, чтобы в «новом» состоянии оно восстановилось, необходимо четкое, без промедления совершение всех ритуальных операций. «Невозжигание» огня в должный момент есть, по сути дела, страдание, мýка всей ритуальной ситуации. Чтобы восстановить порядок, не закрыть бесповоротно дверь в новое космическое устройство, не погубить душу Патрокла, нужны чрезвычайные меры. Ахилл нашел их: он стал молиться ветрам Борею и Зефиру, обещая принести им жертвы[45] за то, что они воспламенят костер. Это обращение характерно именно потому, что адресаты его деструктивные, разрушительные, опустошающие силы[46], происходящие в конечном счете от титанов и сохраняющие в себе эти следы «титанически-хаотического», но они несут с собой ту катастрофу, которая в данном случае, для Патрокла, означает спасение для новой жизни в Аиде. Эта катастрофа — воспламенение костра — своего рода «микрокосмический» ἐκπύρωσις, уничтожение огнем человека как образа мира, «исчерпание» всего, что связано с жизнью и с землей. Специально введенная Гомером в этом месте повествования ретардация как бы заостряет внимание на роли ветров и, следовательно, на глубинном смысле этого обряда «опустошения»: деструктивное (ветры), направленное на деструктивное (мертвый герой в ответственнейший момент распада земных уз и отсутствия новых связей с миром мертвых), парадоксально открывает выход из положения[47].

После того как ветры воздули пламя и тело сгорело на костре[48], наступило время угасить костер, найти кости и собрать их. Ахилл обращается к присутствующим:

Время костер угасить; вином оросите багряным
Все пространство, где пламень пылал, и на пепле костерном
Сына Менетия мы соберем драгоценные кости,
Тщательно их отделив от других; распознать же удобно:
Друг наш лежал на средине костра; но далёко другие
С краю горели, набросаны кучей, и люди и кони.

Кости в фиал золотой, двойным окруживши их туком,
Вы положите, доколе я сам не сойду к Аидесу...
(237—244)[49]

После того как это было выполнено, собственно, и начинается часть, посвященная обрядовым состязаниям и составляющая своего рода «песнь в песни», которая занимает стихи 257—897, т. е. более семи десятых всей 23-й песни. Эта часть открывается тем, что Ахилл, пригласив народ сесть на широком пространстве для состязаний (ἵζανεν εὐρὺν ἀγῶνα, 258), выносит награды (ἔκφερ' ἄεθλα, 259) для тех, кто примет участие в состязаниях. Награды разнообразны, среди них есть и кони. Далее объявляются награды достаточно четко и дифференцированно:

Первые быстрым возницам богатые бега награды
Он предложил[50]: в рукодельях искусная дева младая,
Медный, ушатый с боков, двадцатидвухмерный треножник
Первому дар; кобылица второму шестигодовая.
....
Третьему мздою — не бывший в огне умывальник прекрасный
....
Мздою четвертому золота два предложил он таланта;
Пятому новый, не бывший в огне фиал двусторонный.
(262—270)[51]

Этот фрагмент текста организован весьма любопытно. Не трудно обнаружить, что он из класса так называемых «тетических» текстов, передающих прежде всего мифы творения. Ахиллес и выступает в этом отрывке в качестве своего рода демиурга-установителя. Общую схему, пятикратно воспроизводимую тут, можно представить в следующем виде:

Subj. (Nom. Sg.) & Praed. (Vb. thetic.) & Obj. (Acc. Sg., Pl.) &
Num. Ord. (Dat. Sg.),

т. е. некто (Ахилл) & установил & награды & для совокупности лиц, упорядоченных по числовому принципу; или подробнее: Ахилл

установил	(θῆκε)	награду А (...)	первому	(τῷ πρώτῳ)
установил	(ἔθηκεν)	награду В (...)	второму	(τῷ δευτέρῳ)
установил	(κατέθηκε)	награду С (...)	третьему	(τῷ τριτάτῳ)
установил	(θῆκε)	награду D (...)	четвертому	(τῷ ... τετάρτῳ)
установил	(ἔθηκε)	награду Е (...)	пятому	(πέμπτῳ)

Эта схема, в которой сквозным словом оказывается «тетический» глагол, восходящий к и.-евр. **dhē-*, практически в точности отвечает реконструированным в других местах текстам «творения»; в этих последних числовые индексы обозначают шаги («ступеньки») творения и, значит, и иерархию цен-

ностей, поскольку по логике мифа творения то, что создано раньше, оценивается выше, чем то, что было создано позже. В настоящем «состязательном» фрагменте числовой ряд также имеет ценностное значение, и вся схема, строго говоря, может быть выражена в более четких «ценностных» понятиях: Ахилл установил первую награду для A; вторую — для B; третью — для C; четвертую — для D; пятую — для E. Таким образом, оказывается, что состязание, т. е. способ установить иерархию ценностей среди участников, перед тем как начаться, предуведомляется некиим «основоположным» текстом, который, конечно, задает новую, более масштабную перспективу всей этой части ритуала, о чем ранее можно было догадываться или только по косвенным или по типологическим данным. Вместе с тем эта схема, кажется, и своей пятичленностью и всем своим смыслом прямо отсылает к проанализированной выше схеме пяти частей имущества («наград») в состязании, описываемом Вульфстаном. Эта отсылка одновременно есть и объяснение, и подтверждение (по крайней мере, в принципе) высказанной выше догадки.

После того как награды были объявлены и до начала состязаний оставалось совсем немного времени, к присутствующим обращается Ахилл, произнося нечто вроде вступительного слова. Так как открываются состязания конскими ристаниями, наиболее престижным видом состязаний, слово Ахилла — о конской теме в разных ее аспектах: преданный земле Патрокл был знаменитым знатоком коней и любил их; сам Ахилл — обладатель прекрасных коней, в свое время дарованных Посейдоном Пелею, отцу Ахилла; участники ристаний тоже большие мастера в конском искусстве, и это свое мастерство они сейчас должны будут доказать:

Стал наконец Ахиллес, и так говорил меж ахеян:
«Царь Агамемнон и пышнопоножные мужи ахейцы!
Быстрых возниц ожидают сии среди круга награды.
Если бы в память другого, ахеяне, вы подвизались,
Я, без сомнения, первые в подвигах взял бы награды.
Знаете, сколь превосходны мои благородные кони,
Дети породы бессмертной: отцу моему их, Пелею,
Сам Посидон даровал; а отец мой мне подарил их.
Но не вступаю я в спор, ни мои звонконогие кони.
О! потеряли они знаменитого их властелина,
Друга, который, бывало, сам их волнистые гривы
Чистой водой омывал и умащивал тучным елеем.
Ныне они по вознице тоскуют; стоят, разостлавши
Гривы по праху, стоят неподвижно, унылые сердцем.
К играм другие устройтеся, каждый из воев ахейских,
Кто лишь на быстрых коней и свою колесницу надежен.
(272—286)

Следующие за этим стихи интересно развивают конскую тему почти в профессиональном плане. Во-первых, обозревается весь состав участников этих ристаний: Эвмел, Диомед, Менелай, Антилох, Мерион (то, что участников пять, в свете сказанного выше, в частности, сделанного предположения-реконструкции о таком же числе участников в конном состязании эстов у Вульфстана, заслуживает особого внимания[52]). Во-вторых, даются характеристики каждого из участников с точки зрения оценки их качеств как профессиональных конников-возничих. Иногда эти оценки кратки и носят общий (так сказать, «рекламный») характер; в других случаях они развернуты, и тогда характеристики приобретают «исторически-генеалогический» или этиологический вид (ср. о Диомеде, особенно об Антилохе); иногда фиксируется сам момент выхода на старт, последние приготовления (ср. Менелая, подводящего под ярем быстролетных Эфу /Αἴθη/ и Подарга /Πόδαργος/). В-третьих, приводятся советы, как в случае Нестора, подробно и с большой профессиональной точностью предупреждающего своего сына Антилоха об опасностях, объясняющего, что делать в тех или иных ситуациях, напоминающего о некоторых знаках на дистанции (*Цель я тебе укажу... | Столп сей и ныне метою избрал Ахиллес быстроногий...*; 326—334).

Наконец, участники состязания всходят на колесницы и бросают жребии. Ахилл кладет их в шлем, сотрясает его: первый жребий выпадает Антилоху, второй Эвмелу, третий Менелаю, четвертый Мериону, пятый Диомеду. После чего — *Стали порядком*[53]*; мету им далекую на поле чистом | Царь Ахиллес указал* (358—359) и, наконец, *Разом возницы на коней бичи занесли для ударов; | Разом браздами хлестнули* [...] | [...] *и разом помчалися по полю кони...* (362—364). Οἱ δ' ἅμα πάντες 'все одновременно (вместе)', 362, подтверждает бесспорный факт одновременного старта, а это делает несколько непонятной жеребьевку, если только ее результаты не относились к расположению участников на старте. Само описание ристаний очень колоритно; конская тема развивается здесь в разных ракурсах — вид коней, стиль их бега, детали колесницы, сам колесничий — его облик, манера управления конями, реплики или что-то вроде перебранки между участниками состязания, переживания зрителей, особенно когда колесницы скрылись из поля зрения или с трудом различимы и т. п., — всё это очень ярко воспроизводит атмосферу состязаний и актуализирует уже не столько ритуальный, сколько «спортивный» полюс развертывающегося зрелища. Дух борьбы, соперничества, зависти, недовольства заставляют участников забыть, чем вызвано само это состязание, какому основному замыслу оно подчинено, какова его начальная цель и в чем состоит связь с целым. Конское ристание — во всяком случае от старта до финиша — становится самодовлеющим как для состязающихся, так и для их «болельщиков». Реальное распределение мест участников состязания, коррек-

тивы, внесенные в это распределение Ахиллом, тонким намеком мотивировавшим необходимость частичного пересмотра результатов[54], несогласие и спор с Ахиллом Антилоха, аргументы и контраргументы, воспоминания Нестора о своем «спортивном» прошлом, окончательное распределение наград и т. п. еще более усиливают и специфицируют ту «околоспортивную» сферу, которая незаметно уже возникла вокруг отпадающей и все более профанизирующейся ветви некогда единого ритуального древа.

Дальнейшие виды состязаний — кулачный бой, борьба, поединок, метания, стрельба из лука — даны несравненно короче и менее конкретно, без тех характерных черт, которые так украшают описание конских ристаний. Однако и эти части 23-й песни подтверждают высказанное выше соображение об отрыве «спортивной» части от ритуального ядра текста. Лишь в начале последней 24-й песни автор, как бы спохватываясь, спешит подвести итог — *Кончились игры; народ по своим кораблям быстролетным | Весь рассеялся...* (1—2)[55] и возвращается к теме Ахилла, проведшего бессонную ночь в воспоминаниях о погибшем друге, в скорби по нем. Правда, конная тема еще раз возникает и тут. На рассвете Ахилл вышел на берег моря:

Быстро тогда он запряг в колесницу коней быстроногих;
Гектора, чтобы влачить, привязал позади колесницы;
Трижды его обволок вкруг могилы любезного друга,
И наконец успокоился в куще; а Гектора бросил,
Ниц распростерши во прахе...
(14—18)

* * *

Этот способ мести Гектору, похоже, результат некоего странного преломления впечатлений от состоявшихся накануне конских ристаний. Но у этого поступка, как отчасти и у всей разросшейся «спортивной» части, есть свой, «неспортивный» контекст, который возвращает нас к классическим схемам индоевропейского ритуала прежде всего, а в более широкой перспективе — и к универсальным схемам полного состава похоронного ритуала.

В данном случае имеется в виду так называемая «искупительная» часть ритуала, следующая за сожжением (или трупоположением) и собиранием костей и предшествующая последней, завершающей части похоронного ритуала, связанной с увековечением памяти покойного, которое (как, впрочем, и собирание костей в случае трупоположения) может быть отделено от других частей довольно длительным временем. Смысл этой «искупительной» части ритуала в ликвидации для живых последствий похорон, в обретении своего рода у с п о к о е н и я (именно этот смысл — «делание покоя» — акту-

ализируется в терминологическом обозначении «искупительной» части в древнеиндийской традиции, где обрядовая церемониальность была кодифицирована с особой детальностью в ряде специальных трактатов, — *śāntikarman*). А это успокоение состоит в разрыве связи с покойным и со смертью, в освобождении от той близости к смерти, которая неизбежна для участника обряда похорон, особенно ближайшего родственника, в потребности, так сказать, «демортизировать» себя, свое место, свои вещи.

В уже называвшейся в этой связи древнеиндийской традиции *śāntikarman* предполагает совершение примерно десятка разных действий — удаление (угашение) старого огня [56] и возжигание нового, «чистого», жертвоприношение Агни и Мритью, смерти, обведение коровы вокруг огня, положение камня, расстилание воловьей шкуры и сидение на ней, сидение в челне, помазание глаз, искупительные церемонии в доме покойного, «дакшина» и т. п. [57] С возжиганием нового, «чистого» огня период ритуальной нечистоты (ср. о ней в хеттской традиции и в связи с ритуалом Туннави, о чем писалось подробнее в другом месте) прекращается. В древнеиндийском ритуале это происходит на д е с я т ы й день: родственники должны срезать волосы и бороду, совершить очистительное омовение, надеть другую одежду, унести камни, использовавшиеся при еде и питье покойника, со шнуром под правым плечом совершить сам обряд *śāntikarman*. Последняя часть обряда связана с особым видом дара-награды — дакшина (*dakṣiṇa*). Состав дакшины, судя по разным источникам, может быть более или менее различным. Согласно «Mānavasūtra»'е, дакшина состоит из десяти коров, десяти тягловых волов, десяти одежд, десяти сосудов из желтой меди (латуни). Эта десятеричность, конечно, соотносится с десятидневным состоянием ритуальной нечистоты, и каждая из десяти дакшин данного состава должна по идее, видимо, «искупить» каждый день этого состояния (ср. выше о хеттском похоронном ритуале, где сквозным также оказывается число десять — 10 сосудов пива, 10 сосудов вина, 10 сосудов *walḫi*, которыми заливают огонь костра) [58].

В определенный момент похоронной церемонии Агамемнон велит поставить к огню медный треножник, *не приклонится ль к просьбе | Царь Ахиллес, чтоб омыться от бранного праха и крови* (...εἰ πεπίθοειν | Πηλεΐδην λούσασθαι ἄπο βρότον αἱματόεντα, 40—41). И здесь омовение нужно для избавления от нечистоты, сопряженной с пролитием крови, убийством. Во всяком случае таков обычай. Но не таков Ахилл — *Нет, моей головы не коснется сосуд омовений | Прежде, чем друга огню не предам, не насыплю могилы | И власов не обрежу!..* 44—46 [59]. То, что Ахилл сделал с трупом Гектора, из этого же круга поступков и движений души, с той особенностью, что здесь на редкость ясно проявляются «хтонические» черты Ахилла (или «прото-Ахилла»), его исходный «демонизм», о чем уже писалось. Конечно, это тоже своего рода

śāntikarman-, т. е. «опустошение», смягчение, успокоение, но через действия отрицательного характера — преступление нормы, гнев, жестокость.

Эта оксюморность целей и деяний Ахилла (успокоение, обретение благого состояния и опустошение, разрушение, зло) не должна приводить в смущение исследователя. Разумеется, нужно учитывать индивидуальный, «собственно-ахилловский» аспект решения проблемы, но также не нужно забывать и общую амбивалентность той переходной процедуры, каковой является похоронный обряд, подтверждаемую, в частности, языковыми данными. Само обозначение рассматриваемого отрезка ритуала — *śāntikarman* — дает повод еще раз обратиться к вед. *śam-* (: *śānti* < **śam-ti-*)[60], о котором уже говорилось выше. «Логическим» центром семантики вед. *śam-* можно считать отмеченное, т. е. маркированное, действие (воздействие), совершаемое ревностно, усиленно, с целью обретения некоего крайнего, конечного состояния. Это определение, конечно, очень общо, но оно удобно для того, чтобы более четко зафиксировать момент бифуркации этого общего семантического ядра и определить направления смысловых расхождений. Несколько огрубляя реальную ситуацию (опять-таки за счет ее логизации), можно говорить о положительном и отрицательном аспекте *śam-*: *śam-*(+) : *śam-*(–). Положительный аспект обнаружим в *śānti-* как обозначении успокоения, утишения-утешения, мира, освобождения (говоря языком более позднего времени) от злых карм и, может быть, особенно рельефно и доказательно в корневом существительном *śam-*, которое, сохраняя свое исходное фоновое значение (см. чуть ранее о значении глагола *śam-*), отчетливо специализировалось и самоопределилось как положительное понятие — 'благо', 'благополучие', 'благословение', 'благодать', 'удача', 'здоровье', 'спасение' и т. п. Ср. более двух десятков раз употребляемую в «Ригведе» формулу благопопожения *śám yós* или *śam ca yóś ca*: *áthā dhattaṃ yájamānāya śáṃ yóḥ*. RV I, 93, 1 'так даруйте же жертвователю счастье и благо!'; *śáṃ yór yát te mánurhitam tád īmahe*. RV I, 106, 5 'счастье и благо, что установлено тобой для Ману, — об этом просили мы'; *tā́ śáṃ ca yoś ca rudrásya vaśmi*. RV II, 33, 13 'их я хочу от Рудры, и счастья и блага!' и т. п.; особенно показательны первая строфа RV VII, 35, 1, открывающая гимн и насыщенная *śám* и *śáṃ yós*, или, наоборот, последняя, заключительная строфа RV I, 90, 9, с пятикратным *śáṃ*. Эти значения *śám* и *śáṃ yós* объясняют обычные сочетания этих слов с глаголами бытия *as-* и *bhū-* (ср. также *śam-bhū́-* Subst., *śam-bhú-* Adj.) и дательным падежом адресата благопожелания. Но, что очень важно, *śám* употребляется и с глаголом *kar-* 'делать', оживляя тем самым стирающееся собственное значение делания (такая же актуализация исходного смысла обнаруживается и в *śāntikarman* ⊃ **śám-* & **kar-*), ср. *śáṃ naḥ karaty árvate*. RV I, 43, 6 'да сделает (сотворит) он благо нашему коню!'. —

Отрицательный аспект *śám-*, очевидно, проявляется в таких его значениях, как 'уставать', 'утомлять(ся)', 'истощать(ся)', 'изнемогать', 'угасать', фигурально — об умирании, ср. Caus. *śamáyati* 'убивать'; см. выше о *śam-* 'трудиться', 'мучиться', 'страдать'. Естественно, что отдельные слова этого корня, особенно в более позднее время, начинают более определенно расходиться по оси «положительного—отрицательного», но для раннего периода нет оснований абсолютизировать подобную поляризацию. Более важно на обоих полюсах обнаружить единый общий корень. Кстати, он присутствует в целой группе слов, имеющих отношение к ритуалу, — *śamitár* 'жрец', т. е. 'тот, что делает *śam-*, в частности, кто расчленяет жертвенное животное, свежует его[61]; *śámī*, в частности, 'жертвенное деяние', 'священное богослужение' и т. п.[62] и др. Этот *śam*-жрец и это *śam*-деяние (жертвоприношение) как раз и являются тем локусом, в котором «положительное» и «отрицательное», новая жизнь, благо, счастье, с одной стороны, и истощение, угасание, смерть — с другой, находятся в органическом и неразрывном двуединстве.

Очень характерна, между прочим, связь глагола *śam-* с «конской» топикой. Выше приводился пример с призывом блага (*śám*) коню (*śáṃ... karaty...*; ср. **śám- & *kar-*: *śāntikarman-*). Таких примеров, как и более косвенных[63], немало. Они зафиксированы уже в древнейших текстах, в частности, в языке месопотамских ариев, откуда подобные примеры могли попасть в хеттский. Речь идет в данном случае о хеттском обозначении конюшего (шталмейстера) — [LÚ]*aššuš-šanni-*, в котором видят отражение арийск. **aśva-śama-*. Эбелинг в свое время показал, что аккадский отражает знакомство с этим же элементом (ср. /*amêl*/ *šušani ša siši*, о присмотрщике лошадей); то же слово в сирийском значило уже просто 'слуга'. Сам Киккули, конский тренер и автор трактата о коневодстве, назван (*amêl*)*aššuššanni* страны Митанни. Возможно, что реконструируемое здесь арийск. *śam-* помимо общего значения 'присматривать', 'ухаживать', 'сторожить' имело и более специальное, относящееся к тренировке коня (так сказать, до полного изнеможения, истощения, опустошения, что требуется и от *śam*-жреца и каковая идея, см. выше, определяет весь смысл похоронного ритуала). Таким образом, древнеиндийские тексты содержат достаточное количество фактов, позволяющих считать, что сочетание *śam- & aśva-* (и другие конские обозначения) было устойчивой специализированной формулой, которая могла относиться к мчащемуся, состязающемуся, тренирующемуся коню, прилагающему максимальные усилия с целью, являющейся отмеченной, в ряде случаев, видимо, сакрализованной. Это формульное *śam- & aśva-* этимологически точно отвечает др.-греч. καμ- & ἵππο- (ср. καμέτην... ἵπποι и особенно ἵππον ὅν κάμ' Ἐπειός. Od. II, 523, но и Τρώϊοι ἵπποι... τούτω μὲν θεράποντε κομείτων... Il. 8, 106—109) — при том что κάμνω (ср. κάμε, ἔκαμον и т. п.) означает 'трудиться', 'работать до усталости', 'уста-

вать', 'изнуряться', 'страдать', 'терпеть' и т. п., ср. καμόντες, в эпосе обозначающее вообще у м е р ш и х[64], ср. аттич. κεκμηκότες и др. К тому же корню *k'em(ə)- (: *k'ₔm-to-), отраженному в др.-греч. κάμνω (как и др.-инд. *śam-*)[65], принадлежит и κομέω 'заботиться', 'ухаживать', 'холить' (< *'трудиться над' и т. п.)[66], которое в свою очередь напоминает о конской теме сложным словом ἱππο-κόμος (: *aśva-śam-*), об ухаживающем, смотрящем за лошадьми[67].

То обстоятельство, что и жрец (активно — как совершающий жертвоприношение, т. е. у б и в а ю щ и й, и пассивно — как жертва, с самим жрецом совмещенная, т. е. у б и в а е м ы й), и умирающий, и кони выступают в качестве субъекта при предикате *k'em(ə)-* (др.-инд. *śam-*, др.-греч. κάμνω), имеющем как активное, так и пассивное употребление, говорит о многом — и, главное, о вхождении и жреца, и умершего, и коней в единый относительно темы «опустошения», изживания ряд, фигурирующий в составе похоронного ритуала. Отсюда напрашивается мысль, что конские состязания, описанные Вульфстаном или Гомером (ἆθλος, ἆθλα) в связи с похоронами, еще раз напоминают об этой идее отрешения от земных уз. Изнеможение, почти «умирание» потрудившихся до потери всех сил во время ристаний коней символически воспроизводит и вполне реальную смерть их собрата — коня покойного, приносимого в жертву и хоронимого вместе (или в непосредственной близости) со своим господином. То же можно сказать о соотношении конников, отдавших все силы в ристаниях, и «опустошенного» от жизненных сил покойника, как и о зависимости «новой» жизни от этой «старой» смерти, т. е. о всей той линии, которая объединяет «пред-спортсмена» в конечном счете с Дионисом и даже Христом («страстна́я» смерть ради воскресения). Этот глубинный подтекст необходимо все время иметь в виду при чтении пространного описания конских ристаний на похоронах Патрокла или краткого фрагмента на эту тему в связи с похоронами богатых эстов у Вульфстана.

Впрочем, нельзя исключать и того, что выстраиваемые в р я д конские колесницы (στὰν δὲ μεταστοιχί), для которых Ахиллом указана дальняя ц е л ь (σήμηνε δὲ τέρματ' Ἀχιλλεὺς | τηλόθεν...; 358—359), могут намекать и на начинающееся (или имеющее начаться) восстановление прежнего порядка и прежнего времени в их обновленном виде, на то вечное возвращение, идея которого всегда составляет последнее слово похоронного ритуала. О нем, этом слове, вспоминают, когда произошло очищение от ритуальной нечистоты и завершилось освобождение от последствий смерти, когда снова начинают думать о жизни. Похоронный гимн RV X, 18 свидетельствует о такой именно ситуации. Сначала —

Прочь, о Смерть! Ступай другим путем!
Твой собственный (путь) иной, чем путь, исхоженный богами.
Тебе, зрящей и внемлющей, я говорю:
«Не поражай ни наших детей, ни мужей!»

Когда вы уйдете, стирая след смерти,
Пронося дальше (свою) долгую жизнь,
....
Будьте чистыми и ясными, о достойные жертвоприношений!

Эти живые отделились (сейчас) от мертвых.
Наш призыв богов оказался удачным сегодня.
....

Эту преграду я устанавливаю для живых.
Пусть же среди них никто другой не дойдет до этой цели!
Да живут они сотню обильных осеней!
Да закроют смерть (этой) горой!

Но далее —

Как дни возникают один за другим,
Как времена года идут за временами года правильной чередой[68],
Так, о Создатель, соразмеряй сроки их жизни,
Чтобы последующий не покидал предыдущего.

Поднимайтесь (вы), выбирая себе (долгую) жизнь (и) старость,
В правильном порядке смыкая ряды, сколько (вас) есть![69]
Пусть согласится тут Творец, дающий хорошее рожденье,
Создать долгий срок вашей жизни.

(RV X, 18, 1—6)[70]

— *dīrghám ā́yuḥ karati jīváse vaḥ*, тот долгий жизненный срок (*ā́yus*), тот век-вечность (*aevum*, αἰών, *aiws*), то всегда, всякий раз, постоянно (ἀεί), ту длительную жизненную силу (символ ее — древо жизни, подобное хеттскому *eja*-дереву или иве[71]), которые противостоят смерти и о которых нельзя забывать даже тогда, когда всеразрушающая смерть правит свои бесчисленные тризны. В этом напоминании смысл любого из исторически известных видов похоронного обряда[72].

Примечания

[1] См. *Hübener G.* König Alfred und Osteuropa // Englische Studien, 1925—1926, Bd. 60, S. 45—46; *Idem.* England und die Gesittungsgrundlage der europäischen Geschichte. Frankfurt-am-Main, 1930, S. 171; *Craigie W. A.* The Nationality of King Alfred's Wulfstan // Journal of English and Germanic Philology, 1925, v. 24, p. 396—397; *Malone K.* On Wulfstan's Scandinavia // Studies in Philology, 1931, V. 21. P. 574; *Henning R.* Terrae incognitae. Eine Zusammenfassung und historische Bewertung der wichtigsten vorcolumbischen Entdeckungereisen, Bd. 2, Leiden, 1950, S. 217; *Матузова В. И.* Английские средневековые источники IX—XIII вв.: Тексты. Перевод. Комментарий. М., 1979, с. 25—34 и др.

[2] См. *Labuda G.* Źródła, sagi i legendy do najdawniejszych dziejów Polski. Warszawa, 1960, s. 28; *Idem.* Źródła skandynawskie i anglosaskie do dziejów Słowiańszczyzny. Warszawa, 1961, s. 17.

[3] Ср.: *Henning R.* Op. cit. S. 224.

[4] Текст Вульфстана цитируется по кн.: Scriptores rerum Prussicarum. I. Lipsiae, 1861, S. 732—735 (с заменой *ae* на *æ*); перевод — по кн.: *Матузова В. И.* Указ. соч., с. 25—27.

[5] По поводу его местоположения идут споры, которые отражены в довольно обширной литературе вопроса, см. о ней — *Матузова В. И.* Указ. соч., с. 33.

[6] Название этого озера — *Drusin*, 1243, *Drusine*, *Drusa*, 1243, *Drusen*, 1290, позже — *Drausen-See* (APON 31); у Генненберга 2, 10 — *Druschen* и т. п., следовательно, того же корня, что и *Truso* (Вульфстан таким образом произносил прусск. *Truso*, см. APON 187).

[7] Впрочем, и пиво, которого «эсты совсем не варят» (*and ne bið ðær nænig ealo gebrowen mid Êstum*), оказывается вовлеченным если не в сам ритуал (может быть, и в него), то во всяком случае в рассуждения о нем. Вульфстан, объясняя, почему покойники у эстов могут долго лежать, не разлагаясь, говорит о специальных людях, которые умеют вызывать холод на покойника, и заключает примером их искусства: «И если поставить две бочки, полные пива и воды (*twegen fætels full ealað, oððe wæteres*), они делают так, что и то и другое замерзает (*hy gedoð þæt oþer bið oferfroren*), будь то летом или зимой». Делались попытки объяснить секрет этого искусства, ср.: *Waterhouse G.* Wulfstan's Account of the Estonians // Modern Language Review, 1930, vol. 25, p. 327; *Hübener G.* England... S. 193; *Macdonald A.* Wulfstan's Voyage and Freezing. — Modern Language Review, 1948, vol. 43, p. 73—74; *Labuda G.* Źródła skandynawskie... s. 115 и др. Следует напомнить важное сообщение на эту тему, сделанное семью веками позже (1593 г.) английским купцом Ф. Моррисоном и относящееся в принципе к той же территории. Ср.: «Give me leave to adde one observation, which to me seemed very strange. At Malvin [исследователи готовы видеть в этом названии Мариенвердер, Мальборк /?/. — *В. Т.*] and Dantzke in Prussen, betweene Michelmas and Christmas, the country people bring in sledges laded with dead Hares, all frozen over, which are so preserved aswell and better, then if they were powdred with salt, till our Lady day in Lent, about which time the frost begins first to breake. And if they will eate a Hare in the meane time, they thaw it at the fier, or the oven of the warme stove, or by casting it into water, and so they presently set it to the fier, either to be rosted or boyled. In like sort they preserve Phesants, or any kind of flesh, being frozen over, as well as if they ware salted. And if any man thinke this a Travellers fiction, let him know, that a most credible person told mee, of his certaine knowledge and experience, that the Moscovites in Russia, bring the dead bodies of men in winter thus frozen over, and so lay them on heapes in the Bellfrees of the Churches, where they lie without rotting, or ill smell, till about our Lady day in Lent the snow begins to thaw, and the earth to be fit for digging (for till that time the earth is covered with deepe and hard snow, and if it were not so covered, yet is so hard by continuall frosts, as it cannot be digged). And at that time each family takes the bodies of their dead, and takes care to burie them» (Itinerary, IV: 4). — Впрочем, пиво, о котором Вульфстан сообщает столь странную информацию, конечно, варилось и очень широко употреблялось в ритуалах, см.: *Mannhardt W.* Letto-Preussische Götterlehre. Riga, 1936, S. 643—644, далее — LPG (индекс — Opfer. Bier, где зафиксирова-

ны десятки примеров; в частности, в ритуалах выступают и две бочки, как у Вульфстана, ср.: *...vnd zwu Tonnen guttes Biers*, 324; *dazu auch zwu Thonnen Biers*, 326). Эти примеры относятся не только к прусской, но и к восточнобалтийской традиции, между прочим, и к литовским обрядам в Малой Литве, в которых выступает даже деифицированныый образ пива — *Alus Samberinnis*, *Žemberinnis Allus* (для XVIII в. он уже — «Abgott»). В первой половине XVIII в. этот демонологический персонаж засвидетельствован дважды — у Бродовского (ср.: *Pluto Sambarys*. Dem jährlich umb Ostern 3 Handvoll von jedweder Saat und von jeder Speise 3 Biszen auff ein weiszes Tuch geweyhet, das Eszen fraszen die Hunde, die Saat wurd ausgesäet und den A l a u s g e b r a u n, unde A l u s S a m b e r i n n i s, 613) и Ф. Руига (*Žemberinnis Allus* Bier, welches auf dieses Abgottes Fest g e b r a u e n wurde von allerley Getreyde so zu drey Hände voll zusammengeschüttet, 613). — Любопытно, однако, что прусск. *alu*, родственное лит. *alùs*, лтш. *alus*, ст.-слав. *олъ*, др.-англ. *ealu*, др.-исл. *ǫl* — все со значением 'пиво', определяется в Эльбингском словаре как 'Mete' (Э 392) — при том что есть *piwis* 'Bier' (Э 383) и *meddo* 'Honig' (Э 391); это обстоятельство может оказаться небезразличным в связи с утверждением Вульфстана о том, что эсты не варят пива.

[8] Судя по описанию Вульфстана, Витланд находился к востоку от Вислы и северными своими пределами был обращен к Балтийскому морю. Как далеко простирался он на восток, строго говоря, неизвестно. Впрочем, некоторые более поздние источники, подтверждающие реальность самого названия Витланда, упоминают эту территорию среди некоторых других, хорошо известных, и, следовательно, позволяют делать определенные выводы о ее географическом положении. Так, Альберик де Труа Фонтэн в 1228 г., в связи с поездкой к пруссам папского легата Вильгельма из Модены, свидетельствует, что «erant autem hoc anno in illis partibus quinque tantummodo provinciae paganorum acquirendae, ista videlicet, de qua agitur: Prutia, Curlandia, Lethovia, W i t h l a n d i a et Sambia» (SRP I, 241). В этом сообщении существенно соседство Витланда и Самбии, а сложность состоит, во-первых, в отделенности этих двух названий от Prutia (следовательно, и в самом соотношении этих трех областей проживания пруссов — Prutia, W i t h l a n d i a, Sambia) и, во-вторых, в полной неясности введения названия в этот ряд, если только исходить из того, что он как-то отражает географическую и этноязыковую реальность. В «Чудесах св. Варвары» есть существенное указание на тождество Самбии и Витланда: крестоносцы подчинили (subjugaverunt) себе «terram Sambie, que tunc Weydelant vocabatur» (SRP II, 404). В документе 1258 г. Герхард фон Хиртцберг упоминает *Witlandesort*, идентифицируемый иногда с юго-западным выступом Самбии (или даже конкретнее — с нем. *Lochstedt* — лит. *Laukštyčiai*). Другие исследователи пытались локализовать Витланд на южном побережье Фришгаффа (Эстмере), от Вислы до Самбии, или даже в устье Вислы, в Жулавах. Наконец, есть мнение, что Витланд обозначал не только полосу вдоль Эстмере, но и смежные прусские земли к югу (например, Погезанию и Натангию), более того — всю совокупность прусских территорий. Обзор точек зрения и литературы на эту тему см.: *Labuda G.* Źródła skandynawskie... s. 107—108; *Idem.* Źródła, sagi i legendy... s. 84—85, здесь же и указание этимологических объяснений названия *Witland*. — В связи с сообщением Вульфстана, видимо, наиболее осторожным было бы считать, что речь идет о территории к югу от Фриш-гаффа (Эстмере), возможно, неподалеку от Эльблёнга — Эльбинга.

[9] См.: Финно-угры и балты в эпоху Средневековья. М., 1987, с. 400—401 (Археология СССР), где, в частности, подводятся итоги и предшествующим археологическим обследованиям могильников (О. Тышлер, Э. Холлак, А. Бецценбергер, Б. Эрлих, В. Герте, К. Энгель, В. Ла-Бом и другие), и современным (Е. Окулич, В. И. Кулаков и др.).

[10] См.: *Friderici W.* Über altpreussische Gräber und Bestattungsgebräuche // AM 1872, Bd. 9, S. 150 ff; *Caland W.* Die vorchristlichen baltischen Totengebräuche // AfRel., Bd. 17, S. 478 ff; *Bertuleit H.* Das Religionswesen der alten Preussen mit litauisch-lettischen Parallelen // Sitz.-ber. d. Altertumsgesellsch. Prussia 1924, Bd. 25, S. 98 ff; *Hübener G.* König Alfred... p. 54 ff; *Idem.* England... p. 192; *Gerullis G.* Baltische Völker // Reallexikon der Vorgeschichte, T. I, S. 336; *Janssen H. L.* Mittelalterliche Berichte vom Totenbrauch der Balten // Prussia, 1939, Bd. 33, S. 192—200; *Alseikaitė-Gimbutienė M.* Die Bestattung in Litauen in der vorgeschichtlichen Zeit. Tübingen, 1946 и др.; ср. *Mannhardt W.* Op. cit.

[11] Ср. также об обрядах похорон из околиц Нидзицы и Дзялдова: *Bocka Fr. S.* Versuch einer wirtschaftlichen Naturgeschichte von dem Königreich Ost- und Westpreussen. Dessau, 1782—1785.

[12] Ср.: *...et mortuos duos cremantes fecerunt planctum super eos* (Курляндия); — *Крещение же его льстиво бысть* [о Миндовге. — *В. Т.*] [...] *и богомь своимь жряше, и мертвых телеса сожигаше* [...] *на оутрie сътворивъ крадоу огненоу великоу и връже и на огнь...* (Литва); — *sân ir wîsten in gebôt,* | *daz sie die tôten brenten* | [...] | *ir tôten, die sie hâten,* | *die branten sie mit irme zûge...* (Лифл. рифмов. хрон. V, 3872—3873, 3882—3883); — *Eodem anno circa idem tempus Algarden, summus rex Letwinorum, mortuus est. In exsequiis magna pompa in cremacione diversarum rerum ac XVIII equorum dextrariorum secundum ritum eorum* (1377, Литва); — *Et* (Schirgal) *duxit eum* [убитого Кинстута. — *В. Т.*] *in Willam, ubi in cinerem est redactus. Et miraculose in terra vorago visa profunda in longitudinem unius viri et medii absorbens cineres quod a multis visum est, et tamen nemo vitam de abstantibus emendavit; equi vestimenta, arma etc. omnia fuerunt incinerata; aves atque canes venatici cum eo incinerantur* (1382, Литва); — *Lithuani tamen* [...] *habebant speciales silvas, in quibus singulae villae et quaelibet domus atque familia, specialos focos decedentium cadavera soliti erant conflagrare. Adiungebantur autem cremando corpori quaeque potiora, equus, bos, vacca, sella, arma, vestis, cingulus, torques, annulus et simul und cum cadavere* [...] *cremabantur* (Длугош, Литва); — *...omnia enim cadavera cremabant igne, cum quibus equum, vestem, vas, quae viventi sciebant cariora, nunc illa terra obruunt* (Там же, Литва); — *Ont les dits Corres* [...] *une secte, que apres leur mort ils se font ardoir en lieu de sepulture, vestus et aournez chascun de leurs meilleurs aournemens, en ung leur plus prochain bois ou forest qu'ilz ont, en feu fait de purain bois de quesne; et croyent, se la fumiere va droit ou ciel, que l'ame est sauvee, mais s'elle va soufflant de coste, que l'ame est perie* (*Guillebert de Lannoy*, Курляндия); — *Mortuorum cadavera priscis illis temporibus in rogum injicientes ardentem combusserunt* (*Dionysius Fabricius*, Ливония) и др., см. LPG 33, 36, 51, 56, 58—61, 63, 73—74, 78—80, 122—124, 129—130, 141—142, 174—175, 223, 334—335, 458. О мотиве трупосожжения в «швинтороговом» цикле (*Стрыйковский.* Западно-русские летописи) см. статью автора — Vilnius, Vilno, Вильна: город и миф. — Балто-славянские этноязыковые контакты. М., 1980, с. 16—18 и др. — Особое место, конечно, занимают примеры, относящиеся к пруссам, ср.: *...promiserunt, quod ipsi vel heredes eorum in mortuis comburendis vel subterrandis cum equis sive hominibus vel cum armis*

seu vestibus vel quibuscunque aliis preciosis... (Христбургский договор 1249); — *Prutheni resurrectionem carnis credebant* [...] *Unde contingebat, quod cum nobilibus mortuis arma, equi, servi et ancille, vestes, canes venatici et aves rapaces et alia, que spectant ad miliciam, urerentur* (Дусбург, см. LPG 88 и т. п.). См. также сожжение вдов у пруссов, хорошо известное из источников. См. *Gaerte W.* Witwenverbrennung im vorordens-zeitlichen Ostpreussen // Prussia 1931, Bd. 29, S. 124 и сл. и др. — Дусбург, Николай Ерошин, «Der vnglaubigen Sudauen...» и др., см. LPG 41, 88, 108—109, 258 и др. — Кое-какие данные могут быть извлечены и из обрядов, связанных с победой, когда пленные вместе с конями, оружием, одеждой и т. д. приносились в жертву богам путем сожжения их на костре. Ср.: ...*sondern die gefangenen in yhrem harnisch mit rosz vnd man yhren teuffelischen abgöttern in vnmenschlicher marter pflegten zu verbrennen vnd aufzuopffern*... (1338 Aug. 14); — ...*vnd do im lande bei viertausent menschen erschlugen vnd gefangen namen, vnd die ordensherren mit waffen vnd roszen yhrem gebrauch nach den abgöttern aufopfferten vnd lebendig verbrennten* (1365, ок. 14 февр.) — LPG 121, 123. — В известной степени в этом акте сожжения пленных врагов можно видеть инверсию старого языческого ритуала трупосожжения, описываемую следующей схемой: Языческое время — сжигание (кремация) «своего» и «мертвого» с целью воскресения, но Христианское время — сжигание «чужого» и «живого» с целью его окончательной погибели (что, строго говоря, предполагает инвертированную роль и самого огня — теперь он не спасительный, но губительный). Соответственно этим двум периодам трупосожжение заменяется новой нормой — трупоположением. Интересно, что сходная ситуация видимо обнаруживается в довольно позднее время и у славян, в частности у русских.

[13] См.: *Lidert J. H.* Preussische Frauenzimmer. Königsberg, 1774 (цит. по: *Hübener G.* England... S. 194).

[14] В VI—VIII вв. трупосожжение уже было господствующим. То, что оставалось после сожжения, производимого на стороне, вместе с золой и углем помещалось в овальные грунтовые ямы; захоронения были безурновыми (правда, в наиболее ранних случаях, может быть, использовались глиняные урны), но отмечались каменными кладками особой формы; на нижнем ярусе могло быть захоронение коня. См.: Финно-угры и балты... с. 400 и др.

[15] Ср. др.-англ. *plega, plegan* у Вульфстана при *plagian* 'упражняться', др.-исл. *plaga* 'совершенствовать', 'пользоваться', 'практиковаться' и т. п., нем. *pflegen* и т. д.; ср. также англ. *play* 'игра'; 'играть', датск. *pleie* и др. Отмечаемое в др.-исл. *plaga* значение 'bewirten' ('угощать', 'принимать у себя') при уже отмеченных значениях и при использовании др.-англ. *plega* в связи с состязаниями отсылает к некоему «развлекательному» комплексу, совмещающему в себе пиршественную и «спортивную» составляющие и кодируемому единым языковым элементом.

[16] Ср.: СРНГ 15, 1963, 966: «На похоронных обедах сливают вместе виноградное вино, ром, пиво, мед и пьют в конце стола. Это называется "тризной" (Мельников-Печерский); Во многих местах России, особенно на заволжском севере, вино, выпиваемое в память покойника на сорокоустах, так-таки и называется "тризною" (Е. Марков)».

[17] Ср. в описании Иорданом погребения Аттилы: *Postquam talibus lamentis est defletus, stravam super tumulum ejus, quam appellant ipsi, ingenti comessatione concelebrant*... («De getarum origine et rebus getis», cap. 49). Отмеченное

здесь *strava*, как принято считать, слав. слово; ср. **traviti*, в частности, в знач. 'кормить', 'питать' и т. п. [ст.-слав. травити σιτεῖσθαι. Супр., с.-хорв. *тра́вити*, чеш. *tráviti* и т. п., *trava*], из **trou-/*treu-/*tru-*. *В* другом месте отмечалось (Этимология 1977. М., 1979, с. 7—9), что в истории славянских языков обнаруживается несомненное притяжение, с одной стороны, между **trizna* и такими западнославянскими фактами, как чеш. *trýzeň* 'мука', 'мучение', *tryzniti* 'мучать', 'пытать', слвц. *trýzeň*, *tryznit'*, польск. *tryźnić* и т. п., а с другой, между этими последними примерами и продолжениями и.-евр. **trou-/*treu-/*tru-* в славянских языках (но и ц.-слав. *тризна* объясняется как *страдальство*, ср. *Срезневский*, 3, 995 и под.). Этот комплекс «состязание — мучение (ср. *ис-тязание*) — еда/питье» находит многочисленные типологические параллели — полные или частичные (кстати, в связи с *plega* у Вульфстана ср. др.-исл. *plaga* 'упражняться' и т. д., др.-англ. *plagian* — в контексте темы состязаний — и др.-исл. *plága* 'мучение', 'пытка', 'истязание', возводимое, однако, к вульг.-лат. *plāga* 'удар', 'рана', см. *Vries*. Altnord. etym. Wb. 1977, S. 425).

[18] Эти значения отражают тот же семантический перенос, что и в русск. *пойти на стадион* (πρὸς τὸ στάδιον), собственно — 'пойти на состязания'.

[19] Ср. *ricostan men*, но также и «люди высшего сословия» — *heah-ðungene men*.

[20] Замечание о большой вражде между перечисленными категориями лиц (*Þær bið swyðe mycel g e w i n n betweonan him*) дает, кажется, основания для несколько различающихся интерпретаций.

[21] Тоже с важной «имущественной» и престижной характеристикой — «которым принадлежат самые быстрые кони в этой земле».

[22] Ранее первоначальное значение и.-евр. **pek'u-* определяли безоговорочно как 'скот', ср. др.-инд. *páśu-*, *paśú-*, авест. *pasu-*, осет. *fus*, *fys*, лат. *pecu*, *pecus*, умбр. *pequo*, лит. *pẽkus*, прусск. *pecku* и т. п. Однако в 70-е гг. было предложено оригинальное решение, согласно которому исходным значением было 'движимое имущество', откуда позже — 'скот', 'мелкий скот', 'овцы'. См. *Benveniste E.* Les valeurs économiques dans le vocabulaire indo-européen // Indo-European and Indo-Europeans. Philadelphia, 1970, p. 307—320; *Idem*. Indo-European Language and Society. London, 1973, p. 40—51.

[23] В известном смысле этот акт напоминает потлач, трансформированный в двух отношениях: дарение-трата происходят в одностороннем направлении, без взаимности (если только не исходить из предположения следующего механизма: покойный через своих родственников и друзей одаривает д р у г и х с тем, чтобы эти другие одарили покойного в виде устройства должных похорон, которые обеспечили бы ему соотвествующую его дарам другим загробную жизнь), во-первых, и эти другие, «чужаки» (*fremdan*) выступают как анонимное множество, во-вторых.

[24] Ср.: «...уже то, что Ригведа часто объединяет идеи войны и спора, дает нам возможность предположить, что война, точно так же как раздача подарков, словесные поединки и гонки колесниц, рассматривалась как возбудитель творческих сил космоса в течение зимнего ритуала. В этой связи могут быть небезынтересны некоторые отрывки из диссертации Г. В. Локера (*G. V. Locher*. The Serpent in Kwakiutl Religion, 81 и сл.): "Но если раздача медных монет является жертвенным актом, из этого следует, что весь процесс обмена в ходе потлача есть в действительности не что иное, как одно большое ритуальное действие... Но в этом случае данное действие представляло также обряд возрождения, перехода в новое состояние жизни... Поня-

тие перехода в новую фазу жизни присутствует также в зимнем ритуале. В конце концов сам принцип потлача неразрывно связан с глубинной идеей зимнего ритуала. Точно так же как свет и жизнь достигаются через разрушение и гибель, этим путем обретаются богатство и престиж. Помимо идеи жертвоприношения также и идея поединка принадлежит к наиболее существенным элементам потлача как целого. И потлач, и война пребывают под властью змея и могут даже заменять друг друга". Все это объясняет, почему автор гимна РВ III, 34, упомянув о сражениях между ариями и дасью в ст. 9, тотчас переходит (в следующем стихе) к их мифологическому прототипу [...] Таким образом, древний зимний ритуал ариев оказывается простым отражением изначального "спора" между космическими силами верхнего и нижнего миров; именно поэтому наградой в битве [...] могли быть такие вещи, как мужская сила, потомство, вода и солнце», см. *Кейпер Ф. Б. Я.* Труды по ведийской мифологии. М., 1986, с. 91—92 («Древний арийский словесный поединок»).

[25] Интересно, что τείρω (τειρόμενον) 'тереть', 'мучать', 'ослаблять' и «истощаться', 'удручаться', 'мучиться', 'печалиться' (в страдат. залоге) восходит к и.-евр. **ter-*, с которым, как писалось ранее, в конечном счете связаны и славянские слова для тризны и трех. Уместно на этом пути заглянуть и еще дальше. При этом окажется, что к корню **ter-* в славянских языках в конечном счете относятся еще два слова, существенные именно в рассматриваемом контексте. Ср., с о д н о й стороны, **trudъ*, **truditi* с начальной идеей трудности, напряжения, усилий (ср. и.-евр. **tr-eu-d-*, согласно Pok., 1, 1095—1096, 'quetschen, stoßen, drücken', пожалуй, к **ter-* 3, **tereu-* 'тереть': лат. *trūdō* 'толкать', 'понуждать', 'теснить', ср.-кимр. *cythrud* 'мучить', *gorthrud* 'Bedrückung', ср.-ирл. *trotaid* 'спорить', 'ссориться', 'бороться' 3. Sg. [ср. выше об идее спора-состязания, поединка], др.-исл. *þrjōta* 'недоставать', др.-англ. *(ā-)ðrēotan* 'уставать', др.-в.-нем. *driozan*; др.-англ. *ðrietan*, др.-исл. *þreyta*, ср. готск. **us-þriutan* и др.; алб. *treth* 'verschneide') и, с д р у г о й стороны, **trupъ*, **trupije* из и.-евр. **ter-*, **treu-*: **treup* (Pok., 1, 1073—1074; ср. др.-греч. τρῡπάω 'буравить', 'сверлить', τρῡ́πη, прусск. *trupis* 'колода', лит. *trupëti* 'крошиться', 'дробиться', *trupùs*, лтш. *sa-trupêt* и др.); в этом контексте **trupъ* 'покойник'; 'колода' в славянском мотивируется именно как «пустой» (ср. ст.-слав. трѹпль).

[26] См. *Trümpy H.* Kriegerische Fachausdrücke im griechischem Epos. Bâle, 1950, S. 151 (в качестве исходного для греческого слова принимается значение 'труд', 'labor').

[27] Ср.: «However, much of what in our eyes seems to be a mere amusement was for the ancient Indians no doubt first and foremost a religious act or ceremony, however diverting and exciting it could at the same time be» (*Gonda J.* Vedic Literature (Saṃhitās and Brāhmaṇas). Wiesbaden, 1975, p. 167).

[28] Мотив опьянения участников состязания восстанавливается и изнутри («после возлияний и состязаний») и извне (опьяненный Индра на летящей колеснице). Ср. и некоторые другие данные: *pū́rvo devā bhavatu s u n v a t ó rátho.* RV I, 94, 8 «Да будет первой, о боги, колесница выжимающего [сому]» (т. е. опьяняющий напиток).

[29] Подробнее об этом. см. *Elizarenkova T. Y.* Notes on Contests in the Ṛgveda // Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute, 1987, V. LXVIII (Ramakrishna Gopal Bhandarkar 150th Birth-Anniversary Volume), p. 99—109.

[30] О *vidátha-* см.: *Thieme P.* Untersuchungen zur Wortkunde und Auslegung des Rigveda. Halle, 1949; *Kuiper F. B. J. Vidayate* and *vidátha* // Indologia Taurinensia, 1974, v. II, p. 121—132 и др.

[31] Ср. авест. *vāzišta-* 'сильнейший', лат. *vegēre* 'возбуждать', 'приводить в действие', 'бодрствовать', готск. *wakan* и т. п. Среди ведийских слов со сходной мотивировкой («скорость — энергия — сила») ср. такие обозначения состязания-спора, как *āji-* (от *aj-* : *ájati*), *dhána-*, *pradhána-* (от *dhan-* 'вызывать быстрое движение' и т. п.). Эти слова заставляют вспомнить экспликацию мотива скорости в связи с участвующими в состязании конями в описании Вульфстана — *swiftoste hors*, *swiftan hors* и роль скорости коней в распределении имущественных благ при совершении похоронного ритуала. — Среди других ведийско-прусских параллелей в конской сфере следует отметить ту, что относится к конскому молоку, обозначение которого в обоих языках восходит к некоему микроконтексту типа и.-евр. **ek^u in-* & **dadh-* 'конское молоко', которое, однако, в каждом из языков избрало особый путь компрессии, ср. прусск. *aswīnan*, но вед. *dádhi-* (*dadhán*) — при том что каждый из языков сохраняет и другую часть формулы, а именно прусский — *dadan*, а ведийский — *aśva-* (ср. *aśv-in-a-*). В ведийской мифологии известен деифицированный конь *Dadhikrā́* или *Dadhikrā́van* (букв., видимо, 'разбрызгивающий кислое молоко /конское/'), ср. также *Dadhyañc-*: он — быстрейший из коней, победитель дасью; он завоевывает в схватках добычу; его призывают племена во время споров и ссор, в частности, и вместе с Ашвинами, божественными конскими близнецами; несмотря на запрет передавать другим знания, наложенный Индрой, учителем божественного коня, Дадхьянч указывает Ашвинам место, где спрятан мед, за что последние оказывают ему ряд услуг. То, что Дадхьянч связан преимущественно с Индрой и Ашвинами, в высшей степени характерно и дает основание для далекоидущих реконструкций. — Другой персонаж конской природы в ведийской мифологии — *Étaśa* (*éta-* обычно обозначает 'пестрый', но иногда и 'быстрый', чаще — 'конь', во множ. ч. — 'солнечные кони', ср. VII, 62, 2; X, 37, 3; 49, 7). Эташа связан с солнечным божеством Сурьей и борется («состязается») за солнце. Этот мотив перекликается с мотивом солнечной колесницы, которую кони влекут по небосводу, становящимся особенно актуальным на стыке ночи и рассвета (суточный цикл) и Старого и Нового года (годовой цикл). Несомненно, здесь нужно видеть небесно-солнечное соответствие мотиву конских состязаний при похоронах (ср. также особую связь Дадхикра с рассветным божеством Ушас).

[32] См.: *Boswort J.* King Alfred's Anglo-Saxon Version of the History of the World by Orosius. London, 1859, p. 9—10 (графическая схема); ср. также *Łowmiański H.* Stosunki polsko-pruskie za pierwszych Piastów // Przegląd Historyczny, 1950, r. 41, s. 154; *Labuda G.* Źródła skandynawskie... s. 114 и др.

[33] Erleutertes Preussen. Bd. 5. Königsberg, 1742, S. 717.

[34] Соответствующая «пятиборческая» лексика была достаточно развитой, ср. еще πένταθλος, ионич. πεντάεθλος 'искусный в пятиборье', πενταθλέω, -εύω 'состязаться в пятиборье' и т. п.

[35] Ср. в пятой Олимпийской оде Псавмию Камаринскому: *На празднествах величайших богов | Воздал почет* [...] | *И пятидневными ристаниями | На конях, на мулах и верхом*. Комментаторы видят здесь двусмысленность и допускают, что речь идет о пятом дне состязаний, посвященном скачкам.

[36] Следует напомнить, что панегирическая поэзия и жанр плача (оплакивания) часто имеют общие истоки (ср., между прочим, ситуацию laudatio funebris), а в связи с древнегреческой поэзией и о том, что Симонид стал создателем двух жанров хоровой лирики — песни в честь победителя состязания («эпиникий») и плача по усопшим («френ»).

[37] *Но слава его, | Слава Пелопа | Далеко озирает весь мир с Олимпийских ристалищ, | Где быстрота состязается с быстротой | И отважная сила ищет своего предела* (Олимп. 1); — *Я верю, что я вновь еще сладостней прославлю | Стремительную твою колесницу* (Там же); — *Воздвигая эту песнь | Олимпийской победе Ферона | И его не знающих устали коней* (Олимп. 3) и т. д.

[38] Об этом можно судить по фразе Вульфстана: «И у эстов в обычае, чтобы люди каждого племени сжигались; и если кто-то найдет одну несожженную кость, они должны совершить большое приношение».

[39] *Мирмидонцы* 6-го стиха — в тексте Μυρμιδόνες ταχύπωλοι, т. е. быстроконные мирмидоняне. В 7-м стихе — μώνυχας ἵππους; в 8-м — αὐτοῖς ἵπποισι; в 11-м — ἵππους λυσάμενοι.

[40] Ср.: οἱ δὲ τρὶς περὶ νεκρὸν ἐΰτριχας ἤλασαν ἵππους (13).

[41] Тема памяти и забвения естественно возникает во сне Ахилла, когда ему явилась душа несчастного Патрокла (ἦλθε δ'ἐπὶ ψυχὴ Πατροκλῆος δειλοῖο, 65) со словами:

Спишь, Ахиллес! неужели меня ты забвению предал?
Не был ко мне равнодушен к живому ты, к мертвому ль будешь?
О! погреби ты меня, да войду я в обитель Аида!
Души, тени умерших, меня от ворот его гонят
И к теням приобщиться к себе за реку не пускают;
Тщетно скитаюся я пред широковоротным Аидом.
Дай мне, печальному, руку: вовеки уже пред живущих
Я не приду из Аида, тобою огню приобщенный!..
(69—76)

И тут же, после предсказания судьбы Ахилла, просьба, относящаяся и к некоторым деталям обряда:

Кости мои, Ахиллес, да не будут розно с твоими;
Вместе пусть лягут, как вместе от юности мы возрастали
В ваших чертогах ....
Пусть же и кости наши гробница одна сокрывает,
Урна златая, Фетиды матери дар драгоценный
(83—92)

[42] Ср.: δώδεκα μὲν Τρώων μεγαθύμων υἱέας ἐσθλοὺς | χαλχῷ δηϊόων... (175—176). Тут же деталь, заставляющая вспомнить о теме меда у эстов: ἐν δ' ἐτίθει μέλιτος χαὶ ἀλείφατος ἀμφιφορῆας, | πρὸς λέχεα χλίνων (170—171). К теме вина в ритуале ср. 218—221:

...ὁ δὲ πάννυχος ὠχὺς Ἀχιλλεὺς
χρυσέον ἐχ χρητῆρος, ἑλὼν δέπας ἀμφιχύπελλον
οἶνον ἀφυσσόμενος χάμαδις χέε, δεῦε δὲ γαῖαν,
ψυχὴν χιχλήσχων Πατροχλῆος δειλοῖο.

Ср. также 196 и сл. и др. Особенно показательно место, в котором описывается, как вином угашают огонь похоронного костра: πρῶτον μὲν χατὰ πυρχαϊὴν σβέσατ' αἴθοπι οἴνῳ | πᾶσαν, ὁπόσσον ἐπέσχε πύρος μένος (237—238), ср. 250.

[43] Если псы сжигаются вместе с покойным при похоронах и Патрокла и Швинторога (и, следовательно, значение этих животных «приемлюще-положительное», по

крайней мере в этом случае; ср. мифологическую роль собаки как проводника в мир мертвых в индо-иранской традиции — двух четырехглазых псов Ямы, божества смерти, четырех псов авестийского Йимы, но и греческого Кербера и т. п.), то в случае Гектора, по замыслу Ахилла, всё иначе — тело его предполагается отдать на пожирание не огню, а псам («отторгающе-отрицательная» роль этих животных) — Ἕκτορα δ' οὔ τι | δώσω Πριαμίδην πυρὶ δαπτέμεν, ἀλλὰ κύνεσσιν (182—183). Но — *Так угрожал он; но к мертвому Гектору псы не касались: | Их от него удаляла и денно и нощно Киприда* (...τὸν δ' οὐ κύνες ἀμφεπένοντο, | ἀλλὰ κύνας μὲν ἄλαλκε Διὸς θυγάτηρ Ἀφροδίτη, 184 — 185).

44 Οὐδὲ πυρὴ Πατρόκλου ἐκαίετο τεθνηῶτος (192).

45 Ср.: στὰς ἀπάνευθε πυρῆς δοιοῖς ἠρᾶτ' ἀνέμοισιν | Βορέῃ καὶ Ζεφύρῳ καὶ ὑπίσχετο ἱερὰ καλά (194—195).

46 Это относится и к Зефиру, который лишь позже стал трактоваться как мягкий, нежный ветер (Apul. Met. IV, 35 и др.).

47 Уместно напомнить сказанное ранее о возможной этимологии ἄθλον, связывающей это слово с обозначением ветра в ряде индоевропейских языков и с соответствующими мифологическими (иногда персонифицированными) образами; кстати, характерно обращение к ветрам-разрушителям перед открытой могилой в ряде традиций (ср. этот образ и связанный с ним мотив в плачах Ирины Федосовой). Также стоит обратить внимание на теснейшую связь Борея и Зефира с конской темой: Борей оборачивается жеребцом и порождает от кобылиц Эрихтония 12 жеребят (Il. XX, 220—229); лошадиное потомство у Борея и от эринии и гарпии; гарпия Подарга понесла от Зефира и родила двух подобно ветрам летающих коней Ахилла — Ксанфа и Балия, ср.: τῷ δὲ καὶ Αὐτομέδων ὕπαγε ζυγὸν ὠκέας ἵππους | Ξάνθον καὶ Βαλίον τὼ ἅμα πνοιῇσι πετέσθεν, | τούς ἔτεκε Ζεφύρῳ ἀνέμῳ Ἅρπυια Ποδάργη (Il. XVI, 148—150).

48 В ряде случаев внутренняя форма слова, обозначающего огонь, или соответствующая образность актуализируют мотив пожирания (огонь, пожирающий жертву, figura etymologica). В ведийской традиции Агни нередко выступает в особой ипостаси *Kravyād*, букв. 'плоть едящий', ср. *agniḥ kravyāt.* RV X, 16, 10 (ср. также VII, 104, 2; X, 16, 2, 9; X, 162, 2). Пожирание огнем тела покойника тоже есть метафора «изживания», перекликающаяся и с трапезами во время похоронного ритуала (поедание пищи) и с жертвенными «опустошениями». Во всех этих случаях «разыгрывается» одна и та же идея, смысл которой в том, чтобы сделать возможным для покойного переход в мир мертвых.

49 Ритуальные детали, относящиеся к операциям с костями, оставшимися после кремации, особенно подробно освещаются в хеттской традиции. На второй день к *ukturi* (костру) приходят женщины, чтобы собрать кости. Они заливают огонь десятью кувшинами пива, десятью кувшинами вина, десятью кувшинами *walḫi.* Сосуд *ḫuppar* из серебра наполняется маслом. Серебряной лопаточкой (щипцами) они берут кости и помещают их в масло, потом вынимают их и кладут на льняную ткань *gazzarnulli.* Затем обертывают кости льняной тканью и тонким платом и кладут на стул. Вокруг костра, на котором был сожжен покойник, кладут хлебцы. Огонь уже угашен пивом и вином. Перед стулом с костями ставят стол. Начинается ритуальная еда и питье-поенье: трижды пьют сами и трижды поят душу умершего и т. п. (ср. KUB, XXX, 15 + XXXIX, 19 и др.). См. специально *Otten H.* Hethitische Totenrituale. Berlin, 1958, S. 66, 68, 70, 90 и др. Сходные мотивы отмечались и применительно к

русским сказкам о Бабе-Яге (ритуальная трапеза, собирание и раскидывание костей жертвы, намерение «кататься-валяться» по ним, ср.: «...собрала все кости, разложила их на земле рядом и начала по ним кататься...» /*Афанасьев*, № 107/), см. статью автора: Заметки по похоронной обрядности. — Балто-славянские исследования 1985. М., 1987, 22. В древнеиндийской традиции составной частью похоронного обряда является *asthisañcayana*, сожжение покойника и собирание костей. «Дом костей» (É *ḫešta-*, *ḫaštijas* É-*ir*) хеттского ритуала и на уровне реалий и на языковом уровне перекликается с иранским «костехранилишем» *астодана* и другими образами вплоть до сказочного «сундука с костями». К иранским реалиям ср. *Humbach H.* Bestattungsformen in Videvdat // KZ, 1961, Bd. 77, S. 99—102; *Рапопорт Ю. А.* Из истории религии древнего Хорезма (оссуарии). М., 1971, и др.

[50] Ἱππεῦσιν μὲν π ρ ῶ τ α π ο δ ώ κ ε σ ι ν ἀ λ λ ά' ἄ ε θ λ α | θῆκε (262—263).

[51] Ср. последовательность (θῆκε...) τῷ πρώτῳ τῷ δευτέρῳ (ἵππον ἔθηκεν)... τῷ τριτάτῳ (...κατέθηκε)... τῷ δὲ τετάρτῳ (θῆκε)... πέμπτῳ (...ἔθηκε).

[52] Кстати, некоторые участники вводятся в описание в сопровождении числового индекса, подобного тому, о котором говорилось несколько выше, в связи со схемой наград. Ср.: ὦρτο πολὺ π ρ ῶ τ ο ς μὲν ἄναξ ἀνδρῶν Εὔμηλος (288) — Ἀντίλοχος δὲ τέταρτος ἐΰτριχας ὡπλίσαθ' ἵππους (301) — Μηριόνης δ'ἄρα πέμπτος ἐΰτριχας ὡπλίσαθ' ἵππους (351).

[53] στὰν δὲ μεταστοιχί (358).

[54] См. его знаменитую максиму — «λοῖσθος ἀνὴρ ὤριστος ἐλαύνει μώνυχας ἵππους» (536).

[55] Λύτο δ'ἀγών, λαοὶ δὲ θοὰς ἐπὶ νῆας ἕκαστοι | ἐσκίδναντ' ἰέναι (1—2).

[56] После смерти главы семьи — отца на его место вступает старший сын, и это происходит пока наследство еще не р а з д е л е н о. Одной из основных его забот становится возжигание нового огня. Но прежде он должен ликвидировать, угасить старый огонь, огонь отца (*pitryo' gniḥ*. Kauśika-sūtra, 69, 1), несчастливый для него и «пожравший» его (*kravyād*, см. выше). В ритуале обращаются к Анше (букв. 'часть', *aṃśa*) с просьбой разделить оба огня — пусть «пожиратель плоти» (*kravyād*) будет изгнан, а огонь богов останется (Kauśika-sūtra 71, 1). Этот новый огонь разжигают п р а в о й рукой и просят его сжечь нездоровье и приносить ежедневное счастье. На «пожирателя плоти» кладут тростник, напротив, л е в о й рукой и при этом говорят: «Я должен угасить пожирателя плоти», «Да удалится из дома пожиратель плоти», «Пусть идет пожиратель плоти прочь, на юг» (т. е. в царство мертвых) и т. п.; призываются золоторукий Савитар, Ваю, Индра, Брихаспати, Все-Боги с тем, чтобы они помогли угасить «пожирателя плоти» (Kauśika-sūtra 71, 8 и др.). Ср.: «Агни, пожирателя плоти, отсылаю я далеко отсюда, пусть идет он в царство Ямы» (Там же, ср. «Законы Ману» и др.). Ср. угашение огня при похоронах Патрокла.

[57] См. *Caland W.* Die altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche. Amsterdam, 1896, S. 113—128 и др.

[58] Этот прибыток-дакшина может пониматься как своего рода благой залог будущей жизни, не нарушенной в своей основе чередой смертей. Др.-инд. *dakṣiṇa-*, букв. 'правый', 'южный', актуализирует две, казалось бы, антонимические идеи — правоты-правильности (и, следовательно, блага) и смерти («южный» отсылает к царству Ямы, смерти). Различение «хорошего» правого и «плохого» левого существенно в ритуале вообще и в похоронном тем более (в царстве смерти эти отношения могут меняться вплоть до полной инверсии). Дакшина-дар как бы вершина похоронного

ритуала. Это понятие может гипостазироваться и персонифицироваться. Иногда дакшину представляют как супругу жертвоприношения, своего рода Дакшину, и соотносят ее с Брахманаспати, Индрой, Сомой. Следы персонификации узреваются и в учении о трех огнях. «Ведь они — три мира, три ашрамы, ведь они — три Веды, они считаются тремя огнями. Отец — поистине [огонь] гархапатья, мать считается д а к ш и н а г н и, а гуру — ахавания; эта триада огней достойна глубокого уважения» («Законы Ману» II, 230—231). Под тремя ашрамами подразумевают обычно три (первые или последние) периода жизни. Гархапатья (*gārhapatya-*) — священный огонь («хозяин дома»), хранимый в доме-семействе и передаваемый из поколения в поколение. Дакшинагни (*dakṣiṇāgni-* или *agnidakṣiṇa-*) зажигается от гархапатьи и помещается к югу (справа) от него. В связи с дакшиной стоит вспомнить одного из Адитьев Дакшу (*Dakṣa-*), самая яркая черта которого — амбивалентность: он рожден от Адити, но он же и родит Адити. Дакшина отчасти тоже амбивалентна: она и знак смерти, и знак жизни. — Нужно подчеркнуть: дакшина не плата, не вознаграждение (см.: *Gonda J.* [dakṣiṇā] // Lingua, 1955—1956, v. 5, p. 67 и сл.); платя ее, жертвователь как бы выкупает себя у жреца. Дакшина дается не только «официальным» жрецам, но и сослужающим им помощникам (*prasarpakas*); община, принимающая участие в жертвоприношении Сомы, имела свою долю при распределении дакшины. Как показал Хеестерман, дакшина должна пониматься скорее как дар, который устанавливает (и/или реализует) связь даятеля и принимающего даяние, обеспечивает даятелю обильную компенсацию, формирует связи между «дающими» и «принимающими» группами (что соответствует подобным связям между царем и пурохитой, между *brahman* и *kṣatra*) в жертвоприношении, посредством которого заново восстанавливается вселенная, ср. о суммации двух противоположных состояний циклического космического ритма — рождение и смерть, восхождение и нисхождение, собирание и рассредоточение. Дакшина воплощает самого жертвователя, который при распределении выполняет космологические функции Праджапати. Двунаправленность дакшины обеспечивает циркуляцию-обновление и жертвователю и вселенной (подобно чередованию рождений и смертей); она воплощает собой этот циклический ритм бытия. См.: *Heesterman J. C.* Reflections on the Significance of the *dakṣiṇa* // IIJ 1959, v. 3, p. 241—258; ср. также *Filliozat J.* Les doctrines indiennes de la charité // Annuaire du Collège de France 1955, 229—235, и общие идеи М. Мосса о природе дара.

[59] οὐ θέμις ἐστὶ λοετρὰ καρήατος ἆσσον ἱκέσθαι | πρίν γ'ἐνὶ Πάτροκλον θέμεναι πυρὶ σῆμά τε χεῦαι | κείρασθαί τε κόμην (44—46).

[60] Об употреблении *śam-* и его производных в ранних ведийских текстах и об обрядах, в описании которых употребляется это слово, см.: *Hoens D. J. Śānti*: A Contribution to Ancient Indian Religious Terminology. I. Śānti in the Saṃhitās, the Brāhmaṇas and the Śrautasūtras. s'Gravenhage, 1951.

[61] Ср. *yád ū́vadhyam udárasyāpavā́ti yá āmásya kravíṣo gandhó ásti | sukṛta tác c h a m i t ā́ r a ḥ kṛṇvantūtá médham śṛtapakam pacantu*. RV I, 1962, 10 '(Та) оставшаяся в брюхе пища, которая пахнет, (тот) запах, который издает сырое мясо, — пусть жрецы (*śamitár*'ы, в данном случае жрецы, разделывающие туши) устранят это, а также сварят жертву до готовности'.

[62] Ср.: *iddhā́gnayaḥ ś á m y ā ye sukṛtyáyā*. RV I, 83, 4 'Они (Ангирасы. — *В. Т.*), (кто) зажег жертвенные костры трудом — *śámī* (и) благим деянием'; — *tvā́m bhrātrā́ya*

śámyā tanūrúcam. RV II, 1, 9 'К тебе (речь идет об Агни, к которому приходят люди. — *В. Т.*), сверкающему телом, чтобы ты стал их братом, благодаря жертвенному деянию' и др.

[63] Ср.: *tritá ṛbhukṣā́ḥ savitā́ cáno dadhe 'pā́m nápād āśuhémā dhiyā śámi*. RV II, 31, 6 'Трита, Рибхукшан, Савитар, Апам Напат, погоняющий коней, нашли удовольствие в (нашей) молитве, в (нашем) труде'. Adj. *āśú-* 'быстрый (о конях)', *āśu-héman-* 'быстрогонящий' (обычно об Агни) возвращают к мотиву быстрых, даже быстрейших (ср.: *utā́śiṣṭha ánu śṛṇvanti váhnayaḥ*. RV II, 24, 13 'даже быстрейшие упряжные кони слушаются его', о Брахманаспати) коней у Вульфстана (*swiftoste hors*) и в древнегреческой традиции (ὠκύς, ὤκιστος, ὠκύτατος, ср. Il. 23, 294; 24, 14 и многие другие).

[64] Ср. κάματος 'приобретенное трудом'; 'труд', 'усилие', 'напряжение' в Pl. — 'потуги при родах', которых женщины не переносят, т. е. умирают (οὔτε τόκοισιν ἰηίων καμάτων ἀνέχουσι γυναῖκες).

[65] Помимо ряда других слов, относимых к продолжениям этого корня, ср. др.-греч. κῶμα о глубоком, спокойном сне (ступень удлинения гласного), ср. также ср.-ирл. *cuma*, ср.-брет. *caffou* 'забота' и т. п., см. Pok., 1, 557. Но особенно важны, конечно, следы этого корня в продолжениях иран. *sām-*, ср. хот.-сакс. *sam-* (Praes.) : *sonda-* (Praet.) 'agree', 'accord', 'fit', дигор. *somi*, ирон. *sómy* 'клятва' (< иран. **sāmya-*), дигор. *somun* (ср. *kärä somun* 'to handle the heap of grain'). См. *Bailey H. W.* A Problem of the Indo-Iranian Vocabulary // Rocznik Orientalistyczny, 1957, t. XXI, s. 59—61; более широкий контекст — 62—69. В связи с темой изнурения, умирания, связываемой с этим корнем (ср. καμόντες, об умерших), уместно напомнить о др.-инд. *śmaśāná-* 'могила' (ср. пали *susāna-*, пракр. *masāṇa-*), которое Бейли (указ. соч., 66—69) объясняет из *śam-* и *śāna-* 'поднятие', 'холм', 'насыпь' (ср. *śini-* : авест. *sanaka-*, хот.-сакс. *sata-* 'поднятый', *sāña-* 'поднимать', согд. *san-* : *sat-*, парф. *sn-* : *sd-*, ср.-перс. *s'n-*, вахх. *san-* : *sat-*, ягноб. *sanäki* и т. п.). Мотив могилы, в обозначение которой входит *sam-*, хотя и косвенно и с другой стороны, все-таки возвращает еще раз к теме похоронного обряда.

[66] В связи с «алиментарным» аспектом заботы (κομέω), который, как известно, постоянно обнаруживает себя в похоронном ритуале, ср. др.-инд. *annena śāntaḥ* 'едой утешенный (успокоенный)' и т. п.

[67] Идея ухаживания, подготовки, отраженная в семантике др.-инд. *śam-* (ср. также *śima-*, *śimyati*), когда она специализируется в рамках конской темы, вызывает и другие типологические аналогии. Ср. нем. *bereiten* 'подготавливать', но и *bereiten* 'объезжать' ('объезжая осматривать') и т. п.

[68] *yáthahāny anupūrvám bhávanti yátha ṛtava ṛtúbhir yanti sādhú*... Творец — собственно, установитель *dhātar*.

[69] *ā́ rohatā́yur jarásam vṛṇānā́ anupūrváṃ yátamānā yáti ṣṭhá*...

[70] Перевод дается по кн.: Ригведа. Мандалы IX—X. Издание подготовила Т. Я. Елизаренкова. М., 1999, с. 136.

[71] Оба эти названия, как и все предыдущие, одного корня (и.-евр. **aįu-*, см. Pok., 1, 17).

[72] Здесь речь не идет о похоронах отверженных и преступников. Но это и не похороны (ср. *хоронить* — *хранить*, *сохранять*), а скорее — уничтожение-изъятие, жесткая необходимость: она лишена благодати и к ней можно прибегать только для самозащиты. См. также ст. в: Балканские чтения. I. М., 1990, с. 3—16.

ИЗ НАБЛЮДЕНИЙ НАД ЗАГАДКОЙ

Происхождение и функции загадки

Памяти Олега Николаевича Трубачева

Шарю я пошарю, дошарю до правды…
[4093] [1]

Каждая загадка — прежде всего, конечно, о том своем, что до поры скрыто и открывается только в ответе-разгадке, но она также — и о загадке, т. е. о самой себе как представительнице этого жанра: авторефлексивность глубинно присутствует в загадке — чаще всего тайно, но иногда она дерзает заявить о себе явно, на поверхности «загадочного» текста. Поэтому есть основания думать, что и вся совокупность загадок данной конкретной традиции, не являющейся вырожденной, весь ее «загадочный» корпус в целом — не только обо всем том многом и разном, о чем может быть спрошено и что может быть обозначено *своим именем* (а значит, и подлинно существует, есть, ибо в мифопоэтической традиции имя онтологично по преимуществу: во всяком случае оно онтологически первичнее того, что им обозначается, и обозначающее первенствует над обозначаемым) [2], но и о самой загадке, о том, что́ она такое, и о том, как ее можно разгадать, исходя из того, что́ она есть. Конечно, вечная труженица и воплощенное внимание, загадка универсальна, вездесуща, повернута ко всему, что есть; она ничего не упускает из виду, не забывая обернуться лицом и к себе самой, выстраивая вопросы о себе, которые, впрочем, могут подходить и не только к ней (ср.: *Когда меня не знают, то бываю нечто, а как скоро узнают, то перестаю быть тем, чем была* [5216]; — *Без лица в личине* [5217]; ответ в обоих случа-

ях — *Загадка*). Но о себе же загадка говорит нередко туманными намеками, спрашивая о чем-то другом, а иногда эти намеки совершенно прозрачны (как говаривали некогда — *толстые намеки на тонкие обстоятельства*), но отгадчик, введенный в другой инерционный поток и ориентированный на другой семантический ряд, как завороженный, не замечает очевидного и, даже догадавшись, что *Загадка без разгадки* [1630] это — *Смерть*, упорно не догадывается, что это и высказывание о самой з а г а д к е, сделанное как бы вне «загадочной» формы, о загадке в самой ее бесконечно углубляющейся по мере ее разгадывания сути, что *То-сто вито-сто, перевито-сто,* | *Кто-сто о т г а н е т, тому сто рублей,* | *Кто н е о т г а н е т, тому сто плетей* [4151] это не только *Бусы*, но и сложно запутанная, витая-перевитая загадка (ср. *вить словеса, извитие словес*, об изощренной речи, в частности и «загадочной»), которую, однако, мудрец-отгадчик не «отганул» (*кто-сто отганет... кто не отганет...*), ибо права пословица, и действительно — *На всякого мудреца довольно простоты*[3].

Из того, что загадка направлена не только на свой непосредственный объект, обнаруживающий себя в разгадке-отгадке, но и на самое себя, что она з н а е т - с о з н а е т с е б я, вытекает ряд следствий, из которых здесь достаточно назвать важнейшие. Указанное знание-сознание себя разом образует основу, «почву» и для с у б ъ е к т н о й направленности, связанной с авторефлексией, и для с н я т и я в загадке на известном уровне противопоставления субъектного и объектного планов (в некоем широком ракурсе денотат-отгадка может быть понят не только как объект загадывания, но и как его субъект подобно тому, как некоторые вещные объекты античной традиции — вазы, фибулы, оружие и т. п. — могут выступать и в субъектно-объектной функции, оповещая о себе в первом лице по схеме «Мастер X сделал м е н я для Y» и тем самым как бы разрешая соответствующей надписью загадку своего происхождения и своего назначения), и для формирования «м е т а - о б ъ е к т н о г о» слоя — описания (вторичного) уже сделанного описания, при котором конкретная отгадка в некоей глубокой перспективе описывает и общее — самое загадку, являясь тем самым способом вторичного описания «общего» типа. *Смерть* или *Бусы* как отгадка к «загадывающей» части соответствующих (см. выше) загадок выступают как мета-описание самой загадки.

Эта ситуация, конечно, достаточно парадоксальна, и она дает основания думать, что сфера парадоксального в связи с загадкой не исчерпывается только указанными выше явлениями и что за этим парадоксальным стоит некая фундаментальная особенность, определяющая глубинную структуру загадки, ее высшие смыслы, ее предназначение и ее телеологию. И в самом деле, загадке свойственно «трансцендирование»: она способна выходить за свои собственные пределы (*transcendere fines sui*), ставить под сомнение и, более того,

даже опровергать свои же правила и установления, подрывать свои собственные основы, как бы намекая на потенциальную способность к перемене основ, в предельном случае — на мыслимую бесконечность и неисчислимость своих основ, на неясность отношений между основанием и тем, что на нем основано, наконец, на допустимость зависимости «обратного» направления — основания от загадки, когда сама загадка должна пониматься как некая основа (речь идет в этом случае, разумеется, не о «загадочной» эмпирии, а о некоем механизме «загадочного» акта или — метафорически — о самом духе загадки), а то, что считалось ее основой применительно к некоему среднему стационарному уровню, — как некое порождение или следствие действия этого механизма загадки или ее «духа» в условиях «среднего» уровня. Этот выход за свои пределы позволяет загадке познать самое себя (*noscere se ipsum*), а ее исследователю понять то направление движения самораскрывающегося смысла, которое полнее всего характеризует загадку и объясняет ее назначение и телеологию, с одной стороны (сверху), и логическую непротиворечивость «загадочной» системы на «среднем» уровне (стандарт), с другой стороны (снизу). Этот контекст, как легко заметить, одновременно отсылает к той проблематике, которая возникла в связи с «машиной Тьюринга» («мыслящей» машиной) и ее возможностями, и к знаменитой теореме Гёделя, о чем см. ниже, и предполагает далекоидущие аналогии между ситуацией, описываемой «машиной Тьюринга» и теоремой Гёделя, и ситуацией загадки в условиях близких к предельным или возникающих при выходе за ее пределы. В этих условиях загадка все более и более обнаруживает свою связь с «игровым» началом, о котором также см. ниже. Здесь же достаточно подчеркнуть наиболее существенное: загадка «знает» и, более того, предполагает всей своей структурой, что о том, что она имеет в виду («загадывает»), можно сказать и иначе, чем говорит об этом она, загадка, — «серьезнее», более открыто, прямо и непосредственно, настолько ясно, что субъект отгадывания («отгадчик») и сама эта с ним связанная «отгадывательно-эвристическая» функция почти полностью лишаются своих оснований и возникает ситуация «вопросо-ответного» диалога обычного типа, строго говоря, уже не являющаяся «загадочной».

Но парадоксальность продолжается и во внутренней противоречивости загадки, в подвижности и изменчивости ее составных частей и даже в способности к мене их позиций. Загадка «знает», что она не только «загадывает», но и «отгадывает» и что отгадка лежит уже в самой «загадывающей» части загадки, что, следовательно, она, загадка, тавтологична и что для того чтобы не работать вхолостую, когда результат работы — сплошные трюизмы, хотя нередко и достаточно сложно замаскированные (само сочетание трюизма и сложности ингерентно присуще загадке и имеет прямое отноше-

ние к ее сути), она должна быть бесконечно развивающейся и самоуглубляющейся смысловой конструкцией, таящей в себе или, точнее, вырабатывающей новые ответы, то есть новые смыслы, которые на определенном этапе саморазвития начинают довлеть самим себе и как бы перехватывают у «загадывающего» путеводительную инициативу, вынуждая его «подстраиваться» к этим новым смыслам «на выходе». Персонаж повести С. Д. Кржижановского «Клуб убийц букв» (1926) справедливо замечает: «Чтоб объяснить то, ...что внутри печного горшка, незачем карабкаться на небо — ответ тут же, под донцем, у земли. А чтоб объяснить то, что зародилось в голове, — незачем странствовать по свету: ответ тут же, под теменем, рядом с вопросом. Загадка всегда делается из разгадки, и ответы — так было и будет — всегда старше вопросов. Не буди спутников, пусть отоспятся: вам предстоит долгий и трудный возврат»[4]. Именно на этом возвратном пути и обретаются новые смыслы, до поры неизвестные и индуцируемые «известным» ответом-разгадкой. Игнорирование этого «противохода» порядка операции разгадывания и порядка порождения новых смыслов, также относящегося к числу парадоксов загадки, чревато искажением самой сути «загадочного» действия как постановки-выдвижения вопросов о смыслах, бóльших и/или идущих дальше, чем данные наличные смыслы.

Загадка как бы берет откликнувшегося на ее вопрошание за руку и ведет вперед. В ней отчетливо ощутимо волевое активно-динамичное, субъектное, «мыслящее» или даже, суммируя, антропоцентричное начало, иногда воплощаемое как персонификация («Я — загадка /тайна/, пришла к тебе, разгадай меня» — характерное клише речевой партии типичной фигуры «загадочных» игр, приурочиваемых к карнавально-маскарадной ситуации, так сказать, самого духа загадки, являющегося потенциальному «разгадчику», который в случае успеха как бы высвобождает плененные тайной смыслы, выходящие из тени на свет Божий). Это волевое субъектное антропоцентричное начало достаточно гибко, чутко и инициативно: оно приспосабливается к разным условиям и готово к решению разных задач; аккомодируясь к первым и в ходе аккомодации усваивая себе последние, меняясь само, оно изменяет и условия, в которых ему предстоит далее действовать, и задачи, которые возникают в этих новых условиях и требуют своего решения. Это новое «нечто» открывает себя соприсутствующим ему обстоятельствам и как бы вынуждает их открыться в свою очередь и ему самому, этому «нечто». Это взаимное, навстречу друг другу, со-раскрытие определяет тот дух сообщительности, коммуникативности, сотрудничества, соучастия, который так характерен для «загадочного» действия и который кладет неизгладимую печать и на само это «нечто», определяя глубинный смысл загадки, ее едва ли не главную потенцию.

Цель этих предварительных и достаточно общих по своему характеру замечаний в том, чтобы сразу же, с самого начала, попытаться определить область феномена загадки и соответствующего действия загадывания в возможно более широком, по идее — максимальном объеме, указав пределы этой области, во-первых, и самое возможность выхода за эти пределы в беспредельное, во-вторых. Такие указания представляются важными, более того, в определенных отношениях необходимыми, поскольку они позволяют освободить суть этого феномена от бремени «загадочной» эмпирии, за которой легко упустить главное, не увидеть его за тяжелой плотностью и вещественностью эмпирического, что, к сожалению, так часто и происходит. Разумеется, эта суть здесь может быть обозначена лишь в общем виде, скорее пунктирно, чем сплошно, и даже пунктирность эта относится не ко всему целому, но только к некоторым важнейшим его участкам, соответственно — аспектам.

Суть явления обычно открывается в пространстве, ограниченном двумя вопросами, — откуда? и для чего? Первый — как раз о происхождении, второй — о функциях. Стóит отметить, что в обоих случаях суть явления определяется (во всяком случае так обычно представляется) не из самого явления, а откуда-то извне, из того, что самому явлению внеположно, — конкретно, из того, чтó явлению предшествует и им, строго говоря, не является, и из того, чтó в этом явлении востребовано тем, кто по отношению к явлению «внешен» (человек). Разумеется, если мы в состоянии положительно ответить на вопрос, откуда это явление произошло, то, значит, мы вправе пренебречь известной ситуацией *ни в мать, ни в отца, а в проезжего молодца* и обязаны исходить из того, что само явление и то, что его породило (его «мать»-источник), связаны чем-то существенно (а значит, в пределе и сущностно: *суть*) общим, ни с каким другим видом сходства не смешиваемым, и что само наличие такого «общего» — основание для положительного ответа на вопрос «откуда?».

Это «общее» вовсе не обязательно должно быть броским и даже заметным. Более того, его объем может быть невелик, и вообще оно в целом ряде случаев невидимо и открывается лишь в результате реконструкции, но при всех обстоятельствах это «общее» генетической природы, то есть предполагает внутренне-родственные отношения преемства по нисходящей линии. Типологически-общее может быть обширнее по своему объему и ярче по способу выражения, но оно немо в вопросах происхождения, и эта немота принципиально неустранима. Зато генетически-общее всегда говорит о сути, хотя бы о части ее или об особом ее аспекте, поскольку оно по условию внутренне укоренено в самой сути, в чем-то большом, огромном, усиленном, замечательном, лучшем и свидетельствует о чем-то родном, интимном,

«чревном» и, следовательно, настоящем, подлинном, истинном (ср. лат. *gens* 'род'; 'потомок', *germen* < **gen-men* 'порождение', 'род', 'потомство', *gigno* 'порождать', *in-gigno* 'порождать-выращивать', но и 'одарять при рождении' при *in-genium* 'врожденные способности', 'природные свойства', 'талант', 'гений', *in-geniosus* 'щедро одаренный от природы', *in-gens* 'огромный', 'сильный', 'могущественный', 'великий', 'замечательный' и др., ср. *genius*, *germanus* < **gen-manus* /: *genus*/ 'родной'; 'истинный', 'подлинный').

Вопрос о функциях (для чего?) также отсылает, как кажется с первого взгляда, к «внешнему» в отношении сути — к человеку, как он выражает себя и характеризуется через свои потребности, знать не знающему (в предельных случаях) о сути явления и часто не желающему знать о ней, не нуждающемуся в этом знании, но хорошо знающему, чтó ему нужно для удовлетворения своих потребностей. Во всяком случае это «чтó» — так предполагается поначалу и часто так думают до конца — может никак не затрагивать сути явления, но относиться к вторичному, периферийному, несущественному, даже просто случайному, следовательно, «внешнему» по отношению к сути явления. Впрочем, и в этом случае «внешнее» по отношению к явлению в конечном счете обнаруживает некое свое «внутреннее» соответствие, аспект укорененности во «внутреннем» явления (*in-gen-*), отсылающий к сути. Это самораскрытие «внутреннего» во «внешнем», своеобразная индукция его, становится возможным постольку, поскольку суть явления определяется при встрече явления, точнее, его конструктивных возможностей, с пространством субъектно-субъективного, познающего, интенционального, ибо только при такой встрече, благой для обеих встречающихся сторон, как вспышка, возникает смысл, высшее откровение сути явления. Свойство открытости — основное для явления: нечто становится явлением (τὸ φαινόμενον), обнаруживает себя в качестве такового именно в результате акта открытия. Инерция этого акта продолжает пребывать в самом явлении: его потенциальность как раз и выступает как образ открытости, как залог того, что явление, пока оно живо и функционирует, может и в дальнейшем открывать свою суть, порождать новые смыслы. Тем не менее конструктивные возможности явления не допускают вживления любого смысла в него, и, более того, они, хотя и пассивно, определяют и контролируют, чтó из них может быть востребовано «субъектно-субъективной» стороной. Поэтому реализация востребования и сам отбор востребуемого в известной степени зависит и от явления — от тех его свойств, которые могут быть предложены для своего рода отчуждения в пользу «субъектно-субъективной» стороны, и, значит, в самих функциях явления присутствует некое указание на внутренние особенности явления, на его «потенциальную» суть. В этом контексте ответы на оба вопроса — откуда? и для чего? — открывают возможность представить их как формули-

ровку некиих «внутренних» характеристик явления, по крайней мере в потенциальном модусе.

Осуществление этой потенции, ее реализация и актуализация происходят, однако, только внутри пространства конструктивных возможностей самого явления, хотя необходимо помнить, что это «внутреннее» для каждого данного временнóго состояния является результатом встречи-контакта «предыдуще-внутреннего» с «внешним» и как бы инфицирования последнего первым, отвоеванием у внешнего его скрытой внутренней части, итогом сотрудничества не только «внутренне-объектного» с «внешне-субъектным», но и природного с «культурным», пассивного с активным, экстенсивного с интенсивным, дознакового (не представленного как знак) со знаковым. Тайный план подобной ситуации не в том, чтобы человек нашел явление, и не в том, чтобы явление нашло человека, но в том, чтобы они — человек и явление — встретились друг с другом (как всякая встреча, и эта одновременна, хотя участники встречи обладают разными возможностями для ее осуществления и в разной степени и разными путями стремятся к ней) и, как бы осознав свою взаимную потребность друг в друге, сговорились трудиться ради общего дела. Лишь в этой ситуации противоречивого и напряженного цельно-единства, включающего в себя и человека и явление и представляющего наибольшие возможности приближения к уровню «сутей», снимается острота (и взаимоисключаемость) выбора между «сознательным» и «бессознательным», «объективным» и «субъективным», между тем, чем суть явления обязана лишенному сознания явлению во всем разнообразии его свойств, и тем, чем она обязана сознающему явление человеку. Форсирование выбора и «последнего» заключения в подобной ситуации всегда грозит нарушением и необратимым разрушением самой ситуации и, следовательно, исключает возможность адекватного ответа в связи с нею.

Говоря о загадке как некоем явлении, существующем в горизонте интересов человека и истолковываемом именно человеком, у которого в связи с загадкой существуют неясности и вопросы, имеющие целью устранение этих неясностей (неясное для «внешнего», для человека составляет как раз самое сильно-организованное и «конструктивно»-оригинальное во внутреннем строении самой загадки, и, следовательно, как всё эктропически-ориентированное, оно максимально ясно для «внутреннего» взгляда самой загадки: при том что в себе самой загадка всё «знает» и ей всё ясно, она временно может «забывать» о чем-то второстепенном, необязательном, во всяком случае не грозящем целому загадки, но уж никак не о том, что составляет ее смысловой point), и ставя вопрос о происхождении и функциях загадки, следует иметь в виду сказанное выше, прежде всего о «субъектно-объектном» характере загадки, и не в том элементарном отношении, что человек — субъ-

ект загадывания, а загадка — его объект, но в том несравненно более сложном и важном смысле, что загадка принципиально субъектно-объектна по своей природе и в силу ее, то есть с самого начала, что «субъектное» и «объектное» органически слиты в каждой точке «загадочного» пространства и разделимы только условно, в идее, в схематически-предельном представлении. В совокупности двух своих основных частей, воспроизводимых в семантически упорядоченной цепи (серии) загадок, «логически» связанных между собой, загадка подобна шахматной партии, разыгрываемой одним игроком в игре с «самим собою», когда правая рука («белые») делает вид, что не знает, что будет делать левая («черные»). И в том и в другом случае игру ведет двуединый «всезнающий» игрок, поочередно делающий ходы то за одного, то за другого участника «антагонистической» игры. И в том и в другом случае — некое квази-состязание, при котором «состязательное» по сути дела сведено к минимуму и поставлено в зависимость от естественно-неравномерного распределения уровня «компетентности» (в другом аспекте — «внимания») «все-игрока» в разные моменты игры, от «случая». Наконец, и в том и в другом случае, чтобы восстановить «состязательность» игры и вернуть ей подлинность, двуединый «все-игрок» разделяется надвое.

«Субъектно-объектность» загадки означает прежде всего снятие фундаментального противопоставления agens : patiens и упразднение-преодоление коренящейся в этом противопоставлении традиционной схемы, определяемой наличием двухместного предиката. Эти решающие преобразования не могут быть беспоследственными и для постановки вопроса о происхождении загадки и о ее функциях, поскольку оба эти вопроса «традиционно» исходят из упраздняемой «субъектно-объектностью» упомянутой выше схемы. Очевидно, что изменившиеся условия вынуждают найти иную перспективу, в которой должны получить свое объяснение эти вопросы. В самом деле, происхождение предполагает, что нечто таким образом предшествует во времени (и/или в причинно-следственном ряду) тому, о чьем происхождении идет речь, что между ними существует зависимость нисходящего порядка: А делает, творит, создает, родит В (*Авраам роди Исаака, Исаак роди Иакова*...). Так как каждое творение сакрально, то сакрально и место, где оно происходит (или творящая стихия), — бездна, воды, огонь и т. п., наиболее точно соответствующие вопросу «откуда?» Но для архаичного мифопоэтического сознания само место (где? откуда?) неотделимо от его персонификации, от Genius loci, покровителя, хранителя и представителя *места сего*, иногда и творца-создателя этого места, в котором и далее продолжаются творческие деяния. В этом отношении есть основания говорить об ином характере связи между кто и где, между творцом и местом творения или, точнее и шире, о существенно ином понимании agens'а и места, локуса этого agens'а. Их независимость для

определенной эпохи весьма относительна: скорее речь идет о двух вариациях одного и того же явления, еще не порвавших соединяющую их пуповину и различающихся некиим смысловым акцентом (agens — кто-где?, locus, место — где-кто?). Эта ситуация, подтверждаемая обширным материалом живых архаичных традиций и многочисленными пережитками в развитых мифологических системах (напр., древнегреческой традиции), как нельзя лучше соответствует явлению «субъектно-объектности», ее «разлитости» по всему пространству данной ситуации: субъектность оказывается свойственной не только agens'у, но и тому, что приходится называть «местом» (семантический компонент «кто»), локальность — не только месту, но и agens'у, наконец, и agens и место обнаруживают и аспект объектности: место порождает того, кто как agens творит = оформляет место.

Мотив-идея «порождения-познания» связывает все три эти выделенные явления и образует основу всей концепции происхождения и его элементов. Сохранилось немало свидетельств того, что эта проблема вызывала мучительные рефлексии человека, оставаясь для него той загадкой-тайной (русск. *загадка* сохраняет оба эти значения — и терминологическое: 'загадка' и общее — 'тайна'), потому что без решения этой загадки, без открытия этой тайны была бы невозможна самоидентификация человека в схеме творения, как и определение его места в мире; оставался бы тайной и сам прорыв из «ничто» в «нечто», а именно эта последняя тема была выделена как профилирующая. «Не было не-сущего, и не было сущего тогда, — размышляет древний мыслитель. — Не было ни воздушного пространства, ни неба над ним. Что (*kím*) двигалось туда и сюда? Где (*kúha*)? Под чьей защитой? Что за вода была — глубокая бездна?» (RV X, 129, 1). Не было ни творца, ни творения, ни твари, но все-таки нечто было — некое «движение туда-сюда» (*āvarīvaḥ*, интенсивный глагол) и некое Единое (*Ekam*), и через размышления над этим нечто была открыта тайна происхождения, хотя бы в виде веера возможностей. «Происхождение сущего в не-сущем открыли мудрецы размышлением, вопрошая в (своем) сердце» (129, 4), и одна из этих возможностей предусмотрена в ответе на повторяющийся главный вопрос — «Откуда родилось, откуда это творение?» (129, 6: *kúta ā́jātā kúta iyáṃ vísṛṣṭiḥ*), «Откуда это творение появилось?» (129, 7: *iyáṃ vísṛṣṭir yáta ābabhū́va*). Этот ответ, подтверждаемый различными свидетельствами и в самой древнеиндийской традиции (Упанишады) и во многих других (например, в древнеегипетской), в высшей степени характерен — «Может, само создало себя, может, нет» (129, 7: *yádi vā dadhé yádi vā ná*; *dadhé* — медиальная форма).

Создать само себя только и можно было в той исходной ситуации абсолютного начала, когда «мрак был сокрыт мраком», и было «все это — неразличимая пучина» (129, 3). «Движение туда-сюда», множественное, пестро-

разнообразное, неупорядоченно-хаотическое, но уже нащупывающее нечто или, по меньшей мере, готовящееся к этому, собственно, и было направлено в сторону жизни, и благодаря ему был совершен сам этот прорыв к жизни как форме преодоления хаоса и небытия («ничто»)[5]. В перспективе жизни само это хаотическое движение в «дожизненном» пространстве может быть истолковано как первый намек на «жизненное», первый образ и первый опыт его, так как это было первым о т к р ы т и е м хаоса в сторону неведомой еще жизни: ей как бы предоставлялось право использовать по-своему это многообразие возможностей, чтобы сделать возможным свое собственное воплощение. До этого заключенное в пустоту, объятое пустотой, это жизненное (*ā-bhū*) было порождено силой жара как нечто Единое (*tápasas tán mahinā́jāyataíkam*. 129, 3). Жар был связан с движением, и он же дал начало восходящему процессу сублимации, в ходе которого оформлялось Единое. На Единое нашло желание, что было «первым семенем мысли» (129, 4), но и волей к жизни, сложением первого варианта интенционального плана.

С о з д а н и е с а м о г о с е б я в описываемой ситуации было единственной возможной формой творения. Языковый вид формулы авторефлексивного творения — *Сам создал себя* — вводит в заблуждение, потому что в первоситуации нет ни *самого́* (субъекта), ни *себя* (объекта), но есть лишь движение. И идея д в о е н и я, этим движением «туда-сюда» выдвигаемая и постепенно оформляемая (праслав. **dvigati /sę/* связано с **d/ъ/va* 'два', ср. обозначение разветвляющейся надвое конструкции — нем. *Zweig*, англ. *twig* 'ветвь', в материальном плане, и нем. *zweifeln*, лат. *dubito*, русск. *раздваиваться в мыслях* и т. п., в духовном, специально — мыслительном плане). Это движение из «мрака, сокрытого мраком» направлено к свету, к заполнению пустоты «ничто» плотью-плотностью «нечто», жизни. Движение «туда-сюда» все более учащается и усиливается, его инерция, направленная в противоположные стороны, возрастает, аморфное оформляется, сотворяемое единство поляризуется. Когда движение направляется «туда», постепенно начинает актуализироваться идея с о з д а н и я, активный ее аспект; когда оно направляется «сюда», актуализируется пассивный аспект — идея создаваемости-созданности того, что создается активным началом. И будущее «субъектное» и будущее «объектное» растут постепенно друг из друга, из того единого для них исходного локуса, который лишь постепенно раздваивается, и когда инерция раздвоения-расхождения обретает свою полную силу, раздваивающиеся части начинают оформляться уже через взаимное отталкивание друг от друга, но память об исходном их единстве продолжает сохраняться, а для того чтобы гарантировать сохранность этой информации о праистоках, чтобы обеспечить возможность в случае надобности возвращения к ним, культура вырабатывает особые механизмы, и загадка — один из таких механизмов.

Понятно, что в этом контексте «субъектно-объектность» загадки, о которой говорилось выше, корнями своими связывается с «субъектно-объектностью» самой ситуации первотворения. Загадке на ее первых шагах, как и формирующемуся Космосу, предшествует некий хаос, и только из ситуации преобладания и господства хаоса можно понять назначение загадки, ее внутренний план и отчасти ее внутреннее строение. Проявление бытия, сущего во всем его мыслимом составе, его организация и смыслопорождение в первоначальном ничто, не-сущем, в безбытийности и бессмысленности хаотического — всё это составляло общий круг задач и творения (космогенеза) и загадки. Они шли нога в ногу, и различало их то, что создаваемое в творении как дело, в загадке или, точнее, в той широкой сфере, из которой позже выкристаллизовалась как жанровая структура загадка, воспроизводилось в слове, в речи, в тексте. Но это творение в слове не было только дублированием творения в деле: *Поэт издалека заводит речь.* | *Поэта далеко заводит речь*, и эта речь-слово заводила так далеко, что была создана знаковая вселенная, возможности которой многократно превышали возможности вселенной «дел и вещей» и которая онтологически (по меньшей мере) была первичной. «В начале было Слово», — сказано именно об этой ситуации. Поэтому слово (имена людей и вещей) было не только объектом-результатом творческого акта, но и творцом-субъектом. Словом, дарующим жизнь, подлинное бытие всему, что есть в мире и что *может быть* в нем, ибо — «*Границы моего языка* означают границы моего мира [...] Тот факт, что мир есть *мой* мир, проявляется в том, что границы языка (единственного языка, который понимаю я) означают границы *моего* мира» (Витгенштейн 1958, 80—81: 5.6, 5.62)[6].

На основании целого ряда предыдущих работ, как и на основании сказанного выше, можно сделать заключение о некоей связи между делом и словом, творением и его отображением в знаковом пространстве, в тексте. Эта связь может быть обозначена (по меньшей мере) как параллелизм, одна из фундаментальных составляющих которого — общее направление движения в схеме происхождения, развития (нужно подчеркнуть, что в данном случае нельзя говорить о параллелизме как автоматическом следствии из ситуации «отображаемое — отображающее», поскольку в отношении этого критерия и слово и дело вполне симметричны, то есть каждое из них равным образом выступает и как отображаемое и как отображающее). Наиболее интенсивная часть этого параллелизма, однако, не столько в общем направлении движения, сколько в его смысле, в его телеологии. В обоих случаях речь идет о дифференциации элементов и их упорядочении в синтезируемом целом, иначе говоря, о выходе из тьмы хаоса в свет Космоса, из небытия в бытие, в жизнь и о создании гарантий устойчивости бытия и жизни. Преодоле-

ние энтропии и создание в недрах хаоса хотя бы некоего ядра, которое может стать источником противоположного энтропии эк-тропического потока, собственно, и было главной целью акта творения в его глубинном выражении. Творение мира уже по самому условию предполагает эту цель, но такова же и цель слова и текста, соотнесенного с творением, о чем поведано в Евангелии от Иоанна, где подчеркнута и творческая сила Слова, его божественность, субъектность, персонифицированность и антропоцентричность его. — «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть. В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков. И свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Иоан. I, 1—5).

Отмеченный параллелизм между творением-делом и Словом — творимым и творящим, позволяет, кажется, сделать некоторые заключения о происхождении Слова, в более узком плане — загадки как одной из форм словесного творчества, по происхождению-творению мира, которое представлено в источниках в более эксплицированном виде и потому лучше известно. Сам феномен происхождения наиболее полно осмыслен может быть в контексте, где имел место этот феномен. Ответ на вопрос о происхождении предполагает нахождение не только контекста этого явления, но и его непосредственного локуса и точки «прорыва» из одного состояния в принципиально иное, который, собственно, и есть одновременно причина и следствие происхождения [7].

В рамках мифов творения «происхождение» — это как раз то, что отделяет одно состояние от другого, благодаря чему совершается этот переход (или перевод) из тьмы в свет, из небытия в бытие, из хаоса в Космос. Суть начала перехода, как уже говорилось, в про-явлении сущего, а для того чтобы это про-изо-шло, нужно освободить то, что до того находилось в состоянии смешения, и открыть-явить то, что было скрыто, определить неопределенное, найти в пассивном активное, в экстенсивном интенсивное, в лишенном смысла смысл, обозначить направление движения, которое определяет собою новое состояние. В рамках этого перехода и происходит разделение некоей нерасчленимой ранее аморфной «субъектно-объектности» на «субъектное» и «объектное», устанавливается некая универсальная система оппозиций, разделяюще-связывающая предшествующее «хаотическое» и становящееся, про-ис-ходящее последующее «космическое»: явленное — неявленное, видимое — безвидное, открытое — закрытое, дискретное — непрерывное, определенное — неопределенное, внешнее — внутреннее, знание — незнание (сознающее — бессознательное, ср. *aṅgá veda yádi vā ná veda*. RV X, 129, 7 'только он знает или же не знает'), целенаправленное — спонтанное,

контролируемое — неконтролируемое и т. п. Разумеется, эта картина не означает, что в сотворенном «космическом» полностью отсутствует «неявленное» или «безвидное», или «непрерывное», или «неопределенное» и т. п.: речь идет только о тенденции и о преобладании именно такого распределения членов этих оппозиций, и лишь в «сильных», диагностически наиболее важных позициях реальное распределение практически совпадает с идеальной схемой. Вместе с тем наличие неизжитых элементов «хаотического» в «космическом» — тот дефект, то упущение, на основе которого формируется новая тенденция к продолжению развития, заданного «противо-движением», позволившим осуществить прорыв из хаоса в Космос, и имеющего целью выход в новое пространство — от конкретного к абстрактному, от этого к иному, от наличного и умопостигаемого к трансцендентному, от конечного к бесконечному как пространству потенциального.

Имея в виду этот контекст и особенно ситуацию, связанную с «прорывом» из «хаотического» в «космическое», уместно вернуться к загадке или к тому, что ей предшествовало. Легко заметить, что, подобно слою нерасчлененной «субъектно-объектности», о которой говорилось ранее, в ней обнаруживаются и другие характерные (отчасти парадоксальные) особенности — даже в современном состоянии загадки, — которые аналогичны тем, что отмечались в связи с творением. Сразу же нужно подчеркнуть, что речь не идет (во всяком случае с непременностью) о сохранении данной особенности в диахронически тождественном узле. Гораздо существеннее в этом отношении другое — сохранение загадкой самого принципа, самой атмосферы, а иногда и структуры, которые некогда определяли ситуацию творения и, как можно полагать с большим вероятием, варианты «первотекста» творения, в частности, а может быть и в первую очередь, загадку или, точнее, протозагадку.

Помимо «субъектно-объектности», растворенной в аморфности целого, части которого (для известного периода лишь потенциальные) восстанавливаются лишь в перспективе будущей диатезы «субъект — объект», для загадки актуальны практически все оппозиции, перечисленные выше, при том что чаще всего она реализует (хотя и в разной степени) оба члена каждой пары, образующей оппозицию. Особенно существенна роль оппозиций, отсылающих к познавательной сфере (знание — незнание) и к сфере, образуемой движением «трансцендентного» типа (это — иное), а также свойство открытости и потенциальности, присущее загадке.

Во многих традициях мифы творения завершаются тем, что после того как Творец создал весь «материальный» состав мира, он совершает последний творческий акт — имянаречение всего, что есть в мире. В ряде традиций этот акт связан с реальным полаганием некоего вполне материаль-

ного субститута-эквивалента имени, но тем не менее главное в этом акте — не материального, но идеального, духовного свойства. Этот последний акт творения одновременно и первый акт прорыва в знаковое пространство, образующего трещину (*Sprung* : *Ur-sprung*)[8] в монолите «дознакового», которая сама и есть знак возникновения первой собственно «знаковой» оппозиции — обозначаемое : обозначающее. Всё, что имеет имя, может быть объектом вопрошания, потому что само имя предмета уже и есть ответ на вопрос о главном в этом предмете, ибо «Для ответа, который не может быть высказан, не может быть высказан вопрос. *Загадки* не существует. Если вопрос вообще может быть поставлен, то на него можно также и ответить» (Витгенштейн 1958, 96: 6.5)[9]. Всё, что сотворено, образует состав творения, сумму вещей-предметов прежде всего. Загадка, как правило, и служит проявлению бытия, сущего в его «предметной» форме и актуализации «предметного» состава мира в «языковой» форме (в данном случае имеется в виду естественный язык). Но есть основания думать, что «прото-загадка» уходит своими корнями в более древнюю ситуацию, разыгрывающую некую задачу применительно к «доязыковому» уровню, точнее — к «внеязыковой» обстановке. Здесь опять-таки не нужно думать, что современные (или во всяком случае существенно более поздние) примеры непосредственно отражают исходную ситуацию, с которой они связаны непрерывной преемственной цепью. Скорее, эта связь — в самом духе загадки, который время от времени воспроизводит некую архаичную ситуацию.

Сочетание ориентированности загадки на «предметность» с «внеязыковостью» (хотя бы частичной) встречается не столь уж редко и знает две разновидности. Первая из них, когда «вопросная» часть имеет нулевое языковое выражение, представлена в известной ряду традиций практике «быстрых» загадок: вместо «вопроса» в речевой форме ведущий указывает на некий предмет, предполагая быстрый ответ, сменяемый столь же быстрым новым «вопросом» в виде указания следующего предмета (указание совершается рукой, пальцем, поворотом головы, взглядом и т. п.). Вторая разновидность таких загадок характеризуется словесной формой вопроса при «предметной» (указание на предмет) форме ответа или вообще при ответе «делом», а не словом. Такое «говорение вещами», о котором некогда писал Свифт в его «Гулливере», не раз отмечалась в ритуале загадывания загадок в день бракосочетания в свадебном обряде в русской традиции. В этом случае уместно ограничиться одним примером, достаточно подробным и в высшей степени показательным. Речь идет в нем о сцене, происходящей в доме отца невесты, когда туда приходит «партия» жениха и дружка начинает торговаться с «продавцом мест» (обычно братом невесты, подле нее сидящим) относительно покупки места рядом с невестой, чтобы его занял в итоге сделки жених:

— Нельзя ли нам, добрый молодец, свое местечко уступить для жениха? [...] — Я своего места даром не уступаю, а продать — продаю. — Чем же ты, добрый молодец, торгуешь [?]. — Я торгую всем: лисицами, куницами и местом княжеским. — Сколько же тебе надобно и чем ты берешь? [...] — У нашего князя нареченного всего достаточно. — Когда так, что я буду спрашивать, то и подавай, да мне отвечай. — Изволь, молодец! — Дай мне на почине рубликов семь, чтобы любо было всем. — Изволь, обирай [Дружка высыпает на блюдо, поставленное на столе, на которое и должен выкладываться «выкуп» за места]. — Давай мне, друженька, что светлее солнца, краше неба звездного? — Изволь принимать [Дружка вынимает из-за пазухи образ-икону и подает. Продавец, принимая икону, крестится и ставит икону на полку в «божницу», в углу [...]]. — Давай мне, друженька: сам наг, а рубашка в запазухе? — Изволь принимать [Дружка подает восковую свечу]. — Дай мне, друженька: поле яровое, другое ржаное, а третье паренину? — Изволь принимать, пирог и пряженцы. — Дай мне, друженька: море на пяти столбах, в дремучих краях? — Изволь принимать. [Дружка подает пиво в жбане или ендове. После этого, когда всё спрошенное дружкой подано, начинаются между продавцом и дружкой загадки [...] Вот некоторые из загадок:] — Чем ты, друженька, вперед шел? — Мыслями с молитвой. — Что такое, друженька, великое поле ирландское, много скота астраханского, а один пастырь, две агницы? — Поле великое — небо ясное; скот астраханский — звезды; пастырь — месяц; две агницы — утренняя и вечерняя зори. — Стоит дуб, в дубу — тина, в тине — сосна, на верху — лён? — Дуб — квашня; тина — тесто; сосна — мутовка; лён — покрывало, ветошка...» и т. п. (Шейн 1898, 644—662, ср. Дерунов 1868).

После этих прений, где обе стороны оказываются на высоте и обществу ясно, что «дока на доку нашел», у дружки спрашивают, все ли у него «заговоры приговорены», и тот отвечает, что их у него «лукошко целое бездонное» и что он готов, если позволит хозяин, вступить в торги с «продавцом» на условиях: «загадка за загадку, кто не отганет, с того по рублю на стол для новобрачных князя и княгини». Таким образом, этот обрядовый свадебный текст представляет собой «загадочный» диалог двух видов — словесно-«предметный» и чисто словесный, граница между которыми определяется окончанием сбора предметов, необходимых в ходе обряда. Первый тип «загадочного» диалога — своего рода проверка дружки на его «практическую» сообразительность, на способность «предметной» идентификации по его непрямому, метафорическому описанию. Второй тип диалога — проверка дружки на умение не только идентифицировать предмет по его описанию, но и назвать его в слове, найти имя искомого предмета, соответствующее метафоре, содержащейся в вопросе [10]. Успешное прохождение этого испытания — своего рода аттестат зрелости в области «метафорически-поэтической» ориентации, дающий право и дружке быть вопрошающим в «загадочном» диалоге, своего

рода magister verborum, тогда как успешное разрешение им загадок первого типа давало бы основания считать его чем-то вроде magister rerum.

Описанная здесь ситуация, собственно говоря, более всего показательна тем особым взаимоотношением слова и дела, которое — по крайней мере типологически — воспроизводит архаичную ситуацию «ограниченного», неполного языкового поведения, чем бы оно ни объяснялось (неразвитостью языковых функций и, следовательно, отсутствием или несовершенством в «разыгрывании» языком внеязыковых ситуаций, нерегулярностью «включения» языка, соображениями табу и другими причинами, относящимися к этикету использования языка и т. п.), когда дело и слово, вещь и ее имя были связаны теснее, чем в более позднее время, и, значит, в большей степени дублировали друг друга, входя практически в отношения взаимной коммутации. Если реконструкция такой глоттогенетической ситуации, которая по инерции могла удерживаться очень долго (ср. типичные «бытовые» эпизоды: «Где моя шапка?» и ответ в виде молчаливого указания рукой на вешалку или «Ты пойдешь гулять?» и ответ в виде отрицательного покачивания головой и т. п.), основательна, то это уводит нас в эпоху, когда не только слово было делом (как в поэтической метафоризации), но *и дело было словом* (как в первой половине приведенного выше свадебного «загадочного» диалога — партия дружки). Очень правдоподобно, что перед нами (говоря, конечно, в общем) прото-ситуация, из которой выросли два величайших завоевания культуры — *ритуал и миф*: *дело* легло в основание *ритуала* (и обозначение ритуала во многих языках мотивируется идеей делания)[11], а *слово* — в основание *мифа* (и само слово μῦθος отсылает к слову, речи, речевой деятельности, ср. μυθέομαι 'говорить' и т. п.) — при том что и ритуал и миф взаимно хранят память друг о друге (ср. использование мифа в ритуале, с одной стороны, и мифы об учреждении ритуала, с другой) и взаимно дополняют друг друга как непрерывное и дискретное.

Возвращаясь к загадкам «смешанного» типа, когда на *словесно* сформулированную первую (будущую вопросную) часть следует «*вещный*» ответ (указание на соответствующий предмет) или когда на молчаливое указание на *предмет* (вопрос о нем) дается *словесный* ответ-идентификация, необходимо отметить, что наличие в них «немой», бессловесной «предметной» части вносит очень серьезные коррективы в схему структуры загадки, как она традиционно описывается и понимается. Сведе́ние в этом случае загадки к вопросо-ответной конструкции было бы, пожалуй, проявлением антиисторизма, конкретнее — анахронизма. Конечно, обе части такой смешанной «предметно-словесной» загадки в широком смысле можно было бы трактовать, особенно находясь в инерционном потоке, создаваемом знакомством с загадками «стандартного» типа («Что такое?..» & «Это — то-

то»), как вопрос и ответ, но такое понимание было бы более чем приблизительным, сугубо прагматическим, имеющим целью «первичное» (грубое) распознавание и столь же поверхностное приклеивание подручных этикеток. Основной глубинный нерв такой «загадочной» конструкции при таком понимании оставался бы в тени. А он, надо полагать, определяется не причинно-следственной вопросо-ответной структурой, но соотносительно-опознающей, идентифицирующей, дейктической конструкцией. Таков смысл, такова форма подобных «загадок». Такова и их прагматическая направленность — опознание через указание и отождествление (ср. *idem* 'тот самый' : *identitas* 'тождество', 'отождествление', ср. позднее *identificatio* : **idem* & **facere*, букв. 'делать тем самым', то есть устанавливать, что *это* и есть *то самое*).

Такому назначению подобных «загадок» отвечает и их норма: они безвопросны и «на выходе», на поверхностном языковом уровне (отсутствие вопросительных слов — кто? что? какой? где? когда? и т. п.; в этом смысле обозначение таких «идентификаций» словом *загадка* теряет свое основание, и их, чтобы не терять окончательно связи с идеей загадки, целесообразнее было бы называть «загадками-идентификациями»); часто и во многих традициях, особенно сохраняющих архаический тип загадок, они начинаются с местоименно-дейктических элементов — *Это*...; *Вот*... или с «дейктического» глагола-существительного *Есть*...; вводящего некую синтетическую «картину-ситуацию» (ср.: *Есть клен, есть он, | Есть и платье на нем, | Есть и шапка с бобром* или *Есть глаза — не видят, | Есть уши — не слышат, | Есть рот — не говорит, | Есть нос — не нюхает* [3570, 3571], в обоих случаях с ответом — *Портрет*, или *Есть человек без рук, без ног, | Голова есть — без мозгу, | Брюхо есть — без кишок, | Бока есть — без мяса* [4609], с ответом — *Донце прялки* и т. п.), или же просто с некоей картинки, никаким словесным элементом не вводимой, но самой за себя представительствующей (ср. в приводимом выше «свадебном» тексте: *поле яровое, другое ржаное, а третье паренину?* или *море на пяти столбах, в дремучих краях?* [предшествующее *Дай мне, друженька*: не является обязательным, как и вводимые публикатором «по смыслу» вопросительные знаки (в отличие от двоеточия, равнозначного в данном случае чему-то вроде *Вот*...)]; следует отметить, что подавляющее большинство русских загадок лишено вопросительных слов, а в ряде архаичных традиций такие слова в загадках вообще отсутствуют). Поэтому приходится считать наиболее вероятным такое пояснение, при котором наличие вопросительных слов в загадке — чаще в начале («Что это такое?..»), реже в конце («...Что это такое?») — не может считаться отражением исходной «загадочной» структуры, но наследием эпохи формирования вопросо-ответного диалогического типа речи. Более того, в совсем позднюю эпоху, включая и настоящее время, отмечается институали-

зация избыточного вопросительного блока в загадке, когда реально чуть ли не любая загадка начинается (и уж во всяком случае может начинаться) со стандартного *Что это такое?*..

Если указанные здесь особенности «загадки-идентификации» дают основание для реконструкции, то исходное или вообще достаточно древнее («до-вопросо-ответное») состояние может характеризоваться напряженным соотношением двух противоположных явлений: с одной стороны, ослабленная по сравнению с последующим состоянием организованность загадки, проявляющаяся, в частности, в отсутствии или минимальности связей «сложноподчинительного» характера при господстве соположительных паратактических связей, существенная роль «неинтерпретированного» остатка (нечто вроде посыла, оставшегося без ответа), «континуального» (или просто имеющего сильно размытые границы — внешние и внутренние /стыки/), «аморфного», тяготение к «картинке», точнее, к некоей «картинности», в которой как бы плавают, не имея вполне четко фиксируемых мест, элементы с довольно неопределенными связями; с другой же стороны (как попытка спасти растворяющееся, расползающееся целое), безбрежная игра идентификаций с огромной избыточностью по известной схеме «это есть то» [12], имеющая целью ответить на вызов со стороны дискретности, аморфности, хаотичности, энтропической стихии пан-организацией, приводящей к универсальному порядку, при котором сразу же ясно, что́ есть *это*, а что́ есть *то* и какова всеобщая система идентификаций (в свою очередь эта тотальная соотносимость и идентифицируемость как раз и стала основой складывающегося пан-детерминизма в архаичных представлениях о мире, о чем писал, между прочим, и Леви-Стросс) [13]. В исторической перспективе само это соотношение двух противоположных и разнонаправленных тенденций в известной мере прообразовывало и предопределяло будущую вопросо-ответную структуру загадки. Вместе с тем едва ли можно объяснить чистой случайностью то, что в ходе творения обнаруживают себя те же самые две противоположные тенденции, которые, однако, существенным образом разведены по разным этапам космогенеза: в начале его, когда хаотическое еще преобладало и не утратило свою силу, аморфное, смешанное, непрерывное, перетекающее играло особенно большую роль (создание стихий — воды, огня, воздуха, позже — земли); чем дальше развертывался процесс космогенеза, тем большее значение приобретали элементы организации, упорядочения, дискретности, оформления, диверсификации, классификации и т. п. В свою очередь эта последовательность стадий космогенеза — от стихий через стадию крупных оплотнений их до элементов и вещей — соотносима и с последовательностью тематических циклов в достаточно полных и архаичных собраниях загадок, в основу которых кладется «нисходящий» принцип.

Из мифов творения известно, что происхождение вещей — поздняя стадия космогенеза, связанная, как правило, с топикой дома, быта, хозяйства (исключение могут составлять сакральные предметы глубокого символического значения), чему соответствует и место загадок о вещах в корпусе загадок. Тем не менее количество вещей, которые становятся объектами загадывания, как и количество загадок о вещах в любом достаточно представительном «загадочном» корпусе, достаточно велико и дает повод для ложных в своей основе представлений о том, что загадки «разыгрывают» преимущественно и прежде всего «предметно-вещный» состав мира. Отчасти причиной такого заблуждения является инерция, сложившаяся в результате некорректного обобщения материала «вещных» загадок и перенесенная за свои первоначальные пределы. В других случаях (отчасти объясняемых этой же инерцией или же просто небрежностью участников загадывания-разгадывания или публикаторов «загадочных» собраний) причина заблуждений — в известном разрыве между вопросной и ответной частями загадок: многообразное, перетекающее, следующее друг за другом, процессуальное в ответе неточно кодируется через «предметное»; в результате загаданное действие в ответе декодируется как предмет, вовлеченный в это действие, а «картинка», изображающая целый ряд действий, — как последовательность соответствующих предметов или даже один предмет, если он связан со всеми звеньями цепи таких действий (ср.: *Топили, сушили, колотили, рвали, крутили, ткали, на стол клали* = *Лен* [2105] и под.). Впрочем, нередко сохраняется и «непредметная» форма ответа, ср. в серии загадок из цитируемого выше свадебного текста: *брюхо-то режут, тело в ад валят, душу-то в рай тащат* = *Молотьба хлеба*, или *Край с краем сходится, вечорошного хочется* = *Спать хочется* [1606], или *День и ночь одну работу работаю* и *Что не лень делать?* — с одним и тем же ответом — *Дышать* [1610—1611] и др. К соответствующей проблематике ср. Юнг 1991, Фромм 1992, Кьеркегор 1993 и др.[14] Иногда же «непредметная» форма ответа восстанавливается по смыслу и/или смыслу и рифме, когда форма ответа представляет собой рифму к одному из слов в «загадывающей» части, которая своей формой имплицирует точный вид ответа.

Подводя промежуточные итоги (в предварительном варианте) рассуждениям об особенностях «прото-загадки», уместно подчеркнуть лишь важнейшее — отсутствие вопрошания (и, следовательно, вопроса), но наличие приглашения к идентификации (но не к ответу в строгом смысле слова), «демонстрационность» («картинка») и дейктичность, аморфность, непрерывность, диссоциированность, с одной стороны, и установка на проективную идентификацию, отождествление с целью синтеза, с другой стороны. В этом контексте можно думать, что «загадчику» и «отгадчику» предшествовали фигуры несколько иного плана — «дейктор»-указатель и «идентификатор»-

отождествитель, которые, вероятно, в определенных ситуациях могли меняться местами — или регулярно, то есть в каждом новом цикле, или в зависимости от успеха-неуспеха идентификатора. Идентификация-отождествление как основная операция «прото-загадки», с помощью которой устанавливаются состав мира и некоторые связи, существующие в нем, дает основание предполагать, что ее непосредственное назначение состояло в классификации и сериации состава мира, первых формах осознания принципов организации мира. Поиск же организационного начала мира был скорее всего попыткой найти ту точку опоры (terra ferma) в диссоциированном мире, еще хранящем в себе наследие хаоса, с тем чтобы через знание мира и его собирание-синтезирование познать и самого себя и соответственным образом собрать-кристаллизовать свое *Я*, что, кажется, стало основным содержанием следующего по времени периода. Конечным назначением указанных «интеллектуальных» операций нужно считать выработку защитных механизмов человека от случайного, непредвиденного, страшного, чем чреват мир, пока он не преодолел в себе «хаотическое» начало и не обезвредил его угрозы. Эта ситуация и определяет функцию «прото-загадки», которая отсылает к прагматике, к некоему смешанному «субъектно-объектному» состоянию растворенности человека в мире, неполной и непоследовательной выделенности его из него, и первому варианту проблемы потребностей (*needs*) человека, еще не отделимых вполне от данностей мира и тоже как бы растворенных в нем. Поэтому «прото-загадка» помогала человеку установить правильное отношение между собою и миром, найти свое место в нем, преодолеть диссоциацию сознания, обрести и вернуть себе «потерянную душу» (а угроза потери души была актуальной на протяжении всей истории человеческого рода [15]), то есть собрать себя в целое.

Это назначение и эта «перво-функция», предполагаемые для «прото-загадки», носят слишком общий характер, чтобы эксклюзивно определять только ее. Несомненно, что организация и использование ее для самосохранения имеют существенно более широкое распространение и присущи всему живому (по меньшей мере в самой жизни, то есть уходят в «до-человеческую» древность, хотя характер, способы и формы организации и использования ее в «прото-загадке» безусловно «человеческие»). Поэтому такое определение сути «прото-загадки», конечно, страдает экстенсивностью и неспецифицированностью, хотя при всем этом оно важно тем, что указывает ее корни, лежащие вне культуры, в сфере природного и жизни как одной из форм этого природного и в пространстве более широком, чем то, что ограничено человеком. То, что в архаичных загадках обнаруживается этот «докультурный» и «шире-чем-человеческий» слой, и то, что отпечаток этого состояния может быть реконструирован и для ряда типов современных загадок,

подтверждает высказываемые здесь соображения и в свою очередь подтверждается и «снизу» (круг исследований над способностью животных, во всяком случае высших, к опознаванию, указанию, идентификации и передаче опыта следующему поколению)[16], и «сверху» (языковые данные), и в том, что объединяет «низ» и «верх» (сфера игрового в самом широком смысле слова; и представление операций указания и идентификации /«опознания»/ в мире животных как игры по преимуществу, и языковое «разыгрывание» /а не просто «отражение», «передача», «кодирование» и т. п./ той сути, что составляет смысл загадки).

Проблема происхождения загадки, ее предистория, функция и использование не могут быть поняты и тем более решены в отрыве от определения места загадки в общей линии глоссогенетической эволюции, уходящей своими корнями за пределы «человеческого», но породившей свой лучший плод — естественный язык — уже на достаточно продвинутой стадии человеческого развития. К сожалению, в истории глоттогенеза много существенных неясностей, и в силу этого и ряда других обстоятельств здесь придется ограничиться лишь указанием некоторых основных узлов схемы.

Прежде всего, загадка, даже в древнейшей из доступных нам в реконструкции форм, представляет собой двучленную конструкцию — или целиком словесную, или наполовину, при том что другая половина представляет собой указание подлежащего отгадке или уже отгаданного предмета или, может быть, точнее — явления. Еще одна существенная черта загадки — запрет на совмещение в одном лице «загадчика» и «отгадчика», что, учитывая двучленность «загадочной» конструкции, означает непременное участие в акте загадки минимум двух участников и, что особенно важно, другого — и не только как «отгадчика», но именно как *другого*, наличие которого предопределяет ориентацию «загадчика» на него и особую структуру языковой формы этого «загадочного» акта: для «загадчика» этот другой — *ты*, к нему направлена речь («партия») «загадчика» (*отгадай /отгани/ загадку*, *разреши вопрос*...), который тем самым не может занять иной ниши, нежели нишу перволичного *я* (ср. характерные ходы, вводящие загадку: *Я загадаю /тебе/ загадку*... или даже *Я — загадка... отгадай меня*...). Эта схема нуждается в нескольких пояснениях. Есть ситуации, где вторую партию образует коллективное *ты*, выступающее, однако, как монолитное единство, обладающее одним общим голосом (такая ситуация возникает, в частности, в некоторых ритуалах). Другое существеннейшее дополнение к сказанному выше состоит в том, что обе части двучленной «загадочной» структуры составляют единое целое, вне которого каждая из двух составных частей загадки или лишается своей самодостаточности, полноты, суверенности вообще, или, со-

храняя ее, решительно меняет свой статус, выходя из «загадочного» пространства и становясь некиим «нейтральным» высказыванием. Следовательно, та связь, которая соединяет обе части загадки в цельно-единство, в пределах «загадочного» пространства не может быть признана случайной, вторичной, факультативной: она — главный элемент загадки, образующий то поле, в котором соединяются в целое обе части «загадочной» конструкции и обретают свой смысл. В известном отношении эта связь априорна, и онтологически она первична в загадке и определяет собою все остальное. Иными словами, она — само условие становления и оформления загадки из того, что *без* и *вне* этой связи было бы не в состоянии сложить нечто в загадку. Наконец, еще одно важное дополнение, касающееся того, что обычно ускользает от внимания исследователей или как известное и самоочевидное, или как нечто побочное и малосущественное. Речь идет о том, что сам двучастный акт загадывания-отгадывания никогда не воспроизведение чего-то уже имевшего место: повторение этого акта вообще невозможно, он всегда единственный в своем роде, неповторимый, *здесь* и *сейчас* совершающийся и переживаемый во всей его подлинности и жизненной актуальности, он — действительно действо, и дело, им совершаемое, изменяет нечто существенное в *этом* мире. Эта черта, несомненно, связывает загадку и сам акт загадывания с ритуалом, но, как и в случае ритуала, речь идет именно о внутреннем переживании этого акта, снимающем ту конфликтность и кризисность, которые вызвали необходимость выдвинуть и решить загадку, чтобы устранить напряженность ситуации.

Глоттогенетические исследования обычно характеризуют тип «перворечи» как эвокативный, направленный вовне, не описывающий или рассказывающий, не «объективный», не нейтрально-индикативный, но — можно думать — сигнализирующий о самом себе. В известном смысле речь идет о некоем посыле в пустоту с расчетом на потенциальный отклик источнику речи. Отсутствие отклика означало бы дезавуирование самой «эвокации», лишение ее смысла и значения. Это потенциальное наличие реципиента сигнала, исходящего из источника речи, — принципиальная черта исходной ситуации, которая может быть существенно конкретизирована при обращении к семантической мотивировке обозначения источника речи, иначе говоря, к этимологии личного местоимения 1-го лица в глоттогенетической перспективе. Как известно, слова, обозначающие *Я*, типа др.-инд. *ahám*, др.-греч. ἐγώ, лат. *ego*, слав. **(j)azъ* и т. п. восходят к и.-евр. **He-g'h-om*, в котором первый элемент является дейксисом, а второй усилительной частицей, а целое должно пониматься приблизительно как 'вот-здешнесть'. Строго говоря, никакой «личности» и тем более перволичности в этой форме не присутствует: есть, пожалуй, лишь некий «местообразующий» (возможно, и шире — хронотопический: 'вот-здесь-теперешнесть') субстрат, которому только еще

в будущем предстоит соединиться с тем, что вызовет преображение безличного и пассивно-инертного в личное и активное. В другом месте (Топоров 1992, 128—153 и др.) была предпринята попытка показать, что в основе парадигматического набора **He-g'h-om* (Pron. pers. 1. Sg. Nom.) & **men-* (id. Gen. или нечто вроде casus obliquus), ср. *ahám—mana*, *(j)azъ—mene* и т. п., некогда лежала синтагматическая последовательность, в которой элемент **men-* обозначал некую ментальную деятельность, вид специфического «тонкого» возбуждения, дрожания, вибрирования, позволяющего открыться и реализоваться особым творческим способностям — дару слова, памяти о прошлом, предвидению будущего, прорыву к ноуменальному, к сути. Этот **men*-элемент отражен в др.-инд. *mánas* : *mányate*, др.-греч. μένος, μανία : μέμονα, слав. **pamętь* : **mьněti*, лит. *mintìs* : *miñti*, *minëti* и т. п. (кстати, в высшей степени показательно, что этот корень находится и в слове, обозначающем загадку, ср. лтш. *mīkla*: *uzdot mīklu* 'загадать загадку' и особенно *at-minēt/uz-minēt mīklu* 'отгадать загадку' при том, что *mīkla* восходит к **min-tlā*, от глагола *min-ēt*: и-евр. **men-*, ср. лит. *miñklė*, *mįslė*, см. ME, II, 641; Karulis 1992, I, 594; LEW, s. v. и др.). Особо нужно отметить наличие слов с элементом **men-* в связи с обозначениями говорения, поэтической ритуальной речи, что опять-таки возвращает нас к загадке как особому виду и жанру подобной речи. Весьма правдоподобно, что именно соединение элемента **men-* с **He-g'h-om* и «инфицировало» понятие «вот-здешнесть» идеей «личного» как присутствия здесь и сейчас отмеченно-напряженной и «поэтической» речи, что, собственно, и превратило **He-g'h-om* в подлинно личное «авторское», к автору отсылающее местоимение 1-го лица, уже оторвавшееся от жесткой связи с местом и временем, но сохранившее память о былой связи с ними в преобразованном виде: *Я* — именно тот, кто говорит в данный момент и, следовательно, с данного места. *Я* как голос *места сего* становится обозначением того, кому этот голос принадлежит, субъекта говорения в момент этого действия, и только это. Уже в этой изначальной «пустоте» локуса речи — первый залог всесилия и универсальности языка и слова.

Но как связан с поэтическим творчеством тот **men*-персонаж из формулы **He-g'h-om* & **men-*, который непосредственно отсылает к первичному местоимению *Я*, к автору-творцу, в э т о м (**He-*) месте и в э т о т (**He-*) момент ее творящему? Чтобы приблизиться к ответу на этот вопрос, нужно поставить перед собой еще один — что могло значить г о в о р и т ь, т. е. пользоваться с л о в о м (очевидно, отмеченным), применительно к эпохе глоттогенеза или во всяком случае к ранним стадиям в развитии речи и складывании речевых жанров? Здесь уместно самым кратким образом высказать несколько предположений. В о - п е р в ы х, речь, говорение, произносимое слово были в это время о т м е ч е н н ы м и («маркированными») как по отношению к «не-

речи», молчанию, так и по отношению к другим знаковым системам более древнего, чем язык, происхождения (напр. к жестам), и в этом смысле они могли быть и более эмоциональны, аффективны, и более импровизационны (в теоретико-множественном понимании), нежели устоявшиеся, отлившиеся уже в свои формы, институализированные иознаковые тексты. Во-вторых, речь, слово, говорение скорее всего должны были выступать как некий импровизационный ритуал, потребность в котором возникает в крайних условиях, в том кризисном состоянии, для выхода из коего нет заранее предусмотренных стандартных средств и полагаться приходится на случай, шанс, удачу, вероятность которой вычислена быть не может. Как каждый ритуал — акт, деяние, так и говорение-речь — дело (хочется сказать — «не слово, а дело», хотя именно слово и есть в этом случае дело по преимуществу). В-третьих, ритуал, в частности, и такое говорение-речь, касаются всего коллектива, но в данном случае весь этот коллектив как бы слит в образ того одного, кто совершает ритуал, кто берет на себя ответственность за всех и берет на себя риск говорить, то есть стать *Я*, и кто, выступая как жрец, совершитель ритуала, как и любой жрец, ощущает себя одновременно и жертвой. В этом отношении акт говорения-речи есть знак готовности умереть, шаг к смерти, к опустошению в слове своей жизненной силы, вещества жизни. В-четвертых, говорение, слово в этих условиях было чем-то промежуточным и сугубо непредсказуемым: оно не отрывалось от того знания, которое было до начала речи, и еще не обладало знанием, которое в случае удачи могло быть достигнуто речью-словом. Совсем как у поэта: *Да вот и сейчас, словарю | Придавши бессмертную силу, — | Да разве я тó говорю, | Чтó знала, пока не раскрыла | Рта, знала еще на черте | Губ, той — за которой осколки… | И снова, во всей полноте | Знать буду, как только умолкну*[17].

Если высказанные выше предположения верны, то открывается широкая область аналогий с загадкой, тем более с реконструируемой «прото-загадкой». Отмеченные здесь зависимости бросают луч света и на отношение *mánas*, μένος (: μανία), связанных, в частности, и с поэтическим даром и с определенными видами (жанрами) поэтической речи, и обозначений таких ментальных действий, как говорить, мыслить, помнить, вспоминать, осмысливать, понимать, предсказывать, прорицать, и здесь еще раз нужно напомнить о том, что понятие «говорение загадками» обозначает не только темную речь, смысл которой полностью неясен, но и особый «дефектный» тип произнесения «загадочного» текста, отличный от обычной нейтральной речи и не раз отмечавшийся в связи с манерой исполнения загадок. Также необходимо напомнить, что лит. *mĩñti* 'загадывать', 'отгадывать' и лтш. *minet*, то же (ср. *runāt miklas* 'говорить загадками'), восходят к корню **men-* и, не исключено, могли некогда обозначать и сам произносительный стиль «загадочной» речи.

Глубинные свойства загадки, наиболее ярко проявляющие себя в ее архаических типах и подтверждаемые правдоподобными реконструкциями, в ряде важнейших отношений так близко подходят к ситуации, фиксируемой в набросанной здесь глоссогенетической перспективе, что предположение о случайном совпадении представляется существенно более надуманным, чем предположение об общем истоке совпадающих особенностей языка глоттогенетической стадии развития и «прото-загадки» той эпохи, когда она впервые дает о себе знать.

Если *Я* — голос *места сего, этой* «вот-здешнести» и если оно представляет себя именно как «вот-здешнесть», то это имеет смысл только в том случае, если *Я* рассчитывает на какую-то реакцию на свой голос-посыл, на некую ответность со стороны *другого*, того что вовне, чуткой к этому «голосу» и «тонкой» реверберирующей материи, способной как минимум механически отразить воспринятое и хотя бы частично вернуть его как эхо или же как максимум вступить в смыслостроительный диалог двух сознаний. Такой диалог или даже предшествующая ему «пред-диалогическая» конструкция уже есть некая коммуникация, предполагающая наличие участников этого акта (когда участник один, он вынужден раскалывать свое сознание и свой голос надвое и строить внутренний диалог между двумя частями своего *Я*), их адреса-шифры и направление диалога. Адрес и шифр *Я* — «вот-здешнесть». Второй участник диалога — другое — не может быть ничем иным, как «вон-тамностью», и на *Я* как имя «вот-здешнести» он может ответить, прежде чем оформится полноценное *Я* «другого», подобием этого *Я* — названием себя, ибо название вещи это и есть своего рода «маленькое» *я* вещи и одновременно средство если не распространить «персональность» на мир вещей, то во всяком случае найти в нем некое соответствие «персональности» *Я*, то свое внутреннее состояние, которое открывало бы путь для контакта с «персональностью» *Я*. Когда *Я* входило в общение с вещью, оно объявляло о себе как о «вот-здешнести», а вещь откликалась ему своим названием — «дом», «хлеб», «корова». И каждое из этих названий — своего рода «вот-я (моя) домовость, хлебность, коровность». Как *Я* или имя человека в «личной» сфере, так и название вещи в «безличной» — тот кратчайший способ самоидентификации, поиску которого посвящены и загадка, и форма представления результата этого акта — название «на выходе» того, что было загадано [18]. Я и оно, человек и вещь, имя и название, внутреннее и внешнее, каковы бы ни были опыты нахождения промежуточных форм между ними и ведущих к ним взаимных переходов, в ходе антропогенеза и глоттогенеза обнаруживали отчетливую тенденцию к расхождению и взаимному противопоставлению, прежде чем человек не задумался о прелести «вещи» (натюрморт, пейзаж и т. п.) и не попытался увидеть в ней не только

«полезное», «нужное», «прикладное», но и собеседника, своего рода младшего брата, с которым возможен некий мыслимый диалог.

Как бы то ни было, ситуация *Я* как голоса *места сего* ориентирована на отклик *иного места*, на ответность, и самоидентифицирующемуся *Я* важно узнать из ответа, как идентифицирует себя голос *иного места*: без этого коммуникация была бы «безадресной» и, следовательно, мнимой; построение диалога на этой зыбкой основе невозможно. Ответность — отклик, самоидентификация и идентификация, повторяемость коммуникационного акта объединяют ситуацию определенного этапа глоттогенеза и необходимых условий акта загадывания-отгадывания и самой структуры загадки. И в первую очередь именно «ответность» направляла становление и развитие языка в глоттогенезе, и «ответность» же делает некое высказывание-посыл загадкой [19].

Наиболее ранней и примитивной формой самореализации ответности, как уже говорилось, является эхо — и как чисто физическое явление акустической природы и как явление, осваиваемое сферой смысла. Когда спрашивают, *чтó есть истина?*, ответ *Истина* совершенно верен, но он не открывает ничего нового и заставляет любопытного снова повторять этот же вопрос. Если нечто названо и об этом нечто спрашивается, чтó оно такое, то это уже само по себе знак, указывающий на то, что в тавтологической замкнутости на самого себя не может быть найден удовлетворительный ответ на поставленный вопрос, для которого необходимо хотя бы минимальное приращение информации (например — *Истина-естина* и под.). Без этого эхо-вопрос об истине при серии повторяющихся ответов (*Истина, истина, истина...*) делает необходимость ответа еще более настоятельной, а вопросу придает сугубую важность. Как чисто физическое явление эхо-ответ сам по себе не имеет смысла, хотя он может оказаться небеспоследственным для дальнейшего. Так, в частности, такой эхо-ответ позволяет обратить внимание на позицию, в которой стóит искать по преимуществу подлинный ответ, так как эхо акцентирует прежде всего последнюю позицию, так как именно в ней тишина, молчание проявляют то, что им предшествует, или — в меньшей степени — начальную позицию, когда тишина, молчание предшествуют речи и появление ее (первое же слово) вызывает концентрацию внимания и его особую восприимчивость-чуткость. Эхо-ответ приобретает значимость, смысл лишь тогда, когда в нем самом есть намек на искомый смысл или на путь его поиска. В любом случае ответ организует некую «рифму» к вопросу, но важно, чтобы эта рифма не была абсолютна: абсолютность всегда мертвая почва, и на ней плоды истины не созревают. Эта «не-абсолютная» (существенна именно «неабсолютность», в частности, и потому, что эхо вовсе не абсолютно воспроизводит то, эхом чего оно является) рифма может быть «семантической»: в вопросе — образ решета, в ответе — сито. Игра в загадке

(и соответственно — в языке и культуре) синонимами не только не запрещена, но, наоборот, поощряется: при ней плоть мира наращивается, и каждое место получает дополнительную поддержку, а гарантия целого возрастает. Запрещается лишь одно — на образ решета в вопросе повторить и в ответе: решето. Но и «звуковая» неабсолютная рифма может указывать путь к ответу: в вопросе слово *гадко*, имплицирующее *кадка*, но лишь с несколько большим вероятием (степень фонетического подобия-идентичности), чем *грядка*, *матка*, *заплатка*, *оглядка* и т. п. *Что в избе гадко?* = *К а д к а* [3799] — правильное «загадочное» высказывание при всей его бессмысленности, тогда как *Что в избе гадко?* — *Г а д к о* при «смысловой» правильности было бы «загадочно» неправильным способом выражения, нарушением принципа загадки, в которой, как и в языке, позволено очень многое, но все-таки не всё. Характерно, что таких загадок, имеющих, между прочим, своей целью и проверку испытуемого на внимательность к звуковой стороне загадки и на «разрешающую» силу его эвристического потенциала и соответствующих способностей («селективность»), не так уж мало (ср.: *Что в избе Фрол?* = *С т о л* [3549] или *Что не корыстно?* = *К о р о м ы с л о* [3827] и под.)[20]. Кстати сказать, такие загадки не вполне «бессмысленны» и потому, что в их структуре есть до сих пор, кажется, не замеченная яркая особенность, сильно сокращающая путь к отгадке: они в своей вопросной части по сути дела о д н о с л о в н ы (*Что? Что такое? Что это?* и под., строго говоря, к вопросу не относятся, но лишь указывают некий элемент «вопросного» пространства): *гадко?* → *К а д к а*, *Фрол?* → *С т о л*, *не корыстно?* → *К о р о м ы с л о* и под.[21] А подобная структура отсылает практически к игре «в рифмы», параллельной игре «в синонимы», отмечавшейся выше, и институализированной как особый жанр (иногда ритуализированный), близкий к коану в дзен-буддизме. Если последняя обучает поиску и формированию синонимического пространства данного слова, то первая учит распознаванию и снятию ситуаций близких к омонимии. Обе операции, соответственно — игры, связаны друг с другом и на достаточной глубине друг друга предполагают, подобно тому как синтез и анализ взаимно предполагают друг друга, и каждый со своей стороны кладут предел один другому. О д н о с л о в н о с т ь же таких загадок или во всяком случае явная, бросающаяся в глаза и не оставляющая места для сомнений выделенность одного слова предельно облегчают нахождение ключа к решению загадки при том, что этот ключ может открыть и ряд других дверей.

Во всяком случае загадки этого типа отсылают к проблеме синтеза и анализа, возникающей в ходе решения «загадочной» ситуации, и к тому, к а к загадка «обучает» своего любознательного и внимательного «пользователя» искусству отгадывания ее самой: «в моем начале — мой конец» — могла бы сказать загадка — впрочем, с теми же основаниями, что и обратное «в моем

конце — мое начало», что, однако, менее интересно: начало и так дано «пользователю» в «открытом» виде (если не придираться к частным двусмысленностям); к проблеме «отгадывания» загадки и роли «наводящих» на ответ особенностей самой загадки см. Левин 1973, 183—190. На роль «эхообразного» принципа в ранние эпохи развития языка, особенно в глоттогенетическую эпоху, в устной традиции (особенно при отсутствии альтернативного письменного варианта), в детской речи, в языковой патологии, в «экстатических» вариантах речи и т. п., внимание обращалось не раз. В данном случае, возможно, важнее подчеркнуть роль этого принципа при решении «текстостроительных» задач, о чем свидетельствуют отдельные фольклорные жанры и стили, представленные ими (нередко эхообразная стихия заполняет бóльшую часть текста, а иногда ее структура позволяет реконструировать некоторые ключевые слова «эхо-трансформированного» текста, как, например, в загадках типа *В поле-то го-го-го, а в лесах-то ги-ги-ги.* — *Горох и грибы* [2442] и т. п.), а также нередкие опыты использования этого типа в текстах художественной литературы, прежде всего стихотворных[22]. Применение эхообразного принципа, разумеется, позволяет решать и ряд более общих задач, связанных с соотношением «устойчивого» и «изменяющегося», с чисто информационными проблемами и, конечно, не в последнюю очередь, с мнемоническими задачами, столь существенными для устной словесности. Нельзя упускать из виду и использование эхообразных повторов в тактических целях, например, с целью выигрыша времени, оттягивания в выборе решения, правильный или лучший вариант которого остается неизвестным, расширения возможностей получения дополнительной информации и т. п.[23]

О значении эхо-принципа можно было бы говорить и далее, но здесь эта тема может быть закрыта, если подчеркнуть еще два существенных его признака — повторение, реализующееся в двух разных частях единого целого, выстраиваемого сочетанием этих двух условий. «Экзоцентрическое» повторение при том, что повторяющаяся часть существенно короче предшествующего ей повторяемого и содержит в себе только одно (в принципе!), но зато ключевое слово, как раз и создает основу той структуры, без которой немыслима загадка, с одной стороны, а с другой, выстраивает фундамент «диалогизма», обозначившего начало новой эпохи в развитии человека и культуры. Выбор именно такой речевой конструкции открыл путь к весьма напряженно-противоречивой, сложной, но исключительно перспективной операции, предназначенной для познания неизвестного и нахождения соответствующего решения. Собственно говоря, она как раз и была источником той вопросо-ответной схемы, которая с известного времени стала определяющей для загадки (см. ниже).

Поэтому здесь в рассуждении о речевых основах «прото-загадочной» структуры можно остановиться, отметив, пожалуй, лишь то, что применение эхообразного принципа вне первоначальных пределов его употребления послужило мощным импульсом к развитию разных типов повторов, к их диверсификации и вариации в первой («длинной») части реконструируемой выше схемы. Этот процесс на определенном этапе был осознан как порождение разных типов языковой репрезентации, отвечающих одному и тому же содержанию, смыслу (ситуация, предполагающая формирование поэтической функции), что выдвигало в свою очередь проблему отбора форм представления семантического инварианта и ряд криптограмматических вопросов, которые не могли не имплицировать (хотя бы на опытно-эмпирическом уровне) развитие первых вариантов эвристической теории дешифровки, применительно к загадке — принципов разгадывания ее. Другое заслуживающее внимания явление состоит в наличии двух очень различных типов повторов.

Первый, «экстенсивный», взятый в отвлечении от эмпирической данности, определил путь расширения языкового высказывания за счет повтора синтаксической структуры, представленной в исходном («коротком») высказывании, способом присоединения по формуле S_a (синтаксическая структура определенного вида) → S_a & S_a. Такая «паратактическая» структура возникает, как полагал еще С. Карцевский, из «присоединительного диалога» (А: *Я пойду гулять* & В: *И я тоже* или *А я буду работать* и т. п.). Предполагается, что из второй реплики такого диалога возникла пословица, тогда как загадка уходит своими корнями в «гипотактическую» структуру диалога вопросо-ответного типа (А: *Почему ты так думаешь?* & В: *Потому, что я это знаю* и т. п.). Безвременно ушедший из жизни Яков Иосифович Гин, живо интересовавшийся проблемой формирования фундаментальных грамматических категорий и типов высказывания и жанровых конструкций, проницательно, хотя и кратко, в общих чертах, воссоздал ситуацию формирования этих явлений. В письме к Г. А. Левинтону от 20 января 1987 г. он сообщает о планах своих занятий и высказывает некоторые весьма серьезные соображения: «Я же сейчас решил рассмотреть переключение лица в лирике и вообще соотношение лиц на материале XIX—XX вв. [...] Хочу в дальнейшем сравнить с фольклорной лирикой [...], а также — с функцией лиц в заговорах, загадках и пословицах. Важно, что в загадках есть запрет на 2-е лицо (загадываемый предмет — 1-е или 3-е лицо); в пословицах исключительно редко 1-е лицо. [...] Г. Пермяков неправ, считая, что первые — недиалог, а вторые — диалог. Я вспомнил С. Карцевского, который выводил паратаксис из “присоединительного” диалога, а гипотаксис — из вопросо-ответного диалога. Так вот, загадка есть второй тип диалога, а пословица, видимо, изначально представляет собой 2-ю реплику 1-го типа диалога» (Белоусов и др. 1992, 83—84).

Второй, «интенсивный», тип повторов определялся внутренним направлением движения: «повторительная» структура интериоризировалась вглубь высказывания и реализовалась не в синтаксических структурах (не только в них!), легко замечаемых и быстро воспринимаемых, но в сфере семантики и не только чаще всего не была легко различимой, но, напротив, нарочито вуалировалась с целью представить «повторяющееся» подобное как различное, инакое для сохранения необходимого разрыва и напряжения между обеими частями загадки (см. выше)[24].

И наконец, в этой связи нужно упомянуть о выработке определенных «жанровых» структур, существенных с точки зрения генезиса загадки и имеющих в своей основе некие специализированные операции, и о соотнесении их с соответствующими языковыми конструкциями, ср. выше об операции идентификации-отождествления в особом типе «пред-загадки» и ниже о вопросо-ответных операциях.

Выше в связи с загадкой и ее особенностями не раз уже говорилось об игре, в частности об игре смыслами (синонимия) и звуками (см. также далее), об общей «игровой» атмосфере и ситуации «загадывания» в «загадочных» прениях в архаических традициях и самой загадки, где «игровое» определяет самое ее структуру. Но в связи с вопросом происхождения загадки и/или определения типа культуры, «культурной» ситуации, в которой загадка возникает как естественный ответ на некие условия, выдвигаемые этой ситуацией, вовлечение «игрового» в сферу «генетических» интересов имеет особый дополнительный смысл. Он определяется, о чем вкратце уже было сказано ранее, наличием в загадках (особенно архаического типа) «докультурного» и «шире-чем-человеческого» слоя. Иначе говоря, принадлежа культуре и человеку, загадка обнаруживает в себе некий «природный», из «природного» выводимый и объясняемый остаток, присущий не только человеку, но и части животного мира. Этот остаток, вероятно, можно описать под разными углами зрения, но связь его с «игровым» началом, со стихией игры, с ее условиями и целями несомненна. Поэтому далее необходимо вкратце сказать о природе самого феномена игры, об «игровом» начале в загадке как определяющем в ней нечто весьма существенное. Предварительно, однако, нужно подчеркнуть, что вовсе не все культурные феномены, обнаруживающие в себе «игровое» начало, сами по себе уходят своими корнями в «природное» и «шире-чем-человеческое» (примеры слишком обильны и на поверхности, чтобы их здесь приводить); в определенных ситуациях «игровое» самозарождается, создается «поле» игры со свойственной ему инерцией, в котором «игровое» репродуцируется легко и свободно, как бы само по себе. «Легкость» и «свобода» — ингерентные свойства игры, что как раз и объясняет естествен-

ность и простоту вхождения в игру участников этой игры и положительно-приемлющее отношение их к игре. Разумеется, загадка содержит в себе и сама порождает и то «игровое», которое является фактом типологического сродства, но здесь об «игровом» в загадке стóит говорить лишь в том объеме и в том ракурсе, которые имеют непосредственное отношение именно к генетическому, к тому, что представляет собой наследие древней игры, переданное из глубины времен в сплошной цепи преемственности, что отсылает именно к «началу», к «первому разу» (прецеденту), к происхождению.

Помня о давних исследованиях феномена игры и отдавая им должное, нужно все-таки подчеркнуть, что современные представления об игре сложились прежде всего в результате того прорыва, который был совершен в европейской науке, начиная с рубежа 20—30-х гг. XX в., прежде всего усилиями голландских и русских исследователей культурологического и филологического круга. Помимо всемирно известного труда Хейзинги (Huizinga 1938, Хейзинга 1992), подытожившего круг исследований, начавшихся с 1903 г.[25], существенно учитывать ряд других важных исследований, среди которых стоит выделить Zondervan 1928, Buytendijk 1932, 1934, Бахтин 1929, 1965, 1979 и др. (бóльшая часть этих работ была написана значительно раньше), Фрейденберг 1936, 1978 и др., а из исследований последнего времени Laser 1987 и т. п. Результат совершенного прорыва в понимании игры и культуры как игры ближайшим образом отражается в хейзинговском определении игры, которое в известной мере характеризует и культуру и имеет непосредственное (и, может быть, даже усиленно-преимущественное) отношение к загадке как одному из ведущих типов игры-культуры. «Суммируя эти наблюдения с точки зрения формы, — пишет исследователь, — мы можем теперь назвать игру свободной деятельностью, которая осознается как “невзаправду” и вне повседневной жизни выполняемое занятие, однако она может целиком овладевать играющим, не преследует при этом никакого прямого материального интереса, не ищет пользы, — свободной деятельностью, которая совершается внутри намеренно ограниченного пространства и времени, протекает упорядоченно, по определенным правилам и вызывает к жизни общественные группировки, предпочитающие окружать себя тайной либо подчеркивающие свое отличие от прочего мира всевозможной маскировкой» (Хейзинга 1992, 24), ср. также «Мы полагали возможным очертить это понятие [игры. — *В. Т.*] следующей формулой: игра есть добровольное действие либо занятие, совершаемое внутри установленных границ места и времени по добровольно принятым, но абсолютно обязательным правилам с целью, заключенной в нем самом, сопровождаемое чувством напряжения и радости, а также сознанием “иного бытия”, нежели “обыденная” жизнь. Кажется, что таким образом определенное, наше понятие будет в состоянии охватить всё, что мы у жи-

вотных, детей и взрослых называем игрой: игры на развитие ловкости, силы, ума и азартные игры, представления и показы. Казалось бы, категория игры может рассматриваться как один из самых фундаментальных духовных элементов жизни» (Хейзинга 1992, 41).

Будучи явлением игровой природы, загадывание-отгадывание не может не разделять с игрой ее основных характеристик, хотя и должно иметь — как особый вид игры — свои специфические черты, о которых Хейзинга тоже говорит в своей книге. Чтобы убедиться в принадлежности «загадывания» к игровому кругу (ср. *играть в загадки* и под.), достаточно напомнить, что загадывание-отгадывание тоже деятельность-действие, связанная с определенным, некиим образом отмеченным пространством и временем (эта связь совершенно очевидна в ритуальных вопросо-ответных диалогах, в которых «загадывается» суть мира в форме вопросов о составе его, о чем см. ниже, но она, эта связь, просматривается нередко и в случае десакрализованной, профанической «игры в загадки», имеющей почти исключительно «развлекательное» назначение) и ведущаяся по определенным правилам, ограничивающим «игровой» произвол, столь свойственный, казалось бы, игре, и упорядочивающим загадывание-отгадывание; что эта деятельность, действительно, свободная и добровольная в том смысле, что она не проистекает из некиих «внешних» импульсов, но коренится во внутреннем желании заниматься чем-то приносящим удовлетворение, приятным; что загадывание-отгадывание тоже бескорыстно, то есть оно вне прямых материальных забот человека и вне круга, определяемого установкой на «полезное», хотя результат этой деятельности — удовлетворение и радость от снятия того напряжения, которым сопровождается эта деятельность; что, как и игра, загадывание-отгадывание вовлекает в себя человека, захватывает его, овладевает им; что оно так же, как игра, «вызывает к жизни общественные группировки, предпочитающие окружать себя тайной либо подчеркивающие свое отличие от прочего мира» (в случае загадывания-отгадывания ср. особую отмеченность «загадывающей» стороны — от жрецов, формулирующих вопросы о составе Вселенной, до индивидуального «загадчика» в профаническом варианте); что, наконец, в акте загадывания-отгадывания присутствует, как и в игре, аспект «невзаправдашнести», чего-то отличного от «серьезного» повседневной обыденной жизни, некоей инакости, уводящей в тайну.

Тем не менее существует необходимость в некоторых комментариях, поскольку, в частности, есть явления, происходящие из игры и несущие на себе печать духа игры, но уже вовлеченные в иной круг («серьезное») и вынужденные подчиняться его законам, установлениям, правилам; кроме того, нуждаются в уточнении и некоторые особенности, отмеченные Хейзингой, но не эксплицированные достаточным образом или не введенные им в более широ-

кий контекст. Прежде всего речь идет о свободном, добровольном характере игровой деятельности, с одной стороны, и «абсолютно обязательных правилах» и цели, заключенной в самой игре, с другой стороны. Это противопоставление свободы-добровольности и принудительности-обязательности, как бы разведенное по разным планам, вероятно, можно было бы трактовать в более общем и теоретическом виде, как бы снимающем противопоставление «частных» планов. Одновременное присутствие свободы и необходимости, соположение их в к а ж д о й ключевой точке игрового пространства, придание этому факту особого значения, собственно, и образует conditio sine qua non явления игры. Без этого и вне этого игра не достигает своей цели, лишаясь того основания, на котором только и может «разыгрываться» идея двоения *этого* и *того*, и н а к о г о. Игра добровольна, свободна, произвольна, прихотлива, «несерьезна» («игрушечна»), и в этих своих вполне реальных установках она бросает вызов жесткой логике и детерминированности *сего мира*, представляет собою попытку вырваться из него вовне, в пространство потенциального, в *иное*. Но та же самая игра озабочена и тем, чтобы, найдя это *иное* и прорвавшись к нему, не утратить полностью почву *сего мира*, не разорвать его связь с обретенным ею *иным*, не положить непоправимо непроходимую грань между реальным *этим* и потенциальным *тем*. Именно для того чтобы этого не произошло, чтобы можно было вернуться на твердую почву, с одной стороны, и вместе с тем не отказаться от моделирующе-программирующей роли игры, с другой, игра же связывает самое себя жесткими правилами, не подлежащими отмене или изменению. Правила *сего мира* действуют до тех пор и настолько, пока и насколько они «полезны» для дела, выгодны, оправдывают себя. Правила мира игры абсолютны, и потому их неизменность никак не может быть отвергнута по соображениям «пользы», и в этом смысле игра не может быть признана свободной: играя свободой и необходимостью, игра всегда озабочена чем-то глубинным, *иным*, что имеет отношение и к *этому*, здешнему, и, помня об этом и ради этого, она ведет свою игру. В этом контексте возникает и необходимость внести корректив в утверждение, согласно которому игра не преследует материального интереса и не ищет пользы. Применительно к *сему миру*, к его данности и падшести, к сиюминутной ситуации это действительно так. Игра как бы знает, что решать практические задачи на конкретно-эмпирическом уровне не главное ее дело и что для этого есть иные способы. Но она заботится о той пользе и о том интересе, которые не могут быть достигнуты этими «иными» способами и которые лежат в ином плане. «Интересы» игры по сути дела внеположны этому миру, и сама игра — некий механизм, позволяющий выделить эти «интересы» и наметить стратегию их поиска и нахождения, а также обучить участников игры на конкретных примерах общей теории поиска правильного реше-

ния в сложных и неясных условиях, когда «интересы» участников могут иметь антагонистический характер.

Загадка как словесная формула игры в «загадывание-отгадывание» разделяет все эти признаки игры, но в чем-то, что является конкретной спецификацией игры в варианте загадки, она идет дальше. Две особенности привлекают в этой связи особое внимание. Тайну, о которой говорит Хейзинга в связи с игрой и ее «сторонами» и которая как бы невидимо разлита в игре, загадка выводит наружу в том отношении, что объявляет ее открыто, формулируя ее в наиболее «таинственной», то есть наиболее сложной для ее раскрытия форме, и настоятельно призывает к ее решению, суля конкретные выгоды за успешную разгадку тайны и неприятности за неумение сделать это (ср. типичную формулу, дополняющую текст собственно загадки: *Кто отгадает загадку, тому...*; *кто не отгадает загадку, тому...*). Таким образом, тайна в загадке выводится из ее невидимости и сокрытости и объявляется как проблема, подлежащая решению. И другая особенность игры усиливается в загадке настолько, что становится ее неотъемлемым принципом, определяющим специфику загадки. Речь идет о «невзаправдашнести» и «инакости» ее. Если игра вообще сознает свою невзаправдашнесть и инакость по отношению к «серьезному», то она во всяком случае не обязана помнить и тем более акцентировать «правдашнее» и «серьезное». Иное дело — загадка: она строится именно на игре того и другого — «невзаправдашнего» и «правдашнего», *этого* и *иного*. В загадке сплошь и рядом загадывающая и разгадывающая части разноприродны: первая формулируется нарочито непрямо, косвенно, метафорически и часто не столько скрывает нечто, сколько подталкивает к ложному ответу, тогда как вторая часть содержит в себе это нечто, наиболее прямая и адекватная характеристика которого была бы иной, нежели его описание в «загадывающей» части. Из этих примеров следует, что одну из особенностей игр вообще загадка интенсифицировала в столь сильной степени, что это послужило основой для формирования особого жанра со своей особой прагматикой, хотя загадка и не порвала своих связей, став, однако, наиболее «сильной» и выдвинутой вперед частью всего «игрового» состава» — игрой-состязанием в мудрости. Состязательность, «агональность», присущая игре вообще (кроме игры-«представления»), была специфицирована загадкой как состязание в раскрытии тайны мира, при котором обнаруживает себя и высшая мудрость мира.

Сугубая «интеллектуальность», определяющая характер этих прений «о мире и его мудрости», не лишает их элемента борьбы, иногда непримиримой и до конца (цена победы и поражения в этой ставке слишком высока, чтобы биться вполсилы); в этом отношении состязания в «загадывании-отгадывании» вполне серьезны, но агональность подобных прений, их «серьез-

ность» никак не отменяет и игрового характера их, то есть некоей «невзаправдашнести». Серьезность, серьезная опасность и игра не исключают друг друга, но как бы сливаются в понятии риска как серьезной игры, своего рода «серьезной несерьезности» [26].

Эта «серьезная несерьезность» или «несерьезная серьезность» особенно характерна не для состязаний в физической силе (как бы ни были важны их результаты, от исхода их чаще всего зависит судьба героя, власти, царства, то есть нечто преходящее, не угрожающее миру в целом; некоторым исключением можно было бы считать поединки-состязания при творении мира, но они как раз нередко не ограничиваются выяснением вопроса, кто сильнее, и выясняют еще и кто мудрее), а для состязаний в мудрости, организуемых как вопросо-ответный диалог-поединок (о чем см. ниже), потому что мудрость творения *мира сего* в последних его глубинах постигается при выходе человеческой мудрости за пределы этого мира и за пределы его «средней» логики в *иной* мир и *иную* логику — парадоксов, абсурда, игры, где всё — то бесконечно далеко друг от друга и розно, то сливается воедино и где суть мира нередко открывается в том, что́ поперек мира, как бы перпендикулярно-противоречаще ему. Нередко ставка в этой игре-состязании — жизнь, и поражение стоит головы. Типичная форма такого состязания в загадках представлена «Речами Вафтруднира» в «Старшей Эдде» (Vries 1934, 1—59; Топоров 1971, 15 сл.; 1973, 116—118 и др.), но древняя германская традиция знает и ряд других подобных «загадочных» вопросо-ответных поединков в виде состязания-игры, в котором «серьезное» и «игровое» слиты, подобно жизни и смерти, и которое по идее должно решить-открыть «последние» тайны мироздания. Но эта задача исключительно сложна. Более того, она единственна в своем роде, и нет стандартного способа решения этого вопроса-тайны, а условия поединка весьма жестки: на каждый вопрос его участнику дается одна и только одна попытка ответа. Поэтому альтернативы нет, всякие *или... или...* исключаются, и, может быть, единственная возможность (она же единственная поблажка) состоит в том, что в определенных ситуациях вопрошаемый может ответить столь искусно (отчасти и таинственно-неопределенно), чтобы ответ, с одной стороны, был неложен (то есть не противоречил явно «истинному» решению и не мог бы быть опровергнут с хода), а с другой, не претендовал на окончательность и «последнюю» точность. Иначе говоря, в этой ситуации признается допустимым неопределенно-витиеватый, отчасти тоже «загадочный» ответ, помещающийся в пространстве между истиной и ложью, но от последней решительно отделенный при открытости (хотя бы потенциальной) первой. Такой «предварительный» ответ нередко не менее мудр, чем «последний» ответ, который после длинной серии удачных «предварительных» ответов приводит к ситуации, когда формулировка «последнего» ис-

тинного ответа становится уже иногда делом техники. Во всяком случае на каждом шаге состязания «предварительный» ответ этого рода спасителен для испытуемого ответчика, и каждый раз он получает возможность облегченно вздохнуть — «пронесло!».

Чем больше в серии этих спасительных «предварительных» ответов, которые вопрошающий не может признать ложными, тем более возрастает инерция приближения к истинному ответу, поскольку очередной «неопределенный» ответ что-то проясняет для ответчика как в стратегии вопрошающего, так и в структуре тайны «о мире», вокруг которой развертывается состязание. От ответчика на вопросы требуется исключительная сосредоточенность, внимательность, бдительность, так как любая ошибка — последняя в поединке. Искусство ответчика — в правильной стратегии перехода от полной неопределенности в начале (один полюс) к полной определенности, ясному и истинному ответу в конце (другой полюс). Понятно, что по сути дела именно эта проблема перехода предопределяет действия того, кто берется за ее решение, и поэтому «отгадчик», имеющий в начале своего пути дело с преимущественно непрерывным, должен пользоваться тем, с помощью чего можно «ухватить» это непрерывное, то есть тем непрерывным, неопределенным, текучим, что находится в его распоряжении, — интуицией, метафорическими поэтическими образами, ресурсами сферы подсознательного, лишь очень постепенно и осторожно приближаясь к твердой почве дискретного, где уже можно будет использовать интеллект, сообразительность, «остроумие», логику *мира сего*, умозаключение, знания, обретенные в предыдущем опыте, и формальные приемы («технику»). Но именно игра чаще и лучше всего раскрывает возможности для этого движения от непрерывного к дискретному, и в этом контексте именно она, с ее апелляцией к неопределенности, «несерьезности», импровизационности, обеспечивает наиболее эффективную, хотя и весьма непрямую, возможность достижения цели, решения задачи. «Загадочные» вопросо-ответные диалоги обязаны «игровому» началу слишком многим, чтобы пренебречь этим наследием и забыть о нем.

Сама неопределенность, «несерьезность», разлитая в загадке, особенно в ее архаических формах, открывает шанс для определенности и «серьезности», приводящих не к тривиальному решению, но к обнаружению нового даже в известном уже старом. Две неопределенности — «загадывающей» части и «разгадывающей» части загадки — образуют своего рода корреляцию неопределенностей, за которой узревается определенная взаимозависимость этих частей и тавтологичность загадки: вопрос и ответ держат друг друга на коротком поводке, боятся, что эта связь может оказаться разорванной и утратится возможность взаимного контроля, уже потому необходимого, что между вопросом и ответом существует взаимозаинтересованность, и одно не мо-

жет жить без другого. Поэтому-то и постановка проблемы, что раньше-главнее в загадке — вопрос или ответ, — столь же бессмысленна или, наоборот, ведет к столь же глубоким осмыслениям, как такая же проблема в связи с курицей и яйцом. Ответ, конечно, предполагает вопрос, но прежде чем вопрос сформулирован, не только ответ уже в общем известен, но и уже продиктовано — пусть в серии вариантов, — каким должен быть вопрос. Но означает ли это первичность и «главность» ответа? Едва ли. Замкнутый в самом себе, он нуждается в некоем импульсе извне, который даст подлинную жизнь смыслу, содержащемуся в ответе: без вопроса смысл ответа остается неподвижным, овеществленным и как бы окончательным, то есть закрытым для возможного его углубления. Чтобы избежать этой тупиковой ситуации, вопрос и ответ, как и вопрошающий и отвечающий, вступают в игру друг с другом. Такая игра впускает в себя для общения и взаимопроникновения заведомо противоположное, которое, однако, позволит открыть в нем тождественное. Прямой и переносный, метафорический смыслы, рационально-логическое и интуитивное, определенное и неопределенное, «форма» и «содержание», дискретное и непрерывное, относящееся к сознанию и подсознание и даже бессознательное принимают в этой игре участие на равных и куда-то ведут нас вдаль и вглубь, немножко мороча при этом. Дав на вопрос *Что в избе Фрол?* ответ — *Стол*, мы склонны считать загадку решенной и испытываем чувство удовлетворения, чаще всего н е о с о з н а в а я, что дело здесь не в *столе* и не во *Фроле*, а в сути мира, где всё связано, где одно бросает луч света на другое и — в принципе — всё освещает-объясняет всё, в «проходимости» его из конца в конец, в какой бы исходной точке его мы ни оказались, в установимости его состава и в осмысленности-осмысляемости всего, что есть в мире, в осознании взаимозависимости мира и нас и, наконец, в догадке, что «полный» смысл мира лежит в н е мира (*Есть, друг Горацио...*), и о нем мы можем гадать и судить, призвав на помощь с л у ч а й н о е, как делали это древние евреи с помощью таинственных *урим* и *туммим* (Исх. 28: 30; Лев. 8: 8; Втор. 33: 8; Езд. 2: 63; Неем. 7: 65).

«Н е о с о з н а в а я...», хорошо это или плохо, полезно или вредно, ответить на этот вопрос в о о б щ е нельзя, и само отвечание в этом случае бессмысленно. Но пытаться ответить на вопрос, когда это не-осознавание — благо, а когда — нет, можно и нужно. Неосознавание вредно, когда разгадчик решает конкретную и конечную задачу, что же означает *Фрол* вопроса н а с а м о м д е л е и почему предпочтительнее считать, что это *стол*, а не *печь*, *лавка* или *ведро*, с одной стороны, и не *пол*, *вол* или *дол*, с другой. Поиск результата такой задачи предполагает наличие мыслительной процедуры, предварительного знания и его возрастания в ходе логико-дискурсивного рассмотрения вопроса. И в этом случае благо — осознавание, а неосознавание лиша-

ло бы ищущего возможности получения ответа на вопрос, результата. Но иногда сознание-осознавание вредно (свет фар, направленных не вовне с целью освещения пути, а внутрь, когда он ослепляет того, кто нуждается в свете, — по Пастернаку), и слава Богу, что свет сознания, столь плодотворно ведший человека на его пути от результата к результату (от «стола» к «столу» и в конечном счете — от «стола» к «миру» и его сути), нередко угасал, когда ставился вопрос об ultima ratio мира и бытия и возникал соблазн последнего и окончательного узрения этой ultima ratio. Как правило, движение к ней надежнее осуществлялось в ходе решения насущных повседневных вопросов, в процессе работы над конкретным и конечным, вынуждавшим человека сосредоточивать сознание именно на нем, не позволяя ему отвлечься ради «метафизического». Но в ходе этой «черновой» работы сознания над конкретно-предельным, незаметно, невидимо и незнаемо для сознания параллельно, но на неизмеримо большей глубине выстраивалась цепь несравненно более важных «результатов» отнюдь не вещественно-материального, но духовного плана. Осознавание же этой неосознанно выстроившейся метафизики было, несомненно, благом. Несомненно же и то, что такая ситуация — общее правило, которое обладает полнотой смысла, когда общему правилу соприсутствуют «необщие» исключения, в данном случае — дар мистического узрения сущностей и бесконечного, открываемый сразу и в целом, помимо того знания или со-знания, о котором говорилось до сих пор и которое есть порождение как «операция» открытия сути искомого (*g'*en*- 'знать', но и 'рождать').

Нетрудно заметить, что эта ситуация весьма напоминает ту, которая составляет основное содержание известной книги Поппера «Открытое общество и его враги» и была непосредственным внутренним поводом для ее создания — конфликт между вполне естественным научным подходом и научным предсказанием, с одной стороны, и «историческим пророчеством», с другой, между «историзмом» (*historism*) как требованием смотреть на вещи исторически, в исторической перспективе, и «историцизмом» (*historicism*) как социально-философской концепцией, претендующей на возможность открытия объективных законов развития истории (и, более того, на само открытие их) и на возможность пророчествовать о путях исторического развития. «Главное, чем моя книга обязана научному методу, — пишет Поппер, — состоит в осознании собственных ограничений: она не предлагает доказательств там, где ничего доказанного быть не может, и не претендует на научность там, где не может быть ничего, кроме личной точки зрения. Она не предлагает новую философскую систему взамен старых. Она не принадлежит к тем столь модным сегодня сочинениям, наполненным мудростью и метафизикой истории и предопределения. Напротив, в ней я пытаюсь показать, что мудрость пророков чревата бедами и что метафизика истории затрудняет постепенное, по-

этапное (piecemeal) применение научных методов к проблемам социальных реформ. И наконец, я утверждаю, что мы сможем стать хозяевами своей судьбы, только когда перестанем считать себя ее пророками» (Поппер 1992, I, 33).

Преимущества подхода Поппера и его выбора очевидны. Но представляются очевидными и его слабости, из которых здесь стоит указать лишь две основные — неучет постоянно возникающего в развитии человеческого общества (и, следовательно, типового) конфликта между *сегодняшними* трудностями и дефицитом времени и возможностей решения неотложных задач по преодолению этих трудностей именно *сегодня* и недооценку «нестандартных», «ненаучных», но апеллирующих к индивидуальному, случайному, вероятностному, интуитивному способам развязывания этих трудностей, которые (способы) не только так же естественны, как и научный подход, но в широкой перспективе равноценны ему. Сам Поппер пишет, что «склонность историцизма и родственных ему воззрений защищать бунт против цивилизации проистекает, возможно, из того, что сам историцизм является в значительной степени реакцией на трудности, встающие перед нашей цивилизацией, и на выдвинутое ею требование личной ответственности» (Поппер 1992, I, 35). Но и трудности и требование ответственности (в частности, личной) перед их лицом — явления, неизбежно возникающие в ходе развития, имеющие свой raison d'être, свою телеологию, свой смысл, которые не могут быть отброшены с самими трудностями. Поэтому, не оспаривая того, что каждая данная трудность в данном состоянии общества и при данных его возможностях требует своего способа решения, лучшего, чем другие, и что применительно к конкретной ситуации разные стратегии и разные способы решения задачи отнюдь не равноценны, нужно подчеркнуть наличие таких трудностей, для устранения которых нет стандартных способов (и не может быть) и единственный шанс — довериться интуиции, случаю, рискнуть вступить в игру с «неопределенно-непрерывным». Более того, нужно уметь представить себе тот контекст целого, в котором и «научное» и «метафизическое» не более чем варианты этого целого, функции которого могут быть отчасти уподоблены (конечно, скорее метафорически) функциям обоих полушарий мозга.

Другой вполне естественной метафорической параллелью была бы именно загадка, вырастающая из двуединой основы и апеллирующая как к «логическому», «научному», «интеллигибельному» (сфера дискретного), так и к «интуитивному», «метафизическому», «случайно-неопределенному» (сфера непрерывного), как к «закону», так и к исключению из него, к случаю, нарушающему закон. Поэтому нельзя считать случайным, что загадка, точнее — лежащая в ее основе «загадочная» конструкция и ситуация, вызвавшая ее к жизни, в свою очередь стала «родимым лоном» и «науки» и «метафизики»,

сферы которых вполне распознаваемы и в исторически засвидетельствованных типах загадок, о чем, к сожалению, обычно забывают, а чаще всего даже и не знают. Эта же ситуация еще раз возвращает нас к противопоставлению «дискретно-логического» мифа и «непрерывно-игрового» ритуала, тоже, как уже отмечалось, связанных с «загадочной» конструкцией в ее архаичной форме.

В этом контексте привлекает к себе внимание фигура Ивана-дурака с его двойственностью, как бы соотносимой с указанной двойственностью загадки, с которой этот персонаж органически связан. Двойственность этого персонажа русской сказки на поверхностном уровне фиксируется сразу же, со всей очевидностью. С одной стороны, он, действительно, дурак, и именно как таковой он и воспринимается фольклорным сознанием, пока оно находится в пределах «здравого смысла», в круге «сермяжной» правды: суждения и дела Ивана-дурака, конечно, вопиющим образом противоречат общепринятым представлениям (плач на свадьбе, смех на похоронах как ставший уже клише вызов по отношению к «общему мнению») и «поперечны» миру «среднего» человека. Но, с другой стороны, Иван-дурак — мудрец и удачник именно в силу своего превосходства в мудрости над остальными, и эти его преимущества демонстрируются и в ходе сказочного действия и особенно в финале сказки, где Иван-дурак неслучайно становится женихом царской дочери, обладателем царства и царем (что может выражаться эксплицитно или предполагаться), и во всяком случае он всегда подлинный герой сказки, победитель, прошедший с честью через все испытания. Результаты этой победы конкретны, очевидны, не подлежат сомнению — поверженные противники, посрамленные оппоненты, царская дочь, царский трон, царство, и эти результаты «разумны», расчлененно-проверяемы и представлены как явления «дискретно-логической» природы. Но прежде чем достичь этих результатов и тем самым подтвердить свою мудрость, Иван-дурак движется в противоположном направлении: всё розное, отдельное, конкретное, понятное, общепринятое он как бы смешивает-растворяет в неопределенно-едином, отвлеченно-парадоксальном, противоречащем здравому смыслу; его пристрастие к загадкам «тавтологического» типа обнаруживает тягу к хаотически-непрерывному, в котором снимаются все конкретно-индивидуальные особенности элементов мира.

Характерный пример — сказка о царевне, разрешающей загадки (Афанасьев № 239). Царская дочь — отцу: «Позволь мне, батюшка, отгадывать загадки; если у кого отгадаю загадки, тому чтобы голову ссекли, а не отгадаю, за того пойду замуж». Сделали клич, многие явились, никто не смог отгадать загадок и должны были поплатиться своей головой. И тогда Иван-дурак — своему отцу: «Благословляй, батюшка! Я пойду к царю загадывать загадки!» — «Куда ты, дурак! И лучше-то тебя, да казнят!» — «Благословишь — пойду, и не благословишь — пойду!» Отец вынужден был благословить, и

Иван-дурак отправился в путь. Такова исходная ситуация. Эта сказка очень ценна тем, что она показывает, как и из чего складывается загадка, и что она обнаруживает удивительную особенность Ивана-дурака — представлять все, что он видит, как загадку, как вопрос к уже готовому ответу. «Иван-дурак поехал, видит: на дороге хлеб, в хлебе лошадь; он выгнал ее кнутиком, чтобы не отаптывала, и говорит: "Вот загадка есть!" Едет дальше, видит змею, взял ее заколол копьем и думает: "Вот другая загадка!"» Иван-дурак приезжает к царю, и ему велят загадывать загадки. В этом «загадочном» прении ему противостоит царская дочь. Ставка этого прения велика: в случае удачи — царская дочь и, предполагается, в итоге и царство; в случае «поражения» (отгадка царской дочерью) — казнь. Что же делает Иван-дурак из увиденного им в личном опыте (хлеб, кобыла, кнутик)? Он строит свое сообщение об увиденном как сплошную тавтологию: «Ехал я к вам, вижу на дороге добро, в добре-то добро же, я взял добро-то да добром из добра и выгнал: добро от добра и из добра убежало». Царевна не может отгадать загадки, бросается к книжке (образ известной и потому, по сути дела, мертвой мудрости), но не находит там ответа, она пытается выиграть время, добыть ответ за деньги. Но Иван-дурак бескорыстен (денег ему не надо) и широк (наутро он сообщает царевне ответ на первую загадку или, скорее, наводит царевну на ответ — «Иван-дурак утром сказал загадку, что выгнал из хлеба лошадь. И царевна разгадала»; этот «компромиссный» вариант не дает возможности казнить Ивана, но и не вынуждает царевну выходить за него замуж). И второй эпизод, имевший место во время путешествия Ивана-дурака, стал темой загадки, построенной по тому же принципу: «Ехал я к вам, на дороге вижу зло, взял его да злом и ударил, зло от зла и умерло». И опять царевне не помогли ни книжка, ни денежный посул, и пришлось ей опять простоять не спавши всю ночь, но на этот раз она загадку разгадала (видимо, без дополнительной помощи со стороны Ивана-дурака). В заключение Иван, собрав всех сенаторов, загадал последнюю, третью загадку — «как царевна не умела отгадывать те загадки и посылала к нему горнишну подкупать на деньги». Царевна не могла отгадать этой загадки, опять «сулила серебра и золота сколько угодно и хотела отправить домой на прогоне». Но не тут-то было. На утро, когда Иван-дурак рассказал ей, о чем загадка, она поняла — «ей разгадывать-то нельзя; о ней, значит, узнают, как и те загадки она выпытывала у Ивана-дурака». И тогда царевна вынуждена была сказать то, что решало окончательный исход прения, — «Не знаю». «Вот веселым пирком, да и за свадебку: Иван-дурак женился на ней; стали жить да быть, и теперь живут», — подводит сказка итоги. Очевидно, что первые две загадки — своего рода «тавтологизирующе-мультипликативная» игра (девятикратно повторенное *добро* [цепь, вероятно, могла бы быть удлинена: ведь и ехал Иван скорее всего на добре-лошади и добро-то увидел

тоже на добре-дороге] или четырехкратно введенное *зло*)[27], в которой дискретное кодируется как непрерывное с тем, чтобы оно было декодировано как прерывное, и которая отсылает к некоему двухполюсному пространству: один из них — всё, что ни есть, — одно и то же и потому едино-одинаково, другой — всё, что ни есть, — розно, особно, индивидуально-неповторимо, то есть к той же проблеме тождества и различия, что составляет главную внутреннюю задачу загадки, определяющую и ее механизмы. В решении этой задачи равно важны и царь и дурак, за предельной противоположностью которых (верх — низ, мудрость — глупость и т. п.) легко усматривается на материале самих сказок их тождество или связь, это тождество подтверждающая: Иван-дурак в финале сказки оказывается царем. Другой, более косвенный аргумент в пользу тезиса о тождестве царя и Ивана-дурака — в их общей связи с загадкой и загадыванием, ср. так называемые «царские загадки» (см. Дикарев 1896, 1—64 и др.; ср. «царские загадки» — Афанасьев № 323—326, 330, 332—334 и др.), причем эти загадки так или иначе соотносятся с матримониальными задачами, как в сказке Афанасьев № 239 и др. или в истории царя Соломона и царицы Савской (ср. роль царской свадьбы как образа иерогамии и ее воспроизведения), ср. роль дружки и загадок в свадебном обряде, о чем см. выше. Во всяком случае едва ли может быть случайностью, что подавляющее большинство «сказочных» загадок связаны именно с женитьбой (ср. Афанасьев № 136, 198, 219, 220, 239, 240, 272, 291, 294, 296, 327, 328, 331 и др.)[28], то есть с реализацией некоего возрастного и социального статуса, знаменующего переход из одного состояния в другое как своего рода испытание-инициация. Иван-дурак как раз и выступает как субъект такого перехода-испытания — от холостого состояния к женатому, от «низкого» статуса к высшему (царь). Этот переход не только приносит его субъекту некий прибыток, но чаще всего он означает спасение от смерти (не отгадать загадку — умереть). Иногда мотив спасения эксплицируется нетривиальным способом, хотя и он связан с загадками. Так, в сказке о Балдаке Борисьевиче (Афанасьев № 315) ее герой «млад Балдак, сын Борисьевич», который по приказу «салтана турецкого» должен быть казнен, прибегает к хитрости: чтобы оттянуть время казни, он начинает загадывать салтану загадки, и звучат они абсурдно («Добро конь идет, на что хвост волочится?» — «Не дурак ли ты? — отвечал салтан. — Конь с хвостом и на свет родится» или «Передние колеса конь везет, а задние почто черт несет?» — «Вот дурак! Наготово до смерти с ума сошел, в словах завирается! Мастер четыре колеса сделал — четыре и катятся»). Когда же Балдака Борисьевича развязали, расковали и повели на виселицу, он попросил исполнить его последнее желание: «Есть у меня батюшкино подареньице, матушкино благословение — игральный рожок. Прикажи мне при последнем времени поиграть в него: се

бя потешить и вас повеселить». — «Играй, играй при последнем времени!» — разрешил салтан. Это время действительно стало последним, но не для Балдака Борисьевича. «Млад Балдак заиграл веселую — у всех разум помутился (стал как бы *худым разумом*, ср. выше. — *В. Т.*); загляделись на него, заслушались, позабыли — зачем приехали; у салтана язык не шевелится», а тем временем молодцы Балдака вышли из задних рядов и острыми саблями посекли весь народ и освободили своего предводителя. Загадки, как и игра в рожок, действуют в значительной степени сходно: они ставят в тупик, отвлекают от сиюминутной ситуации, гипнотизируют, завораживают, вызывают помутнение разума. Во всем этом резонно видеть формы и способы «континуализации» дискретного, увеличение степени неопределенности, которая иногда, в крáйних случаях, когда определенный выход неизвестен, оказывается единственно спасительной.

В этом отношении «загадчик» и «отгадчик» подобны и паре жрецов, участников ритуального диалога, — вопрошающему и отвечающему, и двум участникам «антагонистической» игры. При этом стóит подчеркнуть, что загадка, сама особый род игры, находящейся между «остальной» игрой и ритуалом, обнаруживает бóльшую связь, пожалуй, именно с игрой, нежели с ритуалом. В игре больше прихотливости, спонтанности, изобретательности, импровизационности. Пока игра остается игрой, состязательность никогда не превращается в застывшую мертвую форму и каждый из участников рассчитывает на свою удачу, на свой шанс, на благоприятный случай, и это в игре главное. Игра «свободна»; чтобы выиграть в ней, знания, запасенного заранее, мало, и надо вступить в некое тонкое общение с судьбой, тогда как в ритуале, особенно в жестко-догматизированных традициях, дело обстоит иначе. Здесь главное в том, чтобы знать, как должно быть, или даже как надо отвечать, какого ответа ждут-требуют. Это знание оказывается весьма эффективным, когда речь идет о чем-то характеризующемся высокой степенью организованности, прогнозируемости и даже просто известности, но первое же соприкосновение с неопределенным, непредсказуемым, иррациональным вскрывает как слабости «предсуществующего» знания, так и несовершенства знания «порождающего» типа (**g'en*-знание).

Загадка как агональная, интеллектуальная часть игры, как «состязание в мудрости» более специализирована, чем игра вообще, которая зато представляет собой более фундаментальное и более широкое явление, корни которого уходят глубже. «Игра старше культуры, ибо понятие культуры, как бы несовершенно его ни определяли, в любом случае предполагает человеческое сообщество, а животные вовсе не ждали появления человека, чтобы он научил их играть. Да, можно с уверенностью заявить, что человеческая цивилизация не добавила никакого существенного признака общему понятию игры. Жи-

вотные играют точно так же, как люди. Все основные черты игры уже присутствуют в игре животных. [...] Существуют много более высокие, много более развитые нормы; настоящие состязания и увлекательные представления для зрителей», — пишет исследователь, продолжая: «Здесь необходимо сразу же выделить один весьма важный пункт. Уже в своих простейших формах и уже в жизни животных игра представляет собой нечто большее, чем чисто физиологическое явление либо физиологически обусловленная физическая реакция. Игра как таковая перешагивает рамки чисто биологической или, во всяком случае, чисто физической деятельности. Игра — содержательная функция со многими гранями смысла. В игре "подыгрывает", участвует нечто такое, что превосходит непосредственное стремление к поддержанию жизни и вкладывает в данное действие определенный смысл. Всякая игра что-то значит. Если этот активный принцип, сообщающий игре свою сущность, назвать духом, это будет преувеличением; назвать же его инстинктом — значит ничего не сказать. Как бы к нему ни относиться, во всяком случае этим "смыслом" игры ясно обнаруживает себя некий имматериальный элемент в самой сущности игры» (Хейзинга 1992, 9—10).

Выше говорилось о происходящей в загадке в ходе самореализации ее сущности игре смыслами, но, может быть, еще важнее подчеркнуть, что в ней происходит порождение смыслов из смысловой пустоты и, следовательно, преодоление энтропии, каковым является и восходящий ток жизни. Это обстоятельство само по себе, помимо целого ряда других соображений и аргументов, дает основание не только соотнести два этих эктропически-ориентированных явления, но и утверждать, что это свойство, унаследованное загадкой из целого игры, свидетельствует о некоей фундаментальной жизненной основе игры и о том, что эта основа может быть осмыслена только в ее целостности, простирающейся в пространстве более широком, чем «человеческое» и «рациональное». Об этом убедительно писал Хейзинга: «В игре мы имеем дело с безусловно узнаваемой для каждого, абсолютно первичной жизненной категорией, некоей *тотальностью*, если существует вообще что-нибудь заслуживающее этого имени. Мы должны попытаться понять и оценить игру только в ее целостности. — Реальность, именуемая Игрой, доступная восприятию любого и каждого, простирается в одно и то же время на мир животный и мир человеческий. Поэтому она не может опираться на какой-либо рациональный фундамент, поскольку разумные основания ограничивали бы ее пределы только миром человеческим. Существование игры не привязано ни к определенной степени культуры, ни к определенной форме мировоззрения. Любое мыслящее существо может немедленно представить себе эту реальность — игру, "играние" — как самостоятельное, самодовлеющее нечто, если даже его собственный язык не располагает об-

щим словесным выражением этого понятия. Игру нельзя отрицать. Можно отрицать почти все абстрактные понятия: право, красоту, истину, добро, дух, Бога. Можно отрицать серьезность. Игру — нельзя. — Но хочется того или нет, признавая игру, признают и дух. Ибо игра, какова бы ни была ее сущность, не есть нечто материальное. Уже в мире животных ломает она границы физического существования. С точки зрения детерминированно мыслимого мира сплошного взаимодействия сил, игра есть в самом полном смысле слова "superabundans" ("излишество, избыток"). Только с вмешательством духа, снимающего эту всеобщую детерминированность, наличие игры делается возможным, мыслимым, постижимым. Бытие игры всякий час подтверждает, причем в самом высшем смысле, супралогический характер нашего положения во Вселенной. Животные могут играть, значит, они уже нечто большее, чем просто механизмы. Мы играем, и мы знаем, что мы играем, значит, мы более чем просто разумные существа, ибо игра есть занятие внеразумное» (Хейзинга 1992, 12—13).

Здесь нет необходимости говорить далее о сути игры, ее корнях, ее возрасте. Достаточно суммировать то, что касается «игрового» наследия в загадке, отсекая все детали, какими бы интересными они ни оказались при изменении масштаба рассмотрения проблемы. Прежде всего явление игры первичнее и фундаментальнее той ее части, которая позже специфицировалась как загадка. Очевидно, «игровое» наследие загадки или, точнее, «протозагадки», насколько она доступна реконструкции, заключается прежде всего в установке на тотальность и универсальность, в агональной структуре ее, в «сверх-логическом» характере и, наконец, в актуализации «сверх-мирного», нематериального, духовного, способного к бесконечному развитию. Те свойства загадки, о которых уже говорилось выше, — ее самодостаточность, открытость, свободный характер, импровизационность, двойственность, пронизывающая загадку сверху донизу (две партии, участвующие в загадывании-отгадывании, два смысла, актуализирующиеся и обнаруживающие себя в этом процессе, двоякая «психологическая» установка, проявляющаяся в игре веры-неверия, в свободных переходах от действительного к иллюзорному и обратно, в присутствии того элемента, который называют «make-believe» и который предполагает «веру для виду», хотя и без всякого элемента обмана, неискренности, лицемерия, цинизма, насилия над собою, но и готовность как верить, так и подвергать веру сомнению, способность добровольно поддаваться вере и обману при наличии сознания этой своей способности, см. Хейзинга 1992, 35—36)[29], динамизм и подвижность как реального места, занимаемого участником, так и его семиотической позиции и всего духа «загадочного» акта-игры, способного подниматься до «священного» и спускаться

до «низкого» и «смешного», наконец, сама праздничность, объясняющая многие из перечисленных особенностей, и определенность «праздничного» хронотопа и правил организации самого праздника (см. Kerényi 1938; 1940, cap. II. Il senso di festività; Huizinga 1938; 1992, 33—36; Абрамян 1983 и др.), — всё это, конечно, тоже укоренено в игре и было усвоено загадкой в той мере, в какой это было нужно ей, чтобы не нарушить и то н о в о е, что складывалось в ней оригинальным образом и отличало ее от игры.

Это новое, произведшее разрыв в большом массиве игры и отделение той части «игровых» состязаний в мудрости, которой суждено было дать начало загадке, от всего массива, состояло в установке отделившейся части на у н и в е р с а л ь н о с т ь, реализация которой предопределила сложение новых способов и инструментов «разыгрывания» мира и дальнейшее осознание всего этого как новой стратегии и новой логики познания-переживания мира, в которой при сохранении роли индивидуального, исключительного, случайно-импровизационного, окольного, логики бриколажа (ср. *bricoler* 'играть отскоком') формировалась установка на у ч е т в с е г о с о с т а в а м и р а, на его описание как ц е л о г о, на понимание этого целого как некоей о р г а н и з а ц и и, на выделение в качестве самостоятельных к л а с с и ф и к а ц и о н н о - т а к с о н о м и ч е с к и х задач и, наконец, на выработку техники стандартного описания универсума (синхронический аспект, если пользоваться языком иной эпохи) и на объяснение п р о и с х о ж д е н и я всего состава этого универсума (диахронический аспект, который объясняет формирование как причинно-следственного, так и телеологического аспекта проблемы). Одним словом, «прото-загадка», исходя из игры, в значительной степени оторвавшись от нее при сохранении «игрового» наследия, произвела — и скрыто, тайно, и открыто, явно — две огромные работы. Она р а с ш и р и л а до возможного для нее предела круг своего внимания и интереса, собрав «вещный» (с теми оговорками о «вещности», которые были сделаны раньше) состав мира до некоей завершающей полноты, и о б о б щ и л а элементы этого состава в ц е л о е (первая работа). Но она же произвела и о р г а н и з а ц и ю этого целого, расклассифицировав его и тем самым сделав его «проходимым», то есть пригодным для операций поиска, установления степени близости его элементов, соотнесения их друг с другом и т. д. (вторая работа).

Легко заметить, что эти работы совершались не только «прото-загадкой», а потом и загадкой, но были достоянием чего-то более общего. Исследователи первобытной культуры давно уже обратили внимание на пристрастие человека этой архаичной эпохи к разного рода классификациям, которые «логически» образуют как бы продолжение (= приложение) основного текста о творении, доведенное до инвентаря конечных и конкретных вещей и их названий (реально временно́е соотношение текста о творении и этих безбреж-

ных классификаций могло быть иным). Тонкая, иногда кажущаяся невероятной по детализации, изощренности и изобретательности семантических мотивировок дифференциация объектов наблюдаемого мира, самый объем словаря их и подчеркнутость операционного и таксономического аспектов делают маловероятным предположение о том, что столь систематическое и разветвленное знание представляло собою функцию исключительно практической полезности соответствующих объектов. Современный исследователь подчеркивает, что многочисленные объекты (например, растительные и животные виды) зачастую известны человеку той эпохи не потому, что они полезны, а скорее наоборот — они считаются полезными, потому что они заранее известны, потому что они суть звенья универсальной таксономии, где все с а к р а л ь н о значимо (Lévi-Strauss 1964 и др.). Цель таких классификаций, конечно, не в практическом — в узком смысле — плане (хотя и он может актуализироваться, а иногда и выходить на первое место), но в создании предпосылок для своего рода интеллектуальной игры, выработке формального и достаточно мощного аппарата, который предлагает схемы группировок конкретных вещей и их дифференциации, выявляет их сходства и различия, определяет («высвечивает») вещную структуру Вселенной, тем самым закладывая предпосылки для настоящих и будущих содержательных интерпретаций. Такие классификации представляют мир (и сами представления о нем) упорядоченным, космологизируют его, делают доступным не только для интуитивного и «случайного» его постижения, но и для более или менее «рационально-интеллектуальных», логико-дискурсивных, аналитико-синтетических процедур исследования и описания мира, для сложения некоего унифицированно-общего метода представления мира. Эти черты наблюдаются и в загадке, особенно при рассмотрении всего корпуса загадок данной традиции и/или при обращении внимания на развитие загадки во времени (насколько это доступно наблюдению или реконструкции). Несомненно, что они тоже свидетельствуют об универсальности загадки, причем в интенсивно-глубинном плане, тогда как экстенсивный план, также свидетельствующий об универсальности загадки, отсылает к объему, охватываемому и перерабатываемому загадкой (природно-элементарный, космологический, антропологический, социально-культурный, «хрематологический» круги). Очевидно, что как интенсивный (в первую очередь), так и экстенсивный планы загадки имеют отношение к сложению того явления, которое как раннюю форму гносиса можно назвать «п р е д - н а у к о й» (ср. также и «пред-философию») (ср. нередко опускаемый зачин загадок типа *У з н а й, что такое?..* или *У з н а й, что значит?..*[30]; типичный образец знания «по памяти» — «Голубиная книга», по сути дела, «загадочная» энциклопедия на тему творения, его состава и его высших ценностей, порядка вещей в природе, времени и пространстве, порядка бытия[31]).

При этом как выдающуюся особенность загадки надо отметить то, что при выработке в себе некоего подобия «интеллектуального», «преднаучного», «операционного» слоя, она не поступилась своим «игровым» наследием — поэтическим ви́дением и переживанием мира, метафорической образностью, сложной игрой планов содержания и выражения, то есть всем тем, что применительно к современной эпохе считается несовместимым с «научностью». Во всяком случае это уникальное сочетание, также свидетельствующее об универсальных претензиях загадки, решительно выделяет ее среди всей совокупности жанров народной словесности, что помещает загадку в совсем иную эпоху зарождения и в иное «духовное» пространство, лишний раз подчеркивая ее сходство с игрой, которая, как и священнодействие, в известном смысле «zwecklos, aber doch sinnvoll» (Guardini 1922, 56—70).

Об установке на универсальность свидетельствует и функциональное пространство загадки. О функциях загадок писалось немало, многое было подмечено верно, не меньше было и упущено, но главные недостатки в исследовании функций загадки состояли, пожалуй, в следующем — в неполноте набора функций и некоей необязательности предлагаемых списков функций; в отказе от попыток найти некую иерархию функций или хотя бы определить схему соотношения их и выделить «ключевую» функцию или, по меньшей мере, ту, что отсылала бы к «перво-функции» или к той уже лежащей вне круга «загадочного» ситуации, которая могла бы быть отдаленным источником «перво-функции»; наконец, в недооценке аспекта исторического развития загадки. Конечно, эти недостатки легко объяснить: многие и притом нередко от исследователя к исследователю меняющиеся списки функций загадки сразу же бросаются в глаза, и они более или менее органично описывают нечто существенное в загадке, что как бы освобождает от задачи выявления полного состава функций. Но хуже, пожалуй, не эта незаконченность (время корректного решения этой проблемы, возможно, не наступило), а игнорирование того, что несомненно выделяет загадку среди других сопоставимых с нею явлений и что придает загадке черты исключительности как по сравнению с другими фольклорными жанрами, так и по сравнению с игрой и ритуалом, связь с которыми загадки не подлежит сомнению (сказанному, естественно, не противоречит наличие отдельных общих функций у загадки и сопоставимых с нею явлений; напротив, оно, вводя общее в сравнение, усиливает исключительность индивидуальных особенностей загадки в призме ее функций).

С одной стороны, есть аспект, в котором загадка как бы лишена функций вообще, потому что она не является необходимостью и в принципе может быть в любой момент отложена — и не только hic et nunc, но и далее ad infinitum. В этом смысле загадка сопоставима с игрой. Если в цитате Хейзин-

ги о функции игры слово *игра* (и *играть*) заменить на слово *загадка* (и *загадывать*), то в смысле этой цитаты ничего не изменится — «Как бы то ни было, для человека взрослого и дееспособного з а г а д к а есть функция, без которой он мог бы и обойтись. З а г а д к а есть некое излишество. Потребность в ней лишь тогда бывает насущной, когда возникает желание з а г а д ы в а т ь. Во всякое время з а г а д ы в а н и е может быть отложено или не состояться вообще. З а г а д к а не диктуется физической необходимостью, тем более моральной обязанностью. З а г а д к а не есть задание. Она протекает "в свободное время". Поначалу как бы вторичная, по мере того как она становится функцией культуры, понятия долженствования, задания, обязанности привязываются к з а г а д к е» (Хейзинга 1992, 18, с соответствующими заменами слова *игра*). В этом, но только в этом смысле загадка, как и игра, «несерьезна» и, следовательно, афункциональна. С д р у г о й стороны, загадка имеет и свой несомненный прагматический аспект, и в нем она выступает как некое действие, итог которого — д е л о, то есть нечто меняющее ситуацию по сравнению с состоянием до совершения этого действия. И эта особенность объединяет загадку с ритуалом, явлением, ориентированным на прагматические цели и выступающим как некое «чистое» действие, направленное на изменение предшествующего состояния.

Что касается сопоставления загадок с другими фольклорными жанрами с точки зрения функциональных заданий, то при сравнении их между собой бросается в глаза п о л и ф у н к ц и о н а л ь н о с т ь загадки, как бы обеспечивающая все множества задач, возникающих перед коллективом в разных сферах, откуда может исходить опасность, при очень значительной функциональной узости и «конкретной» привязанности функций других жанров. Загадка, с одной стороны, и пословица, поговорка, хвала, поношение, былина, историческая песня, плач, духовный стих, сказка, меморат («быличка»), легенды, заговоры, песня (обрядовая, трудовая, лирическая, детская, колыбельная и т. п.), частушка и т. д., с другой стороны, образуют, по сути дела, разные полюса. Уже одно это сигнализирует о некоей парадоксальной ситуации, которая, кажется, ставит под угрозу положение о едином классе явлений, где загадка выделяется среди своих «соседей» лишь в количественном отношении. Скорее в этой ситуации следует видеть указание на поиск какого-то иного плана, в котором загадке некогда было уготовано особое место и особое назначение.

Загадка таит в себе вопросы относительно внеположенных ей «внешних» объектов, но она же — субъект загадывания, ставящий вопрос о самом себе, о загадке, так сказать, вопрос о вопросе. Ни один фольклорный жанр даже не приближается к такому уровню самосознания, даже «нелепицы», которые могут идти весьма далеко в попрании и деформации «здравого» смысла. Выше говорилось о целой системе семантических противопоставлений, «разыг-

рываемой» загадкой и тяготеющей к максимальному заполнению пространства потенциальных смыслов, что также отсылает к универсальному аспекту загадки. При этом особенно важно присутствие среди этих противопоставлений таких, которые носят черты кванторности или операционности: это — то, это — иное, то — не то, определенное — неопределенное, общее — частное, единое — многое, субъект — объект, «объектное» описание — «метаобъектное» описание, прямой смысл — косвенный («переносный») смысл и т. п., ср. также оппозицию непрерывное — прерывное (дискретное), соответственно: смысловой континуум — смысловая дискретность.

Но, пожалуй, самая парадоксальная особенность загадки, выделяющая ее среди других фольклорных жанров, состоит в соединении жесткой интеллектуально-логической операции отождествления-идентификации объектов, стоящих под вопросом, с безгранично-прихотливым метафоризмом и непредсказуемыми ходами воображения, поэтической фантазии. Ни в одном другом фольклорном жанре форма и смысл не входят в столь сложные, изощренные и интимные отношения, как в загадке, где само различение формы и содержания часто представляется чем-то насильственным и сугубо условным. Более того, загадка не только «разыгрывает» эти отношения формы и содержания, но и сознает эту игру, описывает ее и намекает на нее «пользователю» загадки.

В ходе исторического развития локус загадки неоднократно менялся и соответственно изменению контекста, в который включалась загадка, менялось и назначение загадки, и соответственно этому одни функции возникали, другие исчезали, третьи или отступали в тень или, наоборот, попадали в световой фокус. Между игрой и ритуалом, ритуалом и фольклорным бытием, фольклорным бытием и забавой-развлечением — вот основные этапы исторического пути загадки, ее перипетии. Каждая из них что-то меняла в загадке, оставляла свои следы, так или иначе аккумулировавшиеся и синтезировавшиеся в загадке. Но при всей гибкости, изменчивости, протеичности загадки она никогда не переставала быть самой собой и никогда не забывала о своем самотождестве. Мы знаем возраст частушки и исторической песни, мы представляем себе временны́е пределы былины и духовного стиха, и едва ли могут быть сомнения в том, что возраст загадки несравненно более почтенен, а временны́е пределы ее гораздо шире. «Время» песни, плача, сказки тоже почтенно, и истоки его тоже скрыты от исследователя. Но все, что теперь известно о «перво-песне» и «перво-плаче», весь опыт реконструкции их, подтверждаемый и фактами ряда живых архаичных традиций, склоняет к заключению, что эти жанры в их начальной стадии были существенно иными, что в их основе было некое элементарное ядро («квант» жанра, некий образчик, «пропись»), реализовавшее себя в одном-двух, максимум трех-четырех сти-

хах. Это ограничение размера не могло быть только количественным отличием от того, что известно нам по более поздним образцам этих жанров. Несомненно, что само качество «перво-песни» или «перво-плача» должно было быть иным, как иным был и локус этих прото-жанровых структур. Скорее всего, как можно предполагать, речь должна идти об элементарных «разовых» конструкциях-высказываниях, фиксирующих некий простой мотив, или о задании некоей ритмико-звуковой темы. «Прото-сказка» в своих истоках тоже, видимо, была чем-то вроде элементарного высказывания «нарративного» характера, лишь впоследствии втянутого в пространство «эпического», где начался процесс мультифицирования и синтезирования, в ходе которого высказывания теряли свою первоначальную природу. Различий между этими «прото-жанровыми» конструкциями и более поздними типами соответствующих жанров достаточно много, но главное из них, видимо, в том, что локус первых на грани языка («высказывание») и элементарной «тексто-строительной» конструкции («прото-мотив»): «прото-жанровая» конструкция — явление языка, как бы отчуждаемое им для его использования в ином пространстве («поэтическом», «ритуальном», «коммуникативно-информационном» и т. п.) и в некиих новых институализированных формах. Если эти предположения верны хотя бы в общем, то «формальная» структура этих «прото-жанровых» конструкций и «прото-загадки» (и даже просто загадки в наиболее типичных ее формах) оказывается сильно сближенной. «Малые» жанры, как пословица, поговорка, поношения, похвала и т. п., обнаруживают и в более позднем своем состоянии ту же элементарную «формальную» структуру, что позволяет, кажется, в общих чертах представить тот ранний срез «жанровой» ситуации, где коренятся начала разных будущих фольклорных жанров и где происходит своего рода пресуществление (переход) «языкового» в «текстовое», о чем свидетельствуют многие факты.

Но и в этом едином лоне, где зарождались «прото-жанровые» конструкции, загадка занимала особое место — как в отношении ее связей с «языковым» началом (введение игры звуков и смыслов в самое суть загадки — интенсивный аспект, в отличие от экстенсивного использования подобной игры в песне или поговорке, где ей уделяется роль орнаментального элемента), так и в отношении ее связи с «тексто-строительными» задачами (наличие более сложной языковой и ситуационной конструкции, объединяющей в себе двух участников, два «голоса», вступающих в диалогическое отношение «сильного» типа, ср. предполагаемую «обязательность» ответа на поставленный вопрос или, точнее, второй реплики после первой; наконец, сама антитетичность загадки /*x*, а не *y* — ? и под./ создавала ту напряженность связи, без которой текст или рассыпается, или продолжает оставаться «слабым» текстом). Напряжение внутритекстовых связей в загадке, отраженное как в

самой языковой конструкции, так и в логической схеме, подобно быстрому круговому движению, удерживает «загадочную» конструкцию в целостности и единстве, не позволяя ей распасться. Благодаря этому загадка вполне довольствовалась отпущенным ей первоначальным объемом, не нуждаясь в расширении, хотя, конечно, известны и сильно-мультифицированные формы, представляющие собой разращение первоначального ядра и строящиеся как суммация ряда загадок или же как «расширение» одной загадки, приводящее к разрежению текста и снятию прежней напряженности внутритекстовых связей (характерно, что «длинные» загадки обычно признак или вырождения жанра, или литературного «вторичного» происхождения, или, наконец, некоего гибридного образования, сильно пронизанного загадками, ср. апологи, «прения» и т. п.). «Энергетичность» загадки, ее выдающаяся «тексто-строительная» роль объясняют, почему так охотно к загадке прибегают и миф, и ритуал (собственно, вопросо-ответные ритуальные диалоги), и прения-состязания (космогонические тексты, юридически-судебные прения, состязания в мудрости и т. п.), и сказка, и песни. Здесь особенно существенно отметить роль загадки в сказке как ведущем жанре «нарративного» типа (отчасти это относится и к загадке в эпосе). Перед героем сказки всегда выдвигается некая задача, органически вытекающая из некоего дефицита, «недостачи», нарушающей прежнее состояние и требующей восполнения. Задача обычно ясна, но не ясны способы ее выполнения, пути, ведущие к ее решению. Именно они и составляют загадку, стоящую перед героем. Сама возможность представить главную задачу как загадку — и в общем не эксплицированном до конца виде, и конкретно в виде задаваемой герою сказки загадки (или загадок) некиим «мудрым» персонажем или же, напротив, персонажем, злоумышляющим против героя и ищущим погубить его (нерешение загадки означает смерть), — существенно интенсифицирует сказку, придает ей «перипетийность» и драматизм (см. подробнее Елеонская 1907; Jolles 1925; 1929; Vries 1928; Колесницкая 1941; Митрофанова 1978 и др.).

Выше говорилось об особом месте загадки среди других фольклорных жанров в отношении ее связей с «языковым» началом и с «тексто-строительными» задачами. Эта «особость» загадки не в самом наличии этих связей, но в объеме возможностей, в интенсивности, мощности и многообразии. «Языковое» полнее и сложнее мотивирует структуру загадки, которая в свою очередь как бы ответно «подыгрывает» языку, находящемуся в загадке у себя дома. «Текстовость» загадки, то есть густота и теснота, сложность и напряженность внутритекстовых связей, сам характер «текстуры» в загадке, наконец, степень полноты и завершенности «загадочного» текста как такового существенно превосходят (учитывая, конечно, лаконичную сжатость текста загадки) «текстовость», «тексто-строительность» других фольклорных жанров

сопоставимого объема. Имплицитно или эксплицитно загадка всегда несет в себе «образную» конструкцию, реализуемую в минимальном (по идее) тексте, который потенциально содержит в себе весь веер его расширений, сокращений, трансформаций (вопросительных, отрицательных, «условных» и т. п.).

Но есть еще одна особенность загадки, резко выделяющая ее среди других фольклорных жанров и придающая ей черты уникальности. Речь идет о «логическом» в загадке, прежде всего о том, что в каждой загадке совершается (или предполагается совершение) логическая операция идентификации (*identitas* & *facere*, ср. *idem* 'тот же самый', 'один и тот же'), то есть указания и отождествления, что прямым образом отсылает к проблеме тождества и различия, важнейшей в явлении языка, откуда по праву наследования она была перенята поэтикой и отдана на разрешение соответствующим текстам. Вместе с тем проблема идентификации была одной из самых важных уже на первых порах становления языка. Возникающая в «доязыковом» прошлом, она поставила язык перед необходимостью оформить операцию идентификации его собственными средствами, и язык усвоил себе эту идентифицирующе-различительную функцию. То, что из всех архаичных текстовых жанров именно загадка — и сама по себе и, может быть, особенно отчетливо в составе «загадочных» серий в ритуале — теснее всего связала себя с операцией идентификации, также свидетельствует и о возрасте загадки («прото-загадки»), и о контексте, в котором она могла возникнуть, и о ее первичных и главных функциях.

Многообразие и разноплановость функций загадки, о которых уже упоминалось ранее, не должны скрывать некоей «перво-функции» или функции по преимуществу, то есть наиболее общей и фундаментальной функции, по отношению к которой все другие функции, по крайней мере по происхождению, не более чем ее специализированные частные варианты. Тут же следует заметить, что «загадочная» конструкция вообще, кажется, «открыта» для усвоения себе других новых функций, и все, что указывалось в качестве функций игры (включая и ее наиболее парадоксальную «квази-нулевую» функцию — игра ни для чего, просто так, сама по себе и сама из себя, вне чего-либо «серьезного» и «функционального») и ритуала (ср. функции социализации индивида, интегрирования-связывания, коммуникации, воспроизведения, психотерапевтического действия, сохранения, упорядочения и т. п., ср. Durkheim 1912; Hubert, Mauss 1964; Hocart 1936; Eliade 1954; 1965; Jensen 1963; Leach 1968; Frykman 1979; Топоров 1988; Байбурин 1993 и др.), удивительно легко и органично укладывается в функциональное пространство загадки. Эта исключительная «функциональная» вместимость (усваиваемость) загадки, позволяющая и в этом отношении говорить о ее универсальности, дает еще один повод задуматься над сутью явления загадки как некоей тек-

стовой конструкции, призванной решать какие-то важнейшие вопросы бытия человека, его сохранности, стабильности, надежности, положительный ответ на которые означал бы не только борьбу с энтропическими тенденциями, но и формирование — пусть в ограниченных условиях места, времени, сферы реализации — противоположно направленного эктропического потока. В самом общем виде именно так можно обозначить эту фундаментальную, «стратегическую» функцию загадки, функцию всех функций, универсальную функцию, в конечном счете соотносимую с универсальной топикой загадки, объемлющей весь состав мира — природа и культура, макрокосм и микрокосм, мир живого и мир мертвого («вещный» состав Вселенной), атрибуты и предикаты, операции и мета-операции.

Но основная, «стратегическая» функция, соотносимая с главной потребностью человеческого существования (*need* по Малиновскому), которое оценивалось бы как хотя бы минимально удовлетворительное, скорее формулирует главную и наиболее общую задачу, conditio sine qua non этого «удовлетворительного» существования. Разумеется, существуют такие острые кризисные состояния, когда именно «стратегическая» функция оказывается в центре внимания и когда именно она фокусирует, собирает в себе все частное и конкретное. В этих ситуациях коллектив людей, сам человек, его жизнь воспринимаются как нечто цельноединое и хрупкое, уязвимое. Начинает действовать принцип: одна «нужда» — один субъект «нужды» — один путь спасения. И тогда обращаются и л и к некоему единому ритуалу, «все-ритуалу», аккумулирующему в себе все то спасительно-необходимое, что есть в других ритуалах, и л и — когда условий для совершения его нет и сознание подавлено, деформировано и не может вернуться к логике стандартных ситуаций — к императивам интуиции, к «случайному», к шансу, ничего не гарантирующему вполне, но и н о г д а приводящему к спасению. Этот последний выход, по сути дела, и есть та «игра отскоком», о которой говорилось выше, то сугубо «вероятностное» упреждение судьбы в надежде, что этот ответ-упреждение угадает вопрос, поставленный судьбой, что следствие повлияет на самое причину, и в результате будет выстроена «нормальная» цепь «вопрос» → «ответ», и ответ этот, по существу (во всяком случае на рациональном уровне) независимый от вопроса, окажется спасительным. Но важно подчеркнуть, что и совершение универсального «все-ритуала» и отдача решения «сверх-проблемы» на усмотрение «случая» и интуиции в принципе предполагают тот диалог человека и мира, «нужды» и способа ее удовлетворения, кризиса и спасения, который как раз и обеспечивает наиболее тесный контакт двух сторон, при котором в «тонкой» вибрации «вопрошания» уже выступают некие смутные очертания ответа. Только при этих условиях такой диалог может оказаться действенным, и чем он действеннее, интенсивно-

спасительнее, тем чаще и полнее выступает в нем та «прото-структура», в которой укоренены и «вопросо-ответность», и загадка, и гадание-пророчество.

Однако conditions humaines таковы, что человек вынужден вопрошать судьбу или — более прозаически — ситуацию о том, что ему делать, не только перед лицом величайшего дефицита, тотального кризиса. Гораздо чаще это случается в частных и конкретных ситуациях, когда обращаться к «сильным» и тем более к самому «сильному» средству неэкономно, а нередко и просто невозможно. И тогда вместо «нужды́» возникают «ну́жды» (*needs*), и актуальной становится одна из них — частная и конкретная нужда, и вместо универсальной «все-функции» на первый план выходит некая более конкретная и более специализированная функция, оказывающаяся более эффективным и экономным аспектом решения данной частной задачи, но — по сути дела — являющаяся лишь одним из конкретных аспектов этой универсальной «все-функции».

Не претендуя на исчерпывающее перечисление этих более частных и специализированных функций загадки, обнаруживающих себя в разных условиях обращения к ней, сто́ит, однако, обозначить основные блоки их и наиболее очевидные элементы состава каждого из этих блоков. Наиболее общий характер имеет первый блок, функции которого предельно близки «стратегической все-функции» и являются первой эманацией ее — не столько спецификацией, сколько некиим уточнением, так сказать, «обозначением» ее. Самым абстрактным обозначением этого первого блока и одновременно указанием сути «все-функции» было бы — на языке функций — выделение анти-энтропической функции (задача-минимум — приостановление хаотизации жизни, распада) и теснейшим образом связанной с ней эк-тропической функции (задача-максимум — формирование противо-потока по отношению к энтропии). С задачей-минимум связана установка на более конкретную «хранительно-спасительную» функцию (с акцентом на первой ее части — *не было бы хуже*, status quo). С задачей-максимумом соотносятся функции, предполагающие, что исходить из status quo и его сохранения — слишком слабое и экстенсивное решение проблемы, и status quo должен быть нарушен, преодолен, но не в сторону хаоса, а в сторону дальнейшей космизации бытия, его организации-упорядочения. Эту функцию можно было бы поэтому назвать организующе-упорядочивающей. С этой функцией тесно связана другая — функция расширения пространства загадки, выхода в новое пространство, как бы ухода от самой себя. Подобно тому как суть космизации состоит в выходе из тесного, замкнутого, темного, хаотизированного пространства обуженности-ужаса (ср. др.-инд. *aṁhas* : **ǫzostь*, **ǫžasъ*) в широкий, просторный, открытый мир космической организации и свободы (др.-инд. *uru-loka-*), загадка тоже как бы пытается выскочить

из запертого бесконечными повторениями одного и того же тавтологического смыслового универсума и стремится продвинуться вперед в царстве «тождественного», найти новую жизнь, преодолеть абсурд круговращения и выйти на новый путь. Вместе с тем есть основания говорить еще о двух функциях этого блока, связанных с другими его функциями. Одну из них можно назвать путеводительно-окормляющей, эвристической (*идти*, чтобы *на-йти*; путь, результат которого в преодолении пути и прежнего состояния ради нахождения-открытия нового состояния, открывающего субъекту пути новый путь), другую — прагматической. Все функции этого блока, по существу, служат делу, самой ближайшей и самой насущной практической потребности: не будь этой функции, все остальные потеряли бы свой смысл; не будь она осуществлена, реализована, не было бы возможным осуществить и другие функции или, точнее, сама прагматическая установка функций этого блока диктует формирование целого круга подсобных функций, из которых каждая по-своему позволяет подхватить эту исходную установку на прагматичность, на дело, на результат.

Второй блок можно было бы назвать логико-гностическим, связанным с познанием и его логической структурой. Внутри его целесообразно различение таких функций, как дейктически-идентифицирующая (указание как выделение частно-индивидуального, особно-конкретного среди расплывчато-общего, «смешанного» и отождествление как установление связи, предполагающее овладение пространством между максимально сходным и максимально розным и не только формирование корпуса конкретных «предметных» связей, но и осознание самих операций указания, отождествления, различения, без которых никакая классификация невозможна); — классификационно-таксономическая (эта «загадочная» функция явно недооценивается, а чаще всего вообще игнорируется; тем не менее именно загадка охватывает своим ве́дением весь мир [можно было бы в принципе сказать почти «по-витгенштейновски»: границы мира суть границы загадки или — обратно — границы загадки суть границы мира, загадкой «разыгрываемого»], все, что в нем есть, и — мало того — производит фантастическую по объему работу по упорядочению этого мира — и видимую и невидимую или скорее не всегда замечаемую, но подчеркиваемую явно и требующую для своего выявления некоторых дополнительных усилий; всё, что есть в мире, и что в принципе, по идее собрано загадкой, классифицируется загадкой по многим более или менее независимым критериям, создающим прочную и плотную, с высокой «разрешающей» способностью классификационную сеть; среди этих критериев, или параметров классификации особенно важны две группы: одна из них имеет отношение к «порядку» мира — равно «генетическому» и «онтологическому», логико-аксиологическому,

вскрывающим порядок становления и иерархию ценностей, а другая — к более формальным характеристикам: классификация «вещного» мира /сфера «предметного», «объектного»/, его атрибутов, его предикатов и т. п.; в результате создается мощная, всеохватывающая, всепроникающая классификационная сеть: объект *l* входит в совокупность *j*, *k*, *m*, *n*, *o* и локализуется между *k* и *m*, он тождествен, близок, сопоставим с объектами *p*, *r*, *s* и отличен от остальных, но эти отличия имеют разную степень; объект *l* имеет атрибуты C, D, E, F, G и предикаты α, β, γ, δ, ε; соответственно атрибут M характеризует объекты *t*, *u*, *v*, *w*, а предикат π — объекты ρ, σ, τ, υ и т. п.); — аналитически-синтетическая (в зеркале загадки цельно-единый мир распадается, в принципе без остатка, на его составные элементы, и все безбрежное множество и разнообразие этих элементов собирается загадкой в цельно-единый мир; загадка не только производит эмпирически эти две противоположные по направлению «работы», но и сознает лежащие в их основе принципы как особые операции; ответ загадки «раз-решается», выискивается путем перебора возможностей, их анализа и отбрасывания всего, что не подходит или подходит не лучшим образом, и это составляет суть «аналитически-изолирующей», дифференцирующей операции, но ответ загадки можно найти и иначе — на пути собирания всего, что может относиться к ответу, всех указаний, направляющих к нему, и тогда перед нами «синтетически-собирающая», интегрирующая операция), авторефлексивная (обращение на самое себя и как особая логическая операция, и как источник высшего, «последнего» знания, см. далее, и как, наконец, экспликация самой сути загадки и содержания «работы» механизма загадки, а также одного из мощных источников «поэтического» и некоторых парадоксальных ходов в этой сфере), познавательная («гностическая», о гностической установке загадки см. выше, а также в другой работе; *Узнай, что есть?..* или *Найди...*; *Отыщи...*; *Открой...* и т. п. как нередкие ходы «загадочного» текста, к сожалению, часто опускаемые при публикациях «загадочных» текстов, в результате чего «повреждается» общий контекст загадки, теперь начинающейся с *Что есть?..*, помогают осознать близость этой функции к собственно эвристической из первого блока); — дидактически-учительная, близкая к предыдущей (познание, знание → передача его путем научения; ряд механизмов загадки, несомненно, играет «учительную» роль, причем в двух направлениях — в загадке происходит научение «ищущего» путем передачи ему овеществленно-конкретного знания, некоего достигнутого результата или путем обучения «ищущего» ответа некиим правилам, закономерностям, фреквенталиям на операционно-логическом уровне загадки); — «энциклопедическая», также близкая и к познавательной, и к предыдущей дидактически-учительной функциям («энциклопедическая» функция как бы предполагает

собирание всех результатов, извлекаемых из «загадочного» корпуса, в виде именно овеществленного «завершенного» знания, хранение их и демонстрацию этих результатов тем, кто в них нуждается).

Третий блок функций можно было бы обозначить как «информационно-коммуникативный». Этот блок составляют информационно-кумулятивная функция (она вполне отвечает теоретико-информационной «шенноновской» схеме акта информации с различением адресанта-«кодирующего» и адресата-«декодирующего», но сами условия этого акта коммуникации и передачи информации не могут быть признаны «среднестандартными»; они существенно и нарочито усложнены, прежде всего в том отношении, что цель сообщения */message/* — предельно затруднить его декодирование адресатом, сохранив, однако, при этом некоторые «незаметные» или двусмысленные указания на содержание сообщения; следовательно, загадка может рассматриваться как передача сообщения, код которого или не ведет явно к «загадочному» сообщению, или не позволяет считать наиболее вероятным именно это сообщение, или, наконец, вуалирует подлинное сообщение и даже уводит от него, сбивает с толку, провоцирует на другой ответ[32]; вполне допустимо говорить и об особом «коммуникативно-связывающем» аспекте этой функции с акцентом на связи как частей загадки между собой, так и объектов, в ней участвующих); — специально кодирующе-декодирующая функция (имеется в виду ситуация, когда слово разгадки кроется, анаграмматически или каким-либо иным «звуковым» способом, в тексте загадки[33], и сам язык выступает как кодирующий и декодирующий агент-субъект, причем кодирование совершается на уровне, лежащем обычно в не фиксируемой «разгадчиком» в связи с его основной задачей сфере); — «криптограмматическая» (см. ниже) и верифицирующе-контрольная функция (обеспечивающая обратную связь и в случае ее утраты нахождение мест разрыва этой связи, контроль над связующими элементами загадки); — наконец, проверочно-испытательная функция (определение условий «правильности» коммуникации, идентичности в отношении используемого кода и семантической «совместимости», испытание «разгадчика» и проверка, насколько он соответствует задаче решения загадки и, следовательно, каковы его способности познания универсума).

Четвертый блок охватывает языковые, тексто-строительные и семиотические функции, а также — и это особенно важно — поэтическую функцию, которая осуществляет себя в локусе, где «языковое» и «поэтическое» предельно сближены друг с другом, а иногда и просто не отделимы одно от другого. Этот блок мог бы быть назван в широком смысле «лингвистическим», «языковым», учитывая, что и «поэтическое» и «тексто-строительное» берут свои корни в языке, а знаковое в загадке реализует себя в язы-

ковой форме. Он включает в себя прежде всего языковую («описательно-лингвистическую») функцию, своего рода «грамматику» языка загадки (парадигматика и элементарная языковая «тактика», «пред-синтаксис», реализующий возможности, заложенные в грамматической структуре) и заслуживающую особого внимания и выделения функцию смыслопорождения, функцию тексто-образования («не-элементарная тактика», берущая свое начало в языке и усваиваемая себе далее «текстологией» как системой правил и конкретных способов формирования текста), «мета-функцию» как умение не только фиксировать элементы «объектно-языкового» уровня, но и формировать «мета-объектный» уровень; поэтическую функцию (в понимании Якобсона, трактующего ее в рамках акта коммуникации), криптограмматическую функцию (насколько она реализуется в языке и средствами языка, см. выше; ср. тайнопись, «посольский» язык — Геродот V, 92, а также III, 46; IV, 131; Псевдо-Каллисфен I, 36—39 и т. п.).

Предпоследний, пятый блок функций связан с некиими крайними состояниями — с выходом за пределы «среднего» уровня, нормы, сферы профанических стандартов — и охватывает магическую, религиозную (мифо-ритуальную), сакральную и тесно связанную с ней символическую (сфера высших смыслов, особенно ярко реализующих себя в главных ритуалах общего типа, когда речь идет о высших ценностях мира), наконец, развлекательно-игровую функцию (об отношении игры к загадке и о понятии функции в связи с игрой см. ранее).

Наконец, последний, шестой блок функций, стоящий несколько изолированно, представлен одной функцией — аксиологической, но в разных ее аспектах (с одной стороны, речь в загадке действительно идет о всех ценностях мира, на основе которых формируется представление о ценности всего мира, как он представлен в загадке; с другой стороны, все объекты мира, которым поставлен в соответствие некий общий атрибут или — реже — предикат, постоянно определяют свой рейтинг /высший/ по шкале ценностей, ср. *Что всего быстрее?*, *Что всего легче?*, *Что всего тяжелее?*, *Что всего светлее?*, *Что всего жирнее?*, *Что всего слаще?* и т. п. [в разных традициях подобные загадки выделяются в особую группу и предполагают нередко разные ответы, ср. *Что всего быстрее /резвее/? — Солнце*, или *Луна*, или *Ветер*, или *Мысль*, или *Глаз* и т. п.; иногда «превосходность» ограничивается некоей относительностью: *Что у нас чаще леса? — Звезды* и т. п.]).

Последний акцент на теме универсальности загадки ставится при анализе использования загадок, обращения к ним, как об этом свидетельствуют данные архаичных традиций, «генетическая» реконструкция и типология загадки в диахроническом аспекте. Все эти данные совершенно определенно представляют загадку как нечто важное, своего рода «последний» суд, от заклю-

чительного слова которого зависит все или, по крайней мере, то главное, что в данной ситуации воплощает в себе это все или в случае удачи открывает путь к этому всему. Подробнее о ситуациях, в которых люди прибегали к загадке, писалось не раз и отчасти будет сказано ниже. Поэтому здесь достаточно обозначить это главное, ради которого приходится прибегать к загадкам, полагая, что в правильном ответе, в разгадке кроется удача высокого значения. В космологическом вселенском плане и в соответствующем ритуале, воспроизводящемся ежегодно и обладающем максимальной силой, которая распространяется не только на мир, но и на социум и на человека, загадки используются в момент величайшего кризиса, страшной угрозы разрушения (ср. «страшные загадки» удмуртов — *вожо*: *вожо-мадь*, загадки времени зимнего вожо), предельной опасности, грозящей превратить распадающийся мир в хаос, в бесконечное, непрерывное, неорганизованное, невидимое, безнадежно страшное, а именно на стыке Старого и Нового года, когда мир может быть спасен только загадкой, точнее — мудростью, «разрешающей» все «последние» вопросы и тем самым способствующей возрождению-восстановлению мира. Эти «загадочные» прения, единственная ultima ratio мира, приурочиваются к месту («центр» мира, «пуп» земли, мировое дерево, мировая гора и другие символы «центра») и ко времени (порог катастрофы, гибели, стык двух годовых кругов), которые сами возникли именно в перво-творении и стали высшей сакральной ценностью, как и сам этот главный ритуал, который в случае неудачи может оказаться последним и вызвать необратимое распадение мира, и в котором в качестве центральной фигуры ритуала выступает как бы ритуальный двойник демиурга «первого» творения — «перво-жрец», «перво-царь», осознаваемый таковым по крайней мере на все время ритуала, воспроизводящего «перво-творение», то, что было в «первый» раз, «в начале» (именно так трактует этот главный годовой ритуал архаическое сознание). В социальном плане, несомненно, продолжающем космологический и отличающемся в основном объемом вовлекаемого в соответствующий ритуал и объемом и характером его результатов, наиболее характерная ситуация, в которой прибегают к «загадочным» прениям, — поставление царя на трон, интронизация (сто́ит напомнить, что царь — фигура не только социального плана, но и космологического: он ответствен не только за «порядок царства», но и за «порядок мира»; сам мир в известной степени трактуется как его собственность и владение, причем эта собственность иногда понимается как неотчуждаемая, и в таком случае владение-власть и владение-собственность и соответствующие фигуры совпадают; «царские» загадки, задаваемые тому, кто, предполагается, будет царем, и составляют, собственно, то испытание, которое должно определить, достоин ли претендент на царское место возлагаемых на него задач: малой — царство и большой —

мир, вселенная)[34]. В плане личном, индивидуальном, жизненном, где биологические данные перерабатываются социально, загадки сопровождают человека в главные и наиболее ответственные моменты его жизни — при его рождении, инициации, вступлении в брак, при смерти. Если загадывание загадок или процедура задавания вопросов при рождении (_Кто я? Где я? Откуда я? Каково мое подлинное, сущностное имя?_ и т. п.) или при смерти, точнее, при вступлении в загробный мир не принадлежат к числу особенно распространенных явлений, то инициация как испытание и проверка перехода в наиболее престижный социально-возрастной класс предполагает проверку инициируемого на мудрость и, следовательно, на готовность занять свое место в этом классе и составляет, может быть, наиболее сложную и ответственную часть испытаний, проводимых, как свидетельствует ряд архаических традиций, старым жрецом или старой жрицей. Правда, нужно заметить, что во многих случаях провести определенную границу между «инициационными» и «брачными» загадками довольно трудно: одно перекрывает другое, и нередко складывается убеждение, что более частые по имеющимся данным загадки при вступлении в брак представляют собой трансформацию загадок при инициации. Как уже указывалось, брак трактуется в мифопоэтических традициях как своего рода имитация «перво-брака», и в этом случае жених и невеста воплощают участников иерогамии, божественных «перво-жениха» и «перво-невесту» или — несколько сниженно — царя, вступающего в брак с той, кто отныне становится царицей. Прошедший испытание загадками становится носителем мудрости — как физической, сексуальной (_*mǫdě_ : _*mǫdakъ_ : _*mǫdostь_), так и умственной, духовной (_*mǫdrostь_ : _*mǫdrъ_ : _*mǫdrьcь_), — тем, кто может достойно выполнить ту функцию, которая была возложена на «перво-жениха». Мудрость соединяет испытуемого с правдой-правотой, а при расширении пространства правды — и с истиной. Если истина — это поиск ответа на тайные вопросы бытия, то не приходится удивляться, что «загадочная» конструкция стоит и у начала философии, и в ситуации, когда возникает вопрос о пределах мысли и о способностях решать мыслительные задачи за пределами собственно человеческого, и в ходе формирования детского мышления.

Роль загадки в сложении философского мышления и самой философии преувеличить трудно. При этом нужно, однако, помнить, что загадка может (и это достаточно частая и во всяком случае типовая ситуация) непосредственно, явным образом лежать в основе некоей философемы, но может присутствовать в ней и скрыто. Разумеется, загадка старше философии (или — в несколько другом аспекте — загадка и есть первое свидетельство в потребности философического осмысления бытия), и когда говорят о «философских» гимнах («hymnes philosophiques»), то это надо понимать в достаточно услов-

ном смысле. Из самой загадки как таковой философия, естественно, не возникает, но когда «загадочная» конструкция применялась к сфере сакрального (а таковой в определенную эпоху была космологическая сфера, поскольку именно она отсылала к творению, к «началам»), тогда мысль человека почти принудительно вела его на путь, который в будущем должен был привести именно к философии. «Нам не дано определить в этих продуктах древнейшей экзальтации и восторга перед тайнами бытия разделительную грань между священной поэзией, мудростью, граничащей с безумием, глубочайшей мистикой и рядящимися в покров тайны словесами. Слово этих древних священников-певцов все время парит над вратами непознаваемого, которые закрыты для нас, как были закрыты и для них. Здесь остается сказать лишь следующее. В этих культовых состязаниях рождается философия, не *из пустой* игры, но *в священной* игре. Здесь культивируется мудрость как священное упражнение искусности ума. Философия здесь рождается в игровой форме. Космогонический вопрос, вопрос о том, как могло появиться все то, что есть в мире, — один из первых вопросов, всегда занимавших и занимающих человеческий ум. Экспериментальная детская психология показывает, что значительная часть вопросов, которые задает ребенок в возрасте до шести лет, фактически носит космогонический характер: кто гонит воду в реке, откуда берется ветер, вопросы о жизни и смерти и т. д.» (Хейзинга 1992, 127—128; ср. Piaget 1930, chap. V: Les questions d'un enfant).

Древнеиндийская и древнегреческая традиции особенно хорошо фиксируют этот «предфилософский» этап и роль в нем «загадочных» конструкций и — шире — вопросо-ответных схем. Знаменитый гимн-загадка RV I, 164 (ср. Porzig 1925, 646—660 и др.) характерен и своей топикой и тем, как вопросо-ответные структуры «разыгрывают» ее. Будучи загадкой в целом, аккумулирующей в себе целую серию более частных загадок космологического характера, гимн I, 164 содержит в себе и ответы, по которым легко реконструировать «загадочные» вопросы (*Небо — отец мой, родитель* < **Кто отец мой, родитель? — Небо*; *Родня моя, мать — эта великая земля* < **Кто родня моя, мать? — Эта великая земля*. I, 164, 33 и др.) и многочисленные вопросы, на которые иногда дается ответ, а иногда они повисают в воздухе, обозначая проблему, ждущую своего решения. Существенно в этом гимне осознание самой процедуры вопрошания как метода, ведущего к решению проблемы. «Я спрашиваю тебя о крайней границе земли. Я спрашиваю, где пуп мироздания [...]» (четырехкратное повторение *pṛcchā̆mi* 'спрашиваю'); — «Этот алтарь — крайняя граница земли. Это жертвоприношение — пуп мироздания [...]» (I, 164, 34—35) и т. п.[35] Замкнутость вопросо-ответных конструкций на космологическом свидетельствуется и многими другими примерами, ср. RV I, 129 («Кто воистину знает? Кто здесь провозгласит? От-

куда родилось, откуда это творение? [...] Откуда это творение появилось? [...]», 6—7), AV X, 7, 8 и др. Впрочем, «загадочная» структура в Ведах уже готова была хотя бы отчасти эмансипироваться от собственно космологического содержания и стать «чистой» эвристической формой. Во всяком случае гимн RV VIII, 29, 1—10, где загадываются через их признаки имена богов, может служить доказательством тенденции к расширению применения «загадочной» конструкции, хотя и по-прежнему в рамках «священного» (ср. *brahmodya*, *jātavidyā*). Эта традиция с видоизменениями продолжается и в Брахманах, и в Упанишадах, и в послеведийской литературе, и в замечательном палийском тексте «Милинда-паньха», где между царем Менандром и мудрецом Нагасеной происходит диалогический вопросо-ответный спор на богословско-философские темы, внутри которых уже обозначается и «преднаучная» сфера применения этого метода решения проблем.

Греки еще в эпоху Аристотеля помнили о связи загадок с началом философии, о чем свидетельствовал ученик Аристотеля Клеарх, специально писавший о загадке. Не раз отмечалось, что многие апории Зенона или изречения Эмпедокла предполагают как бы ответ на загадку. Во всяком случае латентно загадка присутствует во многих заключениях философского характера, выдвигая проблему, направляя ее рассмотрение в нужную сторону и, наконец, во многих случаях приводя к решению. Но осознание роли «загадочной» конструкции, несомненно, характеризовало позицию ряда древнегреческих философов. Уже отмечалось, что «темный» Гераклит и природу, жизнь понимал как нечто «темное», как загадку (γρῖφος), а себя считал разгадчиком подобных загадок. Сам интерес ранних греческих философов к космологии, к исследованию начал (ἀρχή) и становления (φύσις), а также пророчески-поэтический стиль высказываний некоторых из них позволяет усматривать в них сродство с ведийскими мудрецами при том, что греческие философы пошли несравненно дальше: утратив связь с жреческими обязанностями и выходя за пределы «священного», они становились постепенно профессиональными философами, а сама философия — особым видом познания. Тем больше значение памяти о своих истоках, о связях с загадкой[36].

Проблема вопросно-ответного метода получила мощные стимулы для своего развития в последние полвека в круге научных (а отчасти и технических) исследований, связанных с теорией информации, теорией автоматов, с обсуждением вопроса о возможности создания искусственного интеллекта и т. п. Предположение об алгоритмическом характере человеческого мышления вводит эту проблему в несколько иной контекст. Обращение к вопросо-ответному методу как инструменту, способному охватить и «разрешить» любую задачу, которая может возникнуть перед человеком, было вполне естест-

венным, когда, еще до войны, в 1937 г., была выдвинута идея известная под названием «машины Тьюринга» (ср. Turing 1950, 433—460; 1956, 2099—2123; Тьюринг 1960), с помощью которой достигается наиболее естественное и удобное уточнение а л г о р и т м а или вычислительной функции. Дальнейшую поддержку и развитие эта идея получила в рамках теории автоматов и в связи с аналогиями, возникавшими между вычислительной машиной и мозгом (ср. Нейман 1956, 68—139; 1960, 11—60; 1960а и др.). Две исходные установки представляются в связи с развитием этого круга идей наиболее важными и, кстати, в наибольшей степени отвечающими тому, что составляет загадку загадки. Первая была сформулирована Тьюрингом: «Нам кажется, что метод вопросов и ответов пригоден для того, чтобы охватить почти любую область человеческой деятельности, какую мы захотим ввести в рассмотрение» (Тьюринг 1960, 21), а вторая — Нейманом: «Во всей современной логике единственно важным является вопрос, можно или нельзя получить результат в конечное число элементарных шагов. С другой стороны, число шагов, которое для этого требуется, в формальной логике почти никогда не рассматривается. Любая конечная последовательность правильных шагов принципиально так же хороша, как и любая другая. Не играет никакой роли, каково это число: мало оно или велико или, быть может, столь велико, что соответствующую последовательность шагов нельзя выполнить в течение человеческой жизни или в течение предположительного времени существования звезд. Но когда мы имеем дело с автоматами, этот подход должен быть значительно изменен. Суть дела в том, что в случае автомата играет роль не только то, может ли он вообще дать определенный результат в конечное число шагов, но и вопрос о том, сколько потребуется таких шагов. Это объясняется двумя причинами. Во-первых, мы строим автоматы для того, чтобы иметь возможность получать некоторые результаты в течение определенных, наперед указанных отрезков времени или по крайней мере в течение таких отрезков времени, порядок которых указан заранее. Во-вторых, вероятность ошибки в компонентах автомата, используемых в любой индивидуальной операции, хотя и мала, но все же отлична от нуля. Если цепь операций достаточно длинна, то суммарный эффект вероятностей отдельных ошибок может при отсутствии контроля достигнуть порядка единицы, вследствие чего полученный результат становится практически полностью ненадежным. Хотя вероятности, которые мы встречаем в этом случае, очень малы, они все же не слишком далеки от того, что имеется в обычном техническом опыте» (Нейман 1960а, 80—81).

П е р в а я установка, которая может быть названа установкой на у н и в е р с а л ь н о с т ь вопросо-ответного метода, имеет к загадке самое непосредственное отношение. Она вскрывает самое суть загадки, и более того, она дает основание говорить, что «прото-загадка» как соответствие загадке в

период ей предшествующий, когда этот «предок-прародитель» загадки еще не обрел ни достаточного уровня формализации, чтобы стать особым жанром, ни универсальности, ставшей важнейшей характеристикой загадки, стала загадкой в полном смысле этого слова именно с той поры, когда усвоила себе вопросо-ответную схему как универсальный план своей организации (точнее, может быть, было бы сказать, — когда загадка, сохраняя свои цели и смыслы, свое назначение и прагматику, «отдалась» формальной вопросо-ответной методе сполна, даже в тех случаях, когда вопрос был не выражен эксплицитно, а только подразумевался, существовал латентно; впрочем, исходная «формальность» этой вопросо-ответной конструкции не могла не отразиться и на содержательной стороне загадки и особенно на ее статусе как некоего универсального жанрового типа и на ее роли в развитии человеческой культуры).

Вторая установка — установка «реальных» возможностей получения результата, который в момент его получения не был бы уже бесполезным, потому что не мог быть использованным, и имел бы лишь некое теоретическое значение, которое могло бы реализоваться (востребование результатов) уже за пределами времени «заказчика» результата. Здесь обозначен, по сути дела, тот же конфликт между бесконечностью потребностей и возможностей человека и конечностью его существования, который вызвал к жизни «поэтическое» и душу этого «поэтического» — метафору (о чем в свое время писал Пастернак). Этот конфликт между конечным и бесконечным может быть решен или, по крайней мере, смягчен до той степени, которую «конечное», поэт, человек признает удовлетворительной в плане осуществления задуманного, только при введении времени в свое противоречиво-конфликтное пространство. При этом время в этой ситуации не может быть сведено до роли исключительно рамки, отделяющей внутреннее от внешнего, но должно быть усвоено как ингерентное этому пространству свойство. Как и в случае логических автоматов, человек, которому загадана загадка, поставлен «загадочный» вопрос, предполагающий ответ, непосредственно сталкивается с деспотической силой времени. Она проявляет себя и в случае «быстрых» загадок, когда ответ должен быть дан немедленно, при определенных ситуациях одновременно с вопросом (поэтому не случайно, что уровень ответов, их качество в таком случае определяется не столько соответствием загаданного и данного ответа, сколько степенью спонтанности даваемого мгновенно ответа, в котором главное — то, что является прорывом из подсознательного и случайного, не успевшего пройти цензуру сознания), и в случае «обычных» загадок, когда на ответ выделяется определенное, но в принципе небольшое время или количество шагов. Ограниченность времени в такой ситуации столь же существенна, как и в шахматах, хотя эта проблема остает-

ся, как правило, вне сферы внимания исследователей загадки и — что, может быть, еще хуже — собирателей и публикаторов загадок, к которым могут быть предъявлены очень серьезные претензии (суть их — в недопустимости вырывания словесного текста загадки из того «смешанного» контекста, в который включена загадка и из которого она в наибольшей степени определяется и выводится; такой подход в представлении загадки, еще имеющий некоторые основания, когда загадка рассматривается как относительно поздний продукт жанровой структуры народного словесного творчества, как самодовлеющий текст, во всем остальном оказывается порочным: во всяком случае он воздвигает существенные преграды на пути к решению вопроса о происхождении загадки и ее «перво-функции»). Тем не менее проблема временнóй ограниченности в случае разгадывания загадки не только существует, но она в известной степени и осознается участниками «загадочного» действа, единственно подлинного и тем самым наиболее «сильного» локуса загадки. В разных традициях произнесение «вопросного» текста сопровождается пояснениями, чаще всего игнорируемыми публикаторами (если только речь не идет об архаичных «экзотических» культурах с высоким уровнем синкретизма, когда исследователи стараются фиксировать весь контекст словесного высказывания), типа «Подумай и скажи (ответь)» или «Ответь, дается три попытки» и т. п. (частый и хорошо известный случай загадывания трех желаний или трех загадок как некоего цельноединства едва ли может быть отделен от этих трех попыток при отгадывании). Эти приемы, собственно, и должны пониматься как способы «раздвижения» времени до приемлемой величины, когда временнáя дистанция между вопросом и ответом не превышает величины, после которой утрачивается цельность, непрерывность и непосредственность действа. Если же в это «раздвинутое», но все-таки существенно-ограниченное время (ситуация, объясняющая напряженность «загадочного» действа: можно напомнить, что нередко оно не что иное как состязание, где цена поражения — смерть, цена удачи — жизнь) загадка не может быть решена, она как бы переходит в класс «трудных» загадок, в максимуме — «вечных», нуждающихся в расширении времени, его размыкании, в максимуме же — до вечности. В этом случае конфликт конечного и бесконечного, о котором говорилось выше, снимается в неопределенном будущем, в пределе — в бесконечности времени. Такие загадки, по сути дела, составляют некий класс «сверх-загадок»: они обращены не к отдельному человеку, чья мудрость испытывается в акте загадывания, а к множеству людей как совокупному отгадчику, не к *времени сему*, а ко *всем временам*. Смысл таких «сверх-загадок» — в указании некоего предела, высшей тайны, которая есть, которая здесь и сейчас не раскрыта, но которая где-нибудь и когда-нибудь должна быть разрешена. Бесконечность и неисчерпаемая глубина возможностей вопрошания, по идее

реализуемая загадкой, которая в определенном смысле всегда находится in statu nascendi и/или in statu genendi/gignendi, вытекает из самой сути загадки и всего эпистемологического контекста, но может быть подтверждена и слабыми отражениями в более конкретном материале (ср. мотив загадывания некоей «сверх-загадки» многим потенциальным «разгадчикам», ни один из которых не может решить этой загадки, или «переходящей» сверх-загадки, которая снова и снова ставится перед каждым очередным поколением).

Идея некоего согласия, компромисса между «конечным» и «бесконечным» в загадке, обозначенная выше, могла бы получить некоторое развитие в зависимости не только от величины времени, отпущенной на отгадку, или числа шагов-попыток, но в зависимости от реакции «загадчика» на очередную неудачу «разгадчика», если только эта реакция не является нулевой или отрицательной (н е т). Известно из реальной практики загадывания, что ненулевая реакция состоит в своего рода у к а з а н и я х, скорее в виде не вполне определенных намеков, полу-подсказок, аналогичных тем, которые представлены в распространенной игре в отыскание спрятанного предмета, когда спрятавший-знающий помогает ищущему-незнающему указаниями типа «тепло», «теплее», «холодно», «холоднее», «горячо» и т. п., или некиих п о о щ р е н и я х и н а к а з а н и я х (типа «лучше», «хуже», «ближе», «дальше» и т. п. и, что важнее, конкретных поощрительных или наказательных действиях, как это практикуется при обучении животных, детей и т. п.), как в английской игре в «двадцать вопросов», о которой вспомнил в связи с идеей «мыслящей» машины Тьюринг[37], или в ее русских аналогах. Во всяком случае вхождение в более конкретную эмпирию «загадочного» контекста позволяет обнаружить немало «дидактических» элементов в нем, причем «дидактическое» не только несомненно присутствует в каждой загадке в целом и тем более во всем корпусе загадок данной традиции, но и в партии загадывающего, но не в вопросе, который он ставит, а в его ответной реакции на полную или частичную неудачу «разгадчика» при предположении, что у последнего еще осталась хотя бы одна попытка. Наличие этой «дидактичности» и формы ее реализации подводят ближе к пониманию того, как и в какой степени совершается отгадывание загадки, а также как бы намеком обозначают заинтересованность «загадчика» в ответе на вопрос: поражение «отгадчика» — в известной степени и поражение «загадчика», ибо без ответа на вопрос сам вопрос повисает в воздухе, становится бессмысленным, как, впрочем (в значительной степени), и вопрошающе-загадывающая функция и ее носитель — вопрошатель-«загадчик». В известной степени загадка и загадывание имеют смысл лишь при определенном вопросо-ответном балансе, и, так как исходная ситуация (абсолютное знание «загадчиком» загаданного и абсолютное незнание «разгадчиком» загаданного) ставит участников «за-

гадочного» акта в столь неравные условия, «загадчик», подобно Творцу, совершающему «кеносис» и снисходящему к человеку не только из своей благости, но и из нужды-потребности в нем как *другом*, который может стать собеседником, тоже должен «снизойти» к «разгадчику», помочь ему, но только в той мере, в какой эта помощь не отменяет необходимости максимальных усилий со стороны «разгадчика», потому что и отсутствие помощи и «полная» (или излишне значительная) помощь могут ослабить связь обеих сторон и даже прервать тот контакт-коммуникацию, на котором держатся логика *мира сего*, познание, культура, жизнь человека (ситуация вопрошающего учителя и вопрошаемого ученика, в которой зачастую учитель в большей степени заинтересован в успехе ученика, чем сам ученик, ибо связь между ними начинается с учителя, задающего ей определенную, как предполагается, «посильную» для ученика форму, ср. «катехетический» принцип). Разумеется, объем помощи — величина непостоянная и вообще, и применительно даже к одному конкретному случаю: она чутко отражает все изменения в уровне информации в ходе «загадочного» акта, как это присуще игре, прихотливой логике.

Этот круг проблем имеет непосредственное отношение к проблеме «перво-познания», которое — в реконструкции «начала» — может быть только само-познанием, сознанием себя самого (исходный аутизм), и отсылает к «прото-ситуации», в которой познающее и познаваемое неотделимы (во всяком случае вполне) друг от друга, но также и к проблеме того минимума, на котором держится «загадочная» коммуникация, связь между обоими ее участниками. Вместе с тем вся эта проблематика не позволяет игнорировать и аналогий, связанных с «мыслящей» машиной Тьюринга, в которой многое может быть объяснено из существа вопросо-ответного диалога (и, следовательно, из «загадочной» конструкции) и которая в свою очередь объясняет ряд «темных» вопросов «загадочной» коммуникации. Как ни дорог «человеческий» компонент в таких коммуникациях-играх гибридного «человечески-машинного» типа и как ни страшно упустить его, не увидев черты, разделяющей «человеческое» и «машинное», опыт становления человеческого познания и самосознания, формирования культуры и человеческого общества не позволяет (по крайней мере, на современном этапе наших знаний) претендовать на «последний», окончательный ответ и отказываться от далекоидущих аналогий, хотя бы потому, что ни «познание» или «самосознание» человека, ни «мышление» машины не могут, к сожалению, считаться вполне адекватными их сущности понятиями. Более того, они, конечно, тоже суть метафоры и лишить их метафоричности нет ни возможности, ни даже надобности: достаточно лишь условиться, каким образом можно операционнс определить эти понятия. В основе метафорического образа «мыслящей» машины — элементарная синтагма «человек & мыслить», где субъект — «че

ловек» (здесь нет необходимости обсуждать другие варианты типа «мысль & захватывать человека, вступать в контакт с ним, воплощаться в нем и т. п.»), но и «мыслящий, знающий, познающий, самосознающий человек» некогда тоже было метафорой более простого и операционного понятия «порождение», вовсе не предполагавшего с необходимостью именно человека, но имевшего в виду явление к бытию из уже известного чего-то нового, что было одновременно и подобным этому известному (аспект связи) и иным в отношении его (аспект развития), об этом акте «порождения → познания» (и.-евр. **g'en-*) см. Топоров 1994 и др. «Человеческое» же в связи с понятием порождения как раз и составило суть метафоры: человек по-рождает → познает; все же остальное, что характеризуется предикатом порождения, по своей сути или по меньшей мере по началу, не давало повода для метафоры «познание» при исходном «порождение».

Поэтому, рассуждая об основоположном значении понятия «познание» применительно к некоему «началу», нужно помнить о его метафоричности и операционности, отсылающей с необходимостью к конкретной ситуации, в которой мог осуществиться метафорический прорыв и состояться акт рождения метафоры, вскоре забывшей о своем источнике и присвоившей себе право первородства, исходности (породить не только ребенка, вещь, Землю и т. п., но и нечто невидимым образом связанное с актом порождения и с его субъектом, иначе говоря, «породить» как «поставить знак рождения, родовой знак» — с тем чтобы потом перенести акцент на знак, знаковое, знание и сильно оттеснить — вплоть до забвения — исходный смысл «порождение»). Что значит, что человек познает, для той отдаленной эпохи, о которой здесь идет речь (да и для нашего времени, для каждого человека и для разных людей)? Вкладывается ли в понятие «познание» единый смысл, и каждое ли познание равно-познавательно? Вероятно, или «познание» обозначает не одно и то же (выход из положения возможный, но крайне неудачный из-за своей неэкономичности и нарушения постулата «обобщающей» функции языка), или одно и то же познание рознится в каждом конкретном случае в зависимости от «гностической» силы, «разрешающей» способности, выбора стратегии и иных характерных особенностей (что весьма вероятно и отвечало бы логике общих представлений о сути познания). Кто-то из ученых нашего времени сказал, что мозг Эйнштейна (а следовательно, и способности к мышлению вообще и познанию в частности) отличается от мозга «обыкновенного» человека больше, чем мозг последнего от мозга самой развитой «интеллектуально» человекообразной обезьяны. Это преувеличение и заострение ситуации (все-таки и Эйнштейн, и обыкновенный человек, и даже тот, кого называют дураком, стоят по сю сторону грани, отделяющей всех их от обезьяны, и, вероятно, в ближайших поколениях в той линии, которая приве-

ла к рождению Эйнштейна, были и обыкновенные люди, тогда как путь от обезьяны к «обыкновенному» человеку и даже «дураку» закрыт наглухо) можно простить «сравнителю», но само сравнение весьма показательно вскрытием относительности и сугубой условности содержания процесса познания, его интенсивности и результатов — меры познаваемого. Поэтому, даже если абстрагироваться от частных случаев (Эйнштейн, «обыкновенный» человек, «дурак») и говорить вообще только о типологии диахронических пластов сознания-познания в сопоставимых группах, из которых, естественно, наиболее диагностически важной является наиболее продвинутая группа, выходящая на новые рубежи и осваивающая не только новые массивы познаваемого, но новую стратегию познания, то это сознание-познание в принципе должно определяться столь же определенно, как определяется понятие «мышление» применительно к машине. Любую машину можно назвать «умной» (и, значит, хотя бы в отдаленной степени если не мыслящей, то, по крайней мере, соображающей) при условии, что она делает нечто эффективнее, чем может сделать человек своими руками, и что пользование машиной выгодно человеку по разным соображениям. Но не все машины могут быть названы мыслящими. Применительно к середине XX в. «мыслящими» было целесообразно называть машины лишь одного класса — цифровые вычислительные машины с дискретными состояниями, то есть машины, «работа которых складывается из совершающихся последовательно одна за другой резких смен их состояния». Свойство цифровых вычислительных машин имитировать любую машину с дискретными состояниями и образует то основание, которое дает право считать эти машины универсальными (к типологическому аспекту ср. два положения: 1. «познание» может имитировать и имитирует порождение; 2. всё, что есть, — порождено, откуда: все, что есть, может быть познано). В связи с вопросом, существуют ли воображаемые вычислительные машины, которые хорошо играют в имитацию мышления, Тьюринг последовательно переформулирует метафорический образ «машинного мышления» в направлении конкретности, простоты, оперативности. Оказывается, что вопрос «могут ли машины мыслить?» можно заменить целой серией все более точных в операционном плане вопросов — «существуют ли воображаемые цифровые вычислительные машины, которые могли бы хорошо играть в имитацию?» → «существуют ли машины с дискретными состояниями, которые могли бы хорошо играть в эту игру?» и, наконец (учитывая универсальность таких машин)[38]: «Если взять одну конкретную цифровую вычислительную машину Ц, то спрашивается: справедливо ли утверждение о том, что, изменяя емкость памяти этой машины, увеличивая скорость ее действия и снабжая ее подходящей программой, можно заставить Ц удовлетворительно исполнять роль А в "игре в имита-

цию" (причем роль В будет исполнять человек)?» (Тьюринг 1960, 31—32, ср. также 23 и др.). Ответ середины XX в. был предложен Тьюрингом, и, насколько можно судить по открытиям последующих десятилетий и особенно двух последних [39], этот ответ был правильным, и если в нем нужно (или можно) что-то менять, то, пожалуй, только в сторону усиления.

Разъясняя свои собственные убеждения, Тьюринг писал: «Я уверен, что лет через пятьдесят станет возможным программировать работу машин с емкостью памяти около 10^9 так, чтобы они могли играть в имитацию настолько успешно, что шансы среднего человека установить присутствие машины через пять минут после того, как он начнет задавать вопросы, не поднимались бы выше 70 %. Первоначальный вопрос "могут ли машины мыслить?" я считаю слишком неосмысленным, чтобы он заслуживал рассмотрения. Тем не менее я убежден, что к концу нашего века употребление слов и мнения, разделяемые большинством образованных людей, изменятся настолько, что можно будет говорить о мыслящих машинах, не боясь, что тебя поймут неправильно. Более того, я считаю вредным скрывать такие убеждения. Широко распространенное представление о том, что ученые с неуклонной последовательностью переходят от одного вполне установленного факта к другому, не менее хорошо установленному факту, не давая увлечь себя никакому непроверенному предположению, в корне ошибочно. Не будет никакого ущерба от того, что мы ясно осознаем, ч т ó является доказанным фактом, а ч т ó предположением. Догадки очень важны, ибо они подсказывают направления, полезные для исследователей» (Тьюринг 1960, 32) [40].

Вопросо-ответная конструкция или игра, о которой пишет Тьюринг, между человеком и машиной, конечно, многим напоминает «загадочную» ситуацию. Эта вопросо-ответная конструкция привела к превращению «протозагадки» в загадку как самодовлеющее явление с отчетливыми познавательно-мыслительными установками. Вопросо-ответная игра, доведенная до известного уровня, привела к идее «мыслящей машины». И то и другое неслучайно и коренится в самой логике подобных конструкций и игры. Поэтому и неслучайны многочисленные аналогии и параллели в этих областях, особенно если речь идет о сфере рационального и о плане чувственного восприятия.

Среди противоположных точек зрения и возражений, делавшихся Тьюрингу с разных позиций (теологической, математической, биологически-физиологической /нервная система не является машиной с дискретными состояниями/ и т. п.), наиболее серьезным, может быть, является возражение с точки зрения сверхчувственного восприятия, проявляющегося в телепатии, ясновидении, пророчествах-прорицаниях и психокинезисе. Тьюринг признает, что, несмотря на обычные устоявшиеся общенаучные представления и на инерционное желание, чтобы реальность подтверждала эти представления,

статистические данные (к «несчастью», добавляет автор) и по крайней мере в случае телепатии на стороне тех, кто признает существование такого сверхчувственного восприятия. Позиция Тьюринга в этом вопросе представляется одновременно и смелой и осторожной, и это сочетание качеств делает ее именно в этом случае целесообразной. Он признает возражение против возможности создания «мыслящей» машины с точки зрения сверхчувственного восприятия достаточно серьезным и отказывается от легких решений вроде того, что на практике вполне можно обойтись и без допущения этого рода восприятия, считая подобную позицию слабым утешением: «есть опасение, — пишет он, — что мышление как раз относится к одному из тех явлений, к которым сверхчувственное восприятие имеет, быть может, непосредственное отношение» (Тьюринг 1960, 48). Отвечая на возражения сторонников этой точки зрения и допуская, что в силу психокинетической ситуации машина будет давать существенно больший процент правильных ответов, чем можно предположить, исходя из вероятностных расчетов, более того, не исключая даже и такую ситуацию, что можно узнать нечто вообще без помощи вопросов, а благодаря ясновидению («если в дело вмешивается сверхчувственное восприятие, возможно еще и не такое» — Тьюринг 1960, 49), — Тьюринг предусматривает необходимость введения определенных ограничений при решении вопроса. «Можно, например, требовать, — пишет он, — чтобы ситуация была аналогична той, которая возникает, когда задающий вопросы обращается к самому себе, а один из участников игры подслушивает его через стенку. Чтобы удовлетворить всем требованиям нашей игры, отвечающих на вопросы следовало бы поместить в комнату, "защищенную от телепатии"» (Тьюринг 1960, 49).

Какова способность «мыслящих» машин уровня, мыслимого как предельно или хотя бы весьма высокий, к восприятию телепатических воздействий и к собственному телепатическому воздействию, сказать сейчас, конечно, трудно — тем более что далеко не ясны сами формы сверхчувственного восприятия и соответствующих действий, и нельзя, естественно, исключать, что за ними не стоит нечто иное, остающееся пока не познанным. Но пренебрегать этим «неизвестным *иным*» нет никаких оснований: на всех стадиях познания, становления мышления это «неизвестное *иное*» всегда присутствовало, и было бы странным считать, что именно сейчас и именно применительно к ситуации «мыслящей» машины его не оказалось. При этом нельзя исключать, что в этом «неизвестном *ином*», воспринимаемом как нечто единое, кроются «неизвестные *иные*», одни из которых, например, представляют собой остаток хаотического состояния, того энтропического сгустка, который пока не освоен процессом космологизации, но потенциально осваиваем, а другие представляют собой явление совсем иной природы, аспект ограниче-

ния пределов проникновения в тайны мира, обнаруживающих себя, однако, в разных ситуациях драмы познания по-разному. По-видимому, с этими двумя «неизвестными *иными*» имеет дело и загадка, и второе «неизвестное *иное*» неизвестно и загадчику, тогда как первое — только отгадчику. Несомненность присутствия «тонкой» связи «симфонического» характера между двумя участниками акта загадывания-отгадывания (разумеется, далеко не всегда, но хотя бы в исключительных случаях, при наличии выдающихся «гностических» и иных способностей у обоих участников или даже только у одного) кажется достаточно очевидной или — как минимум — правдоподобной. Об этом свидетельствуют и разрозненные, хотя и нередкие данные о случаях успешного отгадывания загадок с «нулевой» позиции, без каких-либо дополнительных указаний, кроме тех, что можно извлечь из текста самой вопросительной части загадки (такие случаи, кстати, не раз давали повод к сравнению их с ясновидением, и есть основания думать, что в архаичных традициях их было несравненно больше, чем в современном цивилизованном мире, где они составляют исключение), и сама типология отгадчиков, как она сложилась в коллективном сознании и как явлена на институциональном уровне. Мудрый решает загадку сразу — или потому, что он знает весь загадочный контекст, который позволяет ему вычислить правильный ответ, или в силу той participation mystique, которая соединяет отгадчика с тем, что загадано. Для мудрого нет попыток, но есть попытка: он как бы мистически — в наиболее «сильном» варианте — узревает истину, и потому для него достаточно одного раза и ему нет необходимости «подыскивать» иной ответ, тоже корректный, но отличный от того, что имел в виду загадывающий [41]. Положение «разгадчика», не являющегося мудрецом, существенно другое: его помощниками могут быть или знание ответа заранее (знание-ве́дение), то есть наличие предыдущего опыта (кстати, 9/10 «разгадываний» загадок в «средней» русской традиции предполагает предварительное знание ответа), причем это знание может быть или нетвердым или альтернативным (случай, когда одному вопросу соответствует несколько ответов, признаваемых «коллективным» вопрошателем правильными), или знание операций, приводящих к ответу (знание-умение, операционное знание как способность к порождению, самостоятельному нахождению-открытию ответа, ср. и.-евр. **g'en-*), или то и другое вместе. Естественно, что в этих случаях возможны и неверные выборы правильного ответа, и последовательное приближение к нему (в таких случаях и нужны попытки — «до трех раз», как это нередко объявляется в числе «загадочных» условий). Очевидно, что уже в идее нескольких попыток, сопоставимой с идеей конечного числа шагов, ограничиваемых некиим минимумом, уже содержится намек на возможность софистицированных ходов: не угадавший загаданное отгадчик может настаивать на

правоте (или во всяком случае допустимости) своего ответа, ссылаясь на некое коллективное мнение, тогда как амбициозный и не вполне честный загадчик в случае угадывания отгадчиком правильного ответа может прибегнуть к хитрости и тайным образом переменить ответ. Загадка-состязание в открытии истины, загадка-суд превращается в подобных случаях в инструмент эквилибристики, а сам выигрыш оказывается в принципе важнее истины [42].

Идеи Тьюринга, важность которых в связи с общей теорией вопросо-ответных сетей и, в частности, загадки как одного из типов сетей, очевидна, сразу же были поддержаны и развиты Нейманом в его работах по логической теории автоматов (Нейман 1960а, 59—101; Neumann 1951, 2070—2099 и др.). В связи с рассматриваемыми здесь вопросами и в еще большей степени в связи с тем более широким контекстом, в котором возникают эти вопросы и хотя бы отчасти решаются, в исследованиях Неймана особенно существенно подчеркивание роли автоматов в естественных науках или, конкретнее, выделение того аспекта жизнедеятельности организмов в природе, который позволяет говорить не только о пользе применения логической теории автоматов к поведению живых организмов и необходимости учета некоторых закономерностей устройства живых организмов при изучении и проектировании автоматов, но и об определенном типе а н а л о г и й, связывающих «сложное» и «тонкое» живое с более элементарным и простым «автоматным». Очевидно, что наличие подобных аналогий объясняется более глубокими причинами, нежели случай или даже общее назначение и общие задачи, хотя, конечно, и то и другое нечто в этих аналогиях объясняют. Однако в данном случае важнее было бы привлечь внимание к проблеме возможности трактовки вопросо-ответных сетей и, следовательно, загадки, усвоившей себе и развившей эту конструкцию, как некоего аналога алгоритма или вычислимой функции того же класса, что и машина Тьюринга (если не настаивать на излишней буквальности этого предположения). Если эта гипотеза оказалась бы обоснованной, то вопросо-ответные сети и загадку для определенной эпохи можно было бы понимать как «искусственно» созданный автомат (сфера культуры), с помощью которого можно было решать некоторые задачи, связанные с жизнедеятельностью человека или с миром, его окружающим (сфера природы). Этот автомат, разумеется, моделировал бы и человека и мир (микрокосм и макрокосм), но моделирование было бы, видимо, вторичным, не планируемым специально выходом, задачей, не сознаваемой до поры человеком. Главным же назначением этого «автоматоподобного» образования была бы установка на получение информации о мире и о себе в виде такой «классификационной» картины, каждый элемент которой может быть легко найден, описан в с л о в е и сам по себе и в его связях с другими элементами и, наконец, усвоен себе как объект в процессе практических операций с этим элементом-объектом

(дело). Эти вопросо-ответные сети «схватывали» бы мир, представляя его операционно и открывая тем самым путь к практическому его освоению: забрасывание сети обеспечивает улов, и загадка в этом смысле подобна сети, что вполне отчетливо обнаруживается во внутренней форме обозначения загадки в ряде языков (ср. др.-гр. γρῖφος 'сеть', 'запутанная речь', 'загадка' и др.[43]). Это независимое сходство загадки с сетью далеко от случайности: основные черты ее как бы повторяются и в загадке. Загадка «набрасывается» на мир подобно сети и благодаря «сетевой» структуре («сплетенность») охватывает всё, на что она «наброшена», позволяет установить место данного объекта в классификационной схеме во всех его связях, с одной стороны, и в его индивидуальности, с другой. Эта «сетевая» структура позволяет учесть все множество охватываемого ею и описать его, что и придает загадке универсальный характер (широта охвата и глубина проницания, «исчерпываемость»). Наконец, она же позволяет «поймать», «схватить» искомое и представить его как некий конечный результат информационно-классификационной схемы. Мощность «сети», каковую представляют вычислительные машины, превышает мощность «загадочной» сети в трудно исчислимое число раз[44], однако, несмотря на все опасности «легких» аналогий, существенно найти тот локус и такую перспективу, в которой «искусственное» (мертвое) и «естественное» (живое), машина и человек могли бы быть увидены в некоем общем ракурсе, относительно которого предстоит решить, что́ это и какова его природа — очередное явление майи или отражение чего-то общего, хотя бы «логически»-общего. При этом существенно не впасть в грех «наглядной» конкретности и не соблазниться ни надеждой объяснить общее «генетически» (в паре человек — автомат эта опасность, кажется, не грозит), ни — при отсутствии такого объяснения — «спасительным» списыванием общего на счет типологии, в чем видят нередко своего рода снятие с себя задачи. Разумеется «типологическое» существенным образом связано с функциональным, но заключение такого общего вида достаточно тривиально и не вполне адекватно описывает ситуацию. И автомат, и человек решают некую задачу, и это значит, что их цель — восполнить некий «познавательный» дефицит, выйти из «познавательного» кризиса, подтвердив это восполнение «практически». В ходе решения задачи, «функционирования», неизбежно происходит-возникает своего рода гибкая связь, которая на определенном уровне может пониматься как самодостаточная и осуществляющая выбор, который не коренится с необходимостью в исходной задаче. Применительно к *этой* «суверенной» и самонастраивающейся зоне, чуткой к изменениям и способной — в принципе — адекватно реагировать на изменения, то есть меняться самой, кажется, нет серьезных оснований слишком жестко противопоставлять «автоматно-машинное» и «человеческое» при том, что, конечно, и у автомата и у

человека есть нечто *иное*, что решительно отделяет их друг от друга и не позволяет говорить об «общем». В том же *ином*, «легитимном» общем, о котором здесь только и идет речь, человек представлен не умом, не душой, не чувствами, но нервной системой-«сетью». Она же представляет собою ту цифровую часть живого организма, которая, вероятно, вполне корректно может быть сопоставлена с цифровой частью вычислительных машин. И в том и в другом случае эта цифровая часть служит одной цели — цифризации непрерывных величин, которая осуществляется с помощью сообщений, состоящих из сигналов типа «все или ничего», «да или нет» (Нейман 1960а, 85—86)[45]. Тот же автор утверждает, что работа нерва основана на использовании «счета», и объясняет выбор именно этого метода, заведомо менее эффективного, чем метод цифрового разложения: «высокая устойчивость, а также способность устранять ошибки и нарушения в своем функционировании, характеризующие естественные организмы, находят свое отражение в методе счета, которым, по-видимому, они пользуются в этом случае. Все сказанное отражает общее правило. Можно в большей мере обезопасить себя от ошибок, понизив эффективность обозначений или, точнее говоря, допустив избыточность в обозначениях [...] В рассматриваемом случае природа, очевидно, избрала систему, еще более избыточную в обозначениях и еще более надежную в работе» (Нейман 1960а, 87)[46].

Как бы то ни было, но складывается единая область знания, предмет которой логика и структура как автоматов, так и живых организмов. Из первых и наиболее выдающихся ее результатов выделяются теоремы Маккаллока и Питтса о связи между логикой и нервными сетями. Один из важнейших выводов состоял в том, что «всякое функционирование [...], которое вообще может быть определено логически — строго и однозначно — с помощью конечного числа слов, может также быть реализовано с помощью указанной выше формальной нервной сети» (Нейман 1960а, 89; «формальные нервные сети» — сложные схемы, использующие в качестве своих элементов нейроны как «черные ящики», характеризующиеся определенными свойствами. — *В. Т.*). Нейман, специально проанализировавший результаты теории Маккаллока — Питтса, останавливается и на вытекающих из нее следствиях. Учитывая, что многие специалисты проявили скептицизм, полагая, что деятельность и функции нервной системы человека из-за их сложности не могут быть выполнены никаким из существующих механизмов, что есть такие специфические функции, которые налагают жесткие ограничения уже в силу своей природы, стараясь доказать, что такие функции, полностью описанные логически, недоступны механической, нервной реализации, Нейман видит главный результат Маккаллока — Питтса в положении предела скептицизму этого рода. Он состоит в доказательстве того, что «все, что можно описать

исчерпывающим и однозначным образом, все, что можно полностью и однозначно выразить словами, ipso facto реализуемо с помощью соответствующей конечной нервной сети. Так как обратное утверждение очевидно, мы можем сказать, что не существует различия между возможностью описать словесно, полностью и однозначно, действительный или воображаемый способ поведения и возможностью реализовать этот способ поведения посредством конечной формальной нервной сети. [...] Принципиальная трудность выражения всякого способа поведения в такой сети возникает только тогда, когда мы не в состоянии дать полного описания рассматриваемого способа поведения» (Нейман 1960а, 89—90)[47].

Предшествующее отступление преследовало ряд целей — прежде всего обозначить предельно широкий контекст вопросо-ответной проблемы, далее, указать общее в логике и структуре «искусственных» автоматов и «естественных» автоматов, каковой является центральная нервная система, наконец, подчеркнуть общность «да—нет»-техники, которая используется в тех и других. Все это имеет непосредственное отношение и к загадке, усвоившей себе с определенного этапа своего развития эту «вопросо-ответность», но не как (или не столько) к конкретной жанровой структуре, а как (или сколько) к общечеловеческой стратегии познания, из которой вытекают и многие другие следствия в виде более специализированных задач. Впрочем, конечно, и к загадке как жанру это отступление имеет отношение, ср. известную игру в «да — нет», существующую в разных вариантах (наиболее известный в русской традиции — *Да и нет не говорите, черный, белый не берите...*) и представляющую собой вывернутую наизнанку и сдвинутую в сферу формы выражения конструкцию, противоположную той, которая лежит в основе разгадывания загадки с помощью задавания вопросов, предполагающих один из двух возможных ответов — д а или н е т (*Это живое существо? — Д а & Оно двуногое? — Н е т. & Четвероногое? — Д а...* и т. д.). Наконец, предшествующее касалось проблем, которые непосредственно подводят к той грани, за которой сразу же возникает еще одна проблема, относящаяся к характеру протекания мыслительных процессов мозга в связи с определенными познавательно-эвристическими целями, обращение к которой на этих страницах оказывается, однако, невозможным.

Все эти аналогии и следующие из них рассуждения имеют своей целью расширить к о н т е к с т загадки и вопросо-ответных структур до того предела, за которым мысль исследователя обнаруживает нечто такое, что уже лежит вне жанра, словесного выражения, культуры и уже может рассматриваться как биологические (физиологические) основания этих жанров, как та сфера природного-человеческого, в которой лежат наиболее отдаленные их

истоки. В принципе в этом контексте важнейшей и, пожалуй, единственно достижимой для исследователя оказывается его (контекста) вертикальная структура или, подходя с несколько иной стороны, контекст в его генетическо-диахроническом ракурсе. Разумеется, каждая точка этой вертикали была некогда включена в синхронный контекст, знание которого могло бы позволить говорить о сути «прото-загадочного» образования, о его природе, как она обнаруживает себя через функции. Впрочем, условий для реконструкции таких контекстов практически нет или они слишком малы и сложны, чтобы не считать это занятие малоцелесообразным.

Однако эти условия возникают, когда наступает эпоха словесных текстов — и тех, которые еще очень близки к дожанровому бытию вопросо-ответных структур, включая сюда и загадку, и тех текстов — независимо от времени их создания, — которые в наибольщей степени развили заложенные в них потенции и, следовательно, засвидетельствовали то наивысшее, что может быть в них достигнуто. И тот и другой круг условий позволяют судить об исходных импульсах к становлению жанра загадки и других жанровых структур, коренящихся в вопросо-ответной сфере, о функциях подобных образований, об их текстостроительной роли и, наконец, о том, каким образом в них и благодаря им происходит порождение смыслов. В исследовании этих вопросов две фигуры привлекают преимущественное внимание в русской науке — М. М. Бахтин и О. М. Фрейденберг.

Генетическое, функциональное, категориальное, текстостроительное в той мере, в какой они отражают особенности мышления, стоят в центре внимания Фрейденберг, особенно в ее первой книге (см. Фрейденберг 1936). Новое, что было внесено исследовательницей в решение проблемы, состояло в помещении этой проблемы в контекст, где исследуемое «отражало» особенности мышления и предопределяло жанровые и сюжетообразующие конструкции. Агональное начало прослеживалось от его дословесных истоков, через словесное воплощение, вплоть до растворения его в жанре и сюжете. Восстанавливая «дословесную» стадию агонального начала как гадание, спор двух сторон, поединок (ср. обрядовые хоровые сражения двух полухорий, на которые делилась община, обряды «перекидывания» камнями между двумя партиями в праздник, при участии жрецов) и исследуя особенности «словесной» стадии (словесные поединки, вырастающие из примитивных споров-прений, из вопросов и ответов, которыми одна часть коллектива обменивается с другой; отгадывание и загадывание как важный элемент архаичных действ, где исходом может быть жизнь или смерть; «гадательное» назначение загадывания и разгадывания, образующих своего рода диалог, в котором вопрошаются космические силы, божества, жрецы; связь с определенными пространственными и временны́ми координатами — храм, праздник и т. п.), ис-

следовательница приходит к основным результатам своего труда. В кратком варианте они формулируются так: «Из борьбы и единоборства вырастает агональный характер действа и сказа; мышление, воспринимающее мир в категориях борьбы, строит миф и обряд на борьбе (позднéй — состязании, споре). Отсюда антифонный характер песен, вырастающих из перебрасывания шутками или воплями двух общественных хоров; отсюда — вопросы и ответы, загадки и отгадки, становящиеся на место дословесного диалога-битвы. Словесная перебранка чередуется с загадыванием шарад и загадок, и все это в форме амебейности; симметрия, отражающая своеобразное мышление, неизменно ведет нас к антитезам, антифонности, к возвратам и обратно-симметрическим композиционным линиям циклизующего мышления, в котором всякая "обратность" (ἀντί) представляется моментом борьбы двух противоположных начал. [...] Итак, вопросы и ответы, которыми перекидываются два спорящих хора, происходят или в виде антифонных песен или в форме личных рассказов-состязаний» (Фрейденберг 1936, 139). Весьма существенны мысли о «стихомифической» природе диалога и о древнейшем типе диалога[48], о связи сюжетности со словом, метафорой, образом[49] и т. п.

Вклад Бахтина в исследование проблем *другого*, диалогических (включая и вопросо-ответные) и им соответствующих жанровых конструкций, природы коммуникации, как она определяется через ее участников, и смысла достаточно известен и не нуждается здесь в еще одном представлении (см. Бахтин 1929; 1965; 1979 и др.). Тем не менее уместно подчеркнуть некие далекоидущие, заостренные трактовки, бросающие луч света на суть исследуемых проблем или «берущие» проблему в самой ее сердцевине, в некиих высших формах ее выражения, обозначающих новые перспективы. Одна из таких высших форм — сфера великих текстов, от Книги Иова до романов Достоевского. Возникающие в этом круге новые типы диалогических конструкций, неизмеримо более сложных, чем те, которые составляют предмет этой работы, важны не только в перспективе развития, но и в ретроспективе, когда неясные намеки, относящиеся к «прото-загадке» и другим вопросо-ответным и диалогическим структурам архаичной эпохи, вдруг находят точку опоры в «великих» текстах. Так, отдельные указания на нескоординированность «архаичного» диалога (в том числе и «загадочного»), на некоторую неслиянность партий диалога, не дающую возможности полноценного синтеза, подведения общего итога и превращающую диалог в своего рода псевдо-диалог с семантическим абсурдом типа известного *В огороде бузина, а в Киеве дядька* (ср. *коан* и коано-образные примеры), на присутствие в таком диалоге некоей параллельной «своей» линии, как бы выпадающей из диалога, но все-таки, видимо, небесполезной и нужной для чего-то иного, попав под увеличительное стекло диалога Достоевского, находят поддержку именно в далеко ушедших

формах диалогического, которое, казалось бы, порвало связи со своими отдаленными истоками. Ср. подчеркивание Бахтиным ошибочности тезиса о диалектичности диалога у Достоевского, якобы приводящего к синтезу как некоей равнодействующей двух противоположных голосов, и, наоборот, выдвижение тезиса о неслиянности голосов такого диалога и о примате самого их взаимодействия[50]. Другая важная особенность, отмечаемая Бахтиным и, несомненно, характеризующая и архаичный вопросо-ответный диалог, оформивший «прото-загадку» в загадку, — ответность смысла, понимания (к сожалению, этому явлению не было уделено должного внимания пишущими о Бахтине в связи с его пониманием диалога) и «активизм». «Итак, всякое реальное целостное понимание активно ответно и является не чем иным, как начальной подготовительной стадией ответа (в какой бы форме он ни осуществлялся). И сам говорящий установлен именно на такое ответное понимание: он ждет не пассивного понимания, так сказать только дублирующего его мысль в чужой голове, но ответа, согласия, сочувствия, возражения, исполнения и т. д.» (Бахтин 1979, 247) или: «Смыслами я называю *ответы* на вопросы. То, что ни на какой вопрос не отвечает, лишено для нас смысла. [...] Ответный характер смысла. Смысл всегда отвечает на какие-то вопросы. То, что ни на что не отвечает, представляется нам бессмысленным, изъятым из диалога. Смысл и значение. Значение изъято из диалога, но нарочито, условно абстрагировано из него. В нем есть потенция смысла. [...] Смысл потенциально бесконечен, но актуализироваться он может, лишь соприкоснувшись с другим (чужим) смыслом, хотя бы с вопросом во внутренней речи понимающего. [...] Актуальный смысл принадлежит не одному (одинокому) смыслу, а только двум встретившимся и соприкоснувшимся смыслам» (Бахтин 1979, 350)[51]. Эти мысли имеют непосредственное отношение к самым общим и глубоким проблемам смысла, бытия в смысле и понимания, которые возникают и на иных путях, — бесконечность смысла и, значит, его «относительность» как следствие не до конца реализованной им потенциальности, невозможность смысла «в себе» и нужда в *другом* смысле, чтобы актуализировать *этот* смысл, тот тип координации смысла и понимания, при котором «продвижение» в смысле «продвигает» и понимание, а понимание «открывает» новый смысл, ранее себя никак не обнаруживавший и/или не фиксируемый человеком. «Не может быть “смысла в себе” — он существует только для другого смысла, то есть существует только вместе с ним. Не может быть единого (одного) смысла. Поэтому не может быть ни первого, ни последнего смысла, он всегда между смыслами, звено в смысловой цепи, которая только одна в своем целом может быть реальной. В исторической жизни эта цепь растет бесконечно, и потому каждое отдельное звено ее снова и снова обновляется, как бы рождается заново» (Бахтин 1979, 350—351).

В том ракурсе, который в этой работе представляется особенно существенным, приведенные мысли Бахтина подтверждают два положения — первое: внутри данной «смысловой» системы, если она достаточно мощна и непротиворечива, могут быть сформулированы положения, не доказуемые в данной системе; второе: каким бы высоким ни оказался смысловой уровень, он всегда может быть превзойден. Первое положение оказывается частным случаем известной теоремы Гёделя (или — наоборот: последняя как следствие первого)[52], второе же — отсылает к ситуации «состязания», описанной Тьюрингом: «для любой отдельной машины могут найтись люди, которые умнее ее, однако в этом случае снова могут найтись другие, еще более умные машины, и т. д.» (Тьюринг 1960, 37, см. выше). Эти положения имеют непосредственное отношение к стратегии бытия человека «в смысле»: у человека нет и не может быть некоей последней, окончательной, мыслимой как завершенная задачи. Если же он исходит из такой задачи, вся перспектива непоправимо искажается и замыкается, и человек, поддавшись чарам и соблазнам «конечного», «последнего», сбивается с пути и теряет из вида даже ближайшую задачу, и ему становится недоступно понимание той немудреной, по сути дела, истины, что путь и ви́дение первого поворота на нем важнее фантомной последней точки пути, которая, подобно мерцающим болотным огонькам, заводит в никуда. Достижение первого поворота на пути — первая большая победа путника, которая утрачивает все свои благие плоды, если только перед ним не возникает ви́дение нового, очередного поворота пути. Каждое такое ви́дение — что вопрос, каждый участок пути между двумя поворотами — поиск ответа, каждый новый поворот, по его достижении, — ответ на вопрос, радость решения задачи, но и отрезвляющее путника и умеряющее его радость ви́дение следующего поворота и сознание, что за ним — новая, до того неизвестная смысловая глубина и, следовательно, новый уровень понимания[53].

Одним из наиболее полных и адекватных воплощений этого образа пути, на котором смысл и понимание взаимно вскармливают и поддерживают друг друга, как раз и является цепевидная вопросо-ответная конструкция, используемая в серии загадок (ср. выше о вопросо-ответной и «загадочной» сетях). Когда речь идет об упорядоченной по временно́му критерию серии «загадочных» вопросо-ответов, как бы «исчисляющих» некую замкнутую и полную сферу (состав мира, как он формируется в актах последовательного творения), приходится иметь дело с конструкцией логической природы. Когда же перед нами отдельная загадка, то возрастает роль интуиции — как в открытии новых смыслов, так и в сложении новых форм овладения смыслами, то есть понимания. В этом последнем случае отсутствует та инерция, которая «несет» отгадчика вперед, позволяя ему в ряде случаев почти автоматически

давать ответы, исходя в основном из той уже известной части «пройденного» целого (часть цепи, содержащая информацию двух родов — о составе элементов мира и о «порядке» мира, не говоря уж о некоторой информации о типологии вопросов и соотношений, существующих между вопросами и ответами), и энергия отгадывания в значительной степени отдается на откуп интуиции, «случаю». Как бы то ни было, но в этой ситуации нельзя пренебрегать разницей между горизонтально-восходящей структурой, лежащей в основе вопросо-ответных цепей, и вертикально-углубляющимся направлением стратегии в отгадывании отдельной изолированной загадки. В ходе разгадывания загадки с вопросом Q включенный в «агональную» структуру A «разгадчик» должен иметь (по крайней мере теоретически) установку не просто на любую приблизительную, правдоподобную, относительную разгадку *a*, *b*, *c*, *d*, … *n*, но на ту, которую он определяет как наиболее «сильную», т. е. на выбор. В процессе такой эвристической деятельности открывается возможность формирования синонимических и омонимических комплексов: вопросу Q могут соответствовать *a*, *b*, *c*, *d*, … *n* («синонимическая» группа ответов), но и ответу *a* может отвечать группа вопросов Q, Q_1, Q_2, Q_3, … Q_N («синонимическая» группа вопросов), но каждая из этих «синонимических» групп «раскалывает» единый вопрос и единый ответ на совокупность омонимов (эти случаи «раскалывания» вопроса и ответа, придающие каждому из них аспект относительности, на некоей большей глубине теснее связывают тот и другой в некое целое и ставят перед исследователем задачу более специального изучения взаимных связей между вопросом и ответом[54]). Очевидно, что уже на этом уровне решения проблемы «идеальный» «разгадчик»-конструкт не может не осознать или не почувствовать себя захваченным той взаимной игрой вопросов и ответов, которая, исходя из элементарной однократной схемы Q — R (вопрос—ответ), развертывает свою серию вопросов и ответов, отличную от той, что представлена в горизонтально-восходящей цепи, направленную в глубь, дна которой не видно, как не видно и пределов в порождении смысла и в способности его понимания. Уча бесконечности и того и другого, эта вертикально-углубляющаяся процедура учит и другому, отчасти противоположному, — устойчивости против соблазнов бесконечного, ведущего к завороженности или к утрате способности видеть «повороты» пути, и мужественному выбору — *здесь и сейчас*, до очередного поворота — «конечного» смысла и адекватного ему «конечного» понимания при сохранении понимания «относительности» этой конечности; наконец, она учит и тому, что познание неотделимо от соблазнов и иллюзий, что их до́лжно преодолевать и как это нужно делать. Сама же эта вертикально-углубляющаяся «процедура», отражающая наиболее интенсивный аспект загадки, вполне может быть осмыслена как состязание в «возрастании ума»: на умного «за-

гадчика» более умный «разгадчик», на этого более умного «разгадчика» — еще более умный «загадчик» и так до бесконечности, как и в случае с состязанием «в уме» между машиной Тьюринга и человеком. В этом бесконечном состязании и нужно искать наиболее целесообразный, хотя и тоже бесконечный, путь к преодолению тавтологии бытия и его смысла, ограничивающей и то и другое и вместе с тем хранительной в отношении и бытия и смысла.

При обсуждении вопроса происхождения загадки не всегда можно вполне четко отделить «загадочное» от «вопросо-ответного» и «диалогического». В этом смешении, таящем для исследователя значительные неудобства, кроются и еще более существенные преимущества, хотя бы потому, что только при совпадении этих трех структур — загадка, вопрос-ответ, диалог — и особенно при наличии агонального начала восстанавливается «сильный» локус загадки, та степень полноты, без которой любое решение проблемы будет частичным и ограниченным. Поэтому генеалогия загадки в принципе немыслима без истории становления вопросо-ответных структур и диалогических построений — как вопросо-ответного, так и иных типов. Естественно, что решение или хотя бы освещение всех этих вопросов выходит за пределы возможного и в этой работе. Тем не менее несколько слов должно быть сказано и о вопросо-ответных и о диалогических конструкциях в связи именно с «загадочным» контекстом и с первыми вполне достоверными случаями фиксации загадки как вполне независимого типа в истории развития словесности, как она прослеживается по данным древнейших текстов в наиболее представительных традициях (III—I тысячел. до н. э., причем тексты III тысячелетия с достоверностью представлены лишь в Египте и Месопотамии, где, однако, они представлены или поздними записями, как в Шумере, или жанрово и типологически очень ограниченным кругом текстов, не говоря уж и об их количественной скудости). Поэтому необходимо помнить об относительно слабой степени представительности этих древних письменно-текстовых традиций в отношении выдвинутого здесь вопроса — как из-за потери значительной части информации в ходе ее передачи во времени, так и из-за ограничений, налагаемых на фиксацию некоторых жанровых структур, в которых было бы правдоподобным и вероятным появление загадок.

Только применительно к трем древним традициям можно с уверенностью говорить о загадке на основании бесспорных соответствующих жанровых форм, к тому же обозначаемых как загадка, — древнеиндийской (ведийской), древнееврейской и древнегреческой. Вне их надежных примеров загадки нет, хотя есть немало текстов, которые с точки зрения происхождения загадки и «загадочного» контекста должны привлечь внимание исследователей. В Древнем Египте в этой связи выделяются тексты, которые содержат

диалогическую (иногда вопросо-ответную) структуру или — чаще — позволяют реконструировать ее (ср. сказку о Хоре и Сетхе, сказку о двух братьях, известный текст, так называемый «Памятник мемфисской теологии», дошедший в списке VII в. до н. э., но восходящий к эпохе Древнего царства; особенно важны в этом тексте его тема — космогония, субъект космогонии — Божественное Слово, что отсылает к проблеме ономатесии, наречения всего, что образует состав мира и как бы «предметный» состав загадок о мире, и, наконец, форма текста — диалоги, ведущиеся между богами). В Древней Месопотамии в этом же контексте заслуживают внимания весьма разнородные данные — форма текстов (или фрагментов) космогонического содержания, позволяющая без особого труда восстановить исходную вопросо-ответную цепь, каждое звено которой могло стать поводом для загадки (ср.: «Когда небеса от земли отошли, вот когда, | Когда земля от небес отошла, вот когда, | Когда семя человечества зародилось, вот когда...» ⊃ *Когда отделились Небо и Земля? — Тогда, когда...)[55]; сложившийся и получивший, видимо, существенное распространение уже в шумерский период жанр «споров-прений», включающих в себя диалог (иногда сопровождающийся и вопросами) и оказавших влияние на становление этого типа и в более поздних традициях того же ареала (ср. «Спор Овцы и Зерна», «Спор Мотыги и Плуга», «Спор Серебра и Меди» и т. д.[56], о чем см. Иванов 1993, 5—12, где и литература вопроса), и на некоторые диалогические тексты, строго говоря, выходящие за пределы споров, но обнаруживающие связь с ними (ср. диалог двух влюбленных, нач. II тысячел. до н. э.: *Оставь попреки!* | *Не много ль споров?* | *Слово есть слово!..*; ср. Held 1961, или диалог Тамариска с финиковой Пальмой и т. п.); наконец, оформление четких и прагматически ориентированных дидактических вопросо-ответных схем, применявшихся при обучении учителем учеников (ср.: «Ученик, куда ты ходишь с раннего детства? — Я хожу в школу. — Что ты делаешь в школе? — Я учу свою табличку, я рассказываю свою табличку, я пишу свою табличку...» и т. п.; такого же рода схемы использовались, очевидно, и при семейном воспитании, см. Крамер 1965, 26—30).

В древнекитайской культуре то, что имеет отношение к «предзагадке» и всему «загадочному» контексту, полнее всего отразилось в двух кругах явлений, довольно рано возникших и получивших весьма широкое распространение, — в «гадательном» («мантическом»), игравшем в китайской традиции выдающуюся роль, начиная с «гадательных словес» (*буцы*, надписи на костях, бамбуковых планках и др., 2-я полов. II тысячел. до н. э. и несколько позже; *буцы* упоминаются в своде «Шу» /«Писание»/) и в гадательных формулах, появление которых относится уже к самому началу древнекитайской литературы, а также в практике гаданий на «триграммах» (*гуа*, ср. *ба гуа*, восемь триграмм как основа особой системы гадания, 64 гекса-

граммы), отраженных и в литературных текстах, величайшим образцом которых служит «И-Цзин» (то есть «Книга Перемен» /*и* 'перемена'/, созданная, вероятно, еще в Чжоуский период; символом перемен стала триграмма; соединение двух триграмм давало гексаграмму, ту шестичерточную схему-чертеж, которая и была главным гадательным инструментом в «И-Цзине»; результаты гадания выражались в кратких речениях, организованных с помощью ритма и/или лексического или синтаксического параллелизма)[57], и в «формально-технизированном», которое поступало в распоряжение «содержательно-тематического» и служило для решения задач, стоявших перед последним. Чтобы не умножать примеров, достаточно упомянуть два выдающихся текста древнекитайской литературы, весьма различных между собой и тем не менее отвечающих (хотя и по-разному) этому второму кругу явлений, — «конфуцианский» «Луньюй» («Суждения и беседы») и «даосский» «Дао-Дэ цзин» (автор Лао-цзы), созданные в середине I тысячелетия до н. э. В первом тексте многочисленные вопросы, обращенные к Конфуцию и нередко организованные определенными формальными приемами (ср. обращение к числовому принципу), разрешаются в мудрых ответах, составляющих в сумме суть конфуцианского учения. Во втором тексте, отличающемся особой глубиной мысли, многое представлено в виде парадоксальных заключений, в которых оба члена утверждений абсолютно противоположны друг другу (типа «Кривое — значит прямое», «Малое — значит большое», «Высшая добродетель — недобродетель» и т. п.), но противоположность может быть снята при потенциальном доведении реконструируемой вопросо-ответной цепи до некоего предела, где снимается абсолютная «непроходимость» между обеими частями утверждения. Иначе говоря, можно представить себе такую цепь загадок или вопросо-ответов, в которой ответ на каждое звено цепи минимализирует абсолютность расхождения до полного устранения его (сама же абсолютность в этом контексте не что иное как зримый, и при этом ложно, образ неабсолютности). Некоторые из парадоксальных утверждений сократовских диалогов хотя бы отчасти намекают на сходную картину, но нигде они не достигают уровня, на котором в «Дао-Дэ цзин» делается вызов «здравому смыслу»[58].

Относительно загадки в древнеиндийской традиции, где она играла весьма важную роль и принадлежала сфере священного и ритуального и как таковое использовалась и в неритуальных текстах (или текстах, не являющихся непосредственно ритуальными, но использующихся в ритуалах, ср. «Ригведу»), говорится в части II этой работы (*брахмодья*). Сто́ит подчеркнуть, что загадка относится уже к ведийскому периоду, к числу ранних текстов (во-первых), и что она сложилась как жанровое образование, хорошо известное и широко употребляемое и в поздней санскритской литературе, во-вторых. Информация древнеиранских текстов о загадке и сродных ей

явлениях более скудна, но едва ли можно сомневаться, что исходная ситуация была близка к ведийской. Во всяком случае использование длинных вопросительных цепей в текстах, трактующих вопросы творения, смысла жизни и ее высших ценностей, как и по сути дела «загадочные» цепи, институализированные в жестких жанровых формах и имеющие своим содержанием «порядок» творения и его состав (ср. *брахмодья*), как, например, в более поздних «Бундахишне», «Риваяте» или «Затспраме» (ср. Molé 1963, 113 и сл.; Топоров 1971 и др.), подтверждает это предположение.

В отношении загадки древнееврейская традиция занимает особое место. Загадка как жанровая форма устной словесности, возникшая в долитературный период, нашла в Библии весьма емкую содержательно, тематически, жанрово и стилистически форму, которую она и усвоила себе, что и предопределило новый статус ее бытия (это относится не только к загадке, но и к ряду других фольклорных форм). Ветхозаветные тексты не только знают явление загадки, но и соответствующим образом называют ее и операции, с нею связываемые — разгадывание-отгадывание и загадывание (около полутора десятков примеров). При этом с помощью загадки организуются не только некие микро-контексты или во всяком случае небольшие контексты, но, что, пожалуй, еще важнее, каждое введение загадки связано с некиим существенным аспектом, отсылающим или к прошлому состоянию загадки, или к ее функциям; загадка практически никогда не выглядит цитатой, но обладает определенной композиционно-тематической задачей. Загадка связывается с мудростью и знанием («Уста мои изрекут премудрость, и размышления сердца моего — знание. Приклоню ухо мое к притче; на гуслях открою загадку мою». Пс. 48: 4—5 [ритмическая стиховая форма загадки подтверждается и реальной формой загадки, ср. Суд. 14: 12—18]; ср. Притч. 1: 2—6: «Чтобы познать мудрость и наставление, понять изречения разума; | Усвоить правила благоразумия, правосудия, суда и правоты; | Простым дать смышленость, юноше — знание и рассудительность; | Послушает мудрый и умножит познания, и разумный найдет мудрые советы, | Чтобы разуметь притчу и замысловатую речь, слова мудрецов и загадки их»), с испытанием в мудрости (царица Савская, услышав о славе Соломона, «пришла испытать его загадками» /3 Цар. 10: 1/, «И объяснил ей Соломон все слова ее, и не было ничего незнакомого царю, чего бы он не изъяснил ей. | И увидела царица Савская всю мудрость Соломона...» /10: 3—4/). Наконец, в двух случаях загадки вырастают в своего рода картину, которая включена в композиционную и смысловую структуру текста. Такова, в частности, загадка, которой посвящена по сути дела вся глава 17 Книги пророка Иезекииля (17: 1—24): «И было ко мне слово Господне: | Сын человеческий! предложи загадку и скажи притчу к дому Израилеву» (17: 1—2), после чего следует

развернутая загадка-«картинка» (орел, кедр и виноградная лоза, и как бы объединяющий эти образы «сюжет», смысл чего объяснил Господь пророку в виде своего рода пророческого истолкования). Еще более известна загадка, предполагающая некий сюжет, связанный с фигурой Самсона (ср. Суд. 14: 12—19). Именно в этом фрагменте отмечается наибольшее сгущение слов, относящихся к загадке и соответствующим операциям: «И сказал им Самсон: загадаю я вам загадку; если вы отгадаете [...] и отгадаете верно, то я дам вам [...] | если же не сможете отгадать мне, то вы дайте мне [...]. | И сказал им: *из ядущего вышло ядомое, и из сильного вышло сладкое*. И не могли отгадать загадки в три дня. | В седьмой день сказали они жене Самсоновой: уговори мужа твоего, чтоб он разгадал нам загадку; иначе сожжем огнем тебя и дом отца твоего [...]. | И плакала жена Самсонова пред ним: [...] ты загадал загадку сынам народа моего, а мне не разгадаешь ее. Он сказал ей: отцу моему и матери моей не разгадал ее; и тебе ли разгадаю? | И плакала она перед ним [...]. Наконец в седьмый день разгадал ей [...]. А она разгадала загадку сынам народа своего. | И в седьмый день [...] сказали ему граждане: *что̀ слаще меда, и что̀ сильнее льва!* [...] | И сошел на него Дух Господень [...] и отдал перемены *платья* их разгадавшим загадку. И воспылал гнев его, и ушел он в дом отца своего»[59] (характерно, что сама разгадка загадки /ответ/ облечена в загадочную форму, нуждающуюся в свою очередь в изъяснении). Разумеется, что эти примеры лишь вершина айсберга, открываемая читателю Ветхого Завета. Впрочем, видим в очень значительной степени и сам «загадочный» контекст: вопросо-ответные диалоги-прения Иова с Господом, страстно-напряженные и ищущие истину-справедливость, определяют существеннейшую часть Книги Иова (не приходится говорить, что подобная же структура отражена в разных местах этого текста, с меной участников диалога)[60]. Несомненно, что этот способ нахождения истины был усвоен и в теологических рефлексиях и в религиозных текстах с «воспитательной» направленностью (где он нередко опускается до чисто технического приема). Однако во многих наиболее драматических и патетических текстах вопросо-ответный диалог обнаруживает все многообразие, изощренность и оригинальность своих возможностей, свидетельствуя свою связь с высокой поэзией и высокой риторикой.

Особое место занимает и античная (прежде всего древнегреческая) «загадочная» традиция, полнее всего отражающая состав загадок, построившая «загадочные» конструкции высокого философского и художественного смысла и описавшая их в первых «загадочных» таксономиях. Значительная информация о том, в какой круг входила загадка в древнегреческой традиции и какие функции и операции с ней связывались, может быть уже извлечена из довольно представительного набора слов, которыми, в частности, обознача-

лась и загадка, ср. αἴνιγμα (но и 'туманная речь'; 'иносказание', 'басня'), αἶνος (но и 'повествование', 'повесть', 'рассказ', 'речь'; 'басня', 'притча'; 'изречение', 'поговорка'; 'похвальное слово' и т. п.), γρῖφος (но и 'сеть'; 'запутанная речь')[61], ζητήματα (но и 'искание', 'отыскивание', 'розыск'; 'расследование', 'исследование', 'предмет исследования', 'вопрос'), ἀπορίαι (но и 'непроходимость', 'трудность'; 'недостаток', 'отсутствие'; 'нужда', 'бедность' и т. п., ср. ἀπορία), ἄπορα ἐρωτήματα (букв. 'трудный', 'непреодолимый вопрос', ср. ἐρώτημα 'вопрос'), προβλήματα (ср. πρόβλημα 'выступ', 'мыс'; 'защита', 'преграда', 'оплот', 'прикрытие'; 'предприятие', 'начинание'; 'задача', 'вопрос', 'проблема'; 'трудность'), ὁμοιώματα (ср. ὁμοίωμα 'подобие', 'изображение', 'образ'; 'сходство'). Как антоним загадки рассматривалось простое («незагадочное», ясное при прямом, как бы не требующем каких-то дополнительных интеллектуальных усилий), незамысловатое речение — ἁπλοῦς λόγος.

Очень рано загадка соединилась в древнегреческой традиции с мифом и с агональным началом, полнее всего воплощенным в институализированной состязательной форме. Наиболее знаменитый пример загадки в мифе — два ключевых момента в истории Эдипа — отгаданная им своевременно загадка, заданная ему Сфингой (языковая форма этой загадки позволяет со всей ответственностью говорить о том, что здесь речь идет об архаическом индоевропейском наследии, подтверждающемся и следами его отражения в других древних традициях), и загадка, разгаданная слишком поздно и относящаяся по сути дела к проблеме верной самоидентификации, — Кто я? (Топоров 1977, 181—213; Иванов 1994 и др., см. ниже). Другой известный пример загадки в мифе интересен тем, что введен в контекст состязания загадками. Речь идет о сюжете, отмеченном в ряде источников (Appolod. epit. VI, 3—4; Strab. XIV, 1, 27, со ссылкой на Гесиода). Знаменитому ясновидцу Калханту, получившему дар прорицания от своего деда Аполлона (Hom. Il, I, 69—74) и успешно использовавшему его (истолкование знамения со змеей, уничтожившей восемь птенцов и их мать /Il. II, 300—332/ и др.), было предсказано, что он умрет, когда найдется ясновидец с еще бóльшей, чем у него, силой. Так это и случилось, когда в состязании в загадках Мопс, сын ясновидящей Манто и внук прорицателя Тиресия (ср. μάντις 'прорицатель'), победил Калханта, скончавшегося от огорчения или, как иногда предполагают, покончившего жизнь самоубийством (мотив роковой загадки, цена которой — жизнь или смерть)[62]. Продолжение этой традиции состязаний в загадках нашло для себя удобную форму в идиллическом жанре[63], лучшие образцы которого можно выделить в феокритовской идиллии V (в центре ее — состязание в амебейном пении между Коматом и Лаконом, обменивавшимися короткими двустишиями, скоординированными по содержанию и форме; ср. призыв к спору, борьбе, состязанию в αὐτόδε μοι ποτέρισδε αὐτόδε βουκολιάσδεν.

V, 60) и позже в эклоге III из вергилиевых «Буколик», образцом для которой послужили IV и V идиллии Феокрита. В ней участники (Меналк и Дамет) также обмениваются репликами в амебейном состязании. Нередко этот диалог направляется вопросо-ответными узлами или вариативностью парных реплик, сохраняющих в обеих своих особенностях черты формального сходства ключевых элементов при расходящихся в разные стороны смыслах или содержательных элементах, фиксирующих иную позицию каждого из участников (ср.: Дамет. *Первый Юпитеру стих — все полно Юпитером, Музы...* Меналк. *Я же — Фебом любим...* и т. п.). Особенно характерна пара двустиший 104—105 и 106—107, где перед нами две, хотя и различные (при одинаковом зачине — *Dic, quibus in terris*. Bucol. III, 104, 106), загадки: Дамет. *В землях каких, скажи, — и признáю тебя Аполлоном! — | Неба пространство всего шириною в три локтя открыто?* — Меналк. *В землях каких, скажи, родятся цветы, на которых | Писано имя царей? — и будет Филлида твоею* в сопровождении заключения арбитра состязания Палемона (*Нет, такое не мне меж вас разрешать состязанье. | Оба телицы равно вы достойны...* III, 108—109), имя которого тоже составляет загадку анаграмматического типа, легко, впрочем, разгадываемую при знании реалий (за Палемоном стоит Азиний Поллион, которому Вергилий отдает на суд свою эклогу, как вручают Палемону право суда Дамет и Меналк; ср. *Palaemon* : *Pollio, -onis*). Разгадка первой загадки дается Сервием: небо кажется шириной в три локтя, когда оно отражено в водоеме. Разгадка второй загадки более сложна, поскольку она требует включения языкового уровня: речь идет о гиацинтах, в рисунке на лепестках которых греки усматривали буквы AI или ῾Υ, соответствующие именам Аякса и Гиацинта; из крови их вырос, согласно мифу, этот цветок. О разгадке третьей загадки — загадки имени Палемона — уже сказано.

Введение загадки в литературу или в то, чему суждено было стать вскоре литературой, фиксируемой письменно, стало достижением греческой словесной культуры: эпос (Гомер, Гесиод), лирика (Феогнид), трагедия (Софокл), комедия (Аристофан), не говоря уж об относительно поздних явлениях эллинистической литературы, как греческий роман или полная загадок монодрама Ликофрона «Александра», где нагнетание метафор, перифраз, уводящих от прямого смысла ходов образует мощное «загадочное» поле, узлы которого образуются теми «необычными словами», о которых говорил Аристотель в «Поэтике», в частности, в связи с загадкой («всё уклоняющееся от общеупотребительного»). Весьма важным завоеванием древнегреческой науки было исследование загадки, ее свойств и ее связей со смежными жанрами и речевыми типами (варваризм, глосса и т. п.). Вклад Аристотеля в изучение загадки весóм, при этом его несомненной заслугой была не только первая извест-

ная попытка поставить загадку как проблему поэтики, но и открытие этой проблемы как языковой (см. выше), где в центре оказывается сам тип «загадочного» речения и — шире — «загадочной» речи. Инициатива Аристотеля была подхвачена его учеником Клеархом, определившим, что γρῖφος πρόβλημα ἐστι παιστικόν, προστακτικὸν τοῦ διὰ ζητήσεως εὑρεῖν διανοίᾳ τὸ προβλητόν («Περὶ γρίφων»), выдвинувшим некую теорию загадки (существенно, что Клеарх свидетельствует о былой связи загадки с философией и с некоторыми интеллектуальными амбициями: разгадывание загадок как философское упражнение, позволяющее показать образованность — παιδεία (о связи загадки с философией см. выше). Параллельно развертывается работа в двух направлениях — собирательство (сборники загадок Пифагора и Клеарха) и классификация (ср. «Περὶ τρόπων» Трифона /Rhet. Gr. 3, 193/: членение загадок на шесть родов и др.). Позже продолжаются разыскания и в области теории загадок, где ведущая роль принадлежит риторике (любопытно, что различались числовые, буквенные, рисуночные и другие загадки, что свидетельствует не только о разнообразии форм загадки, но и о возможности распространения пространства загадки за пределы «словесного»). Более скудны данные о загадке в древнеиталийской культуре, хотя нет сомнения ни в наличии этого жанра и игр-загадок, ни в последовательном возрастании роли загадки в литературе (изредка в римской комедии, у Вергилия, у Петрония и далее вплоть до Авсония [ср. такие упражнения, как «Технопегнии», особенно «Вопросы и ответы», «О частях тела», «О разных предметах», а также отчасти и «Гриф о числе три»]), ни в интересе теоретического характера, проявляемом к загадке (ср. Quint. Inst. or. 7, 9, 8 и др.). Особо следует отметить, что на рубеже IV и V вв. до н. э. Симфосием были сочинены 100 загадок-стихотворений, что предвещало новые пути загадки в последующие столетия, уже в эпоху Средневековья[64].

Разумеется, что и в древности существовали традиции, данные которых могли отчасти пополнить «историческую» панораму загадки. Так же как и в существенно более поздних традициях (романских, германских, славянских, финно-угорских и т. п., если говорить о Европе), отмечается много оригинального и существенного, имеющего отношение и к выяснению или уточнению природы загадки, и к ее функциям, и к вопросу о ее происхождении, однако этот материал слишком обилен и разнороден, а иногда и избыточен (воспроизводство сходных типов), чтобы быть здесь изложенным[65].

Какое отношение всё сказанное выше имеет к этимологии? Сто́ит вспомнить эпиграф к этой работе — *Шарю я пошарю, дошарю до правды*. Ведь это по сути дела сказано и об этимологии, как и о всех тех, кому надо «дошарить до правды», т. е. решить поставленную ему самим собой задачу, не располагая готовой процедурой, так сказать, алгоритмом решения задачи. В

самом деле, когда исследователю-лингвисту предстоит описать любой из уровней языка — фонетику или фонологию, морфонологию или морфологию, синтаксис или лексику, словообразование или семантику, — у него есть определенная программа описания, руководство к нему. Оно может быть более или менее полным, более или менее продуманным, но в любом случае оно предлагает сам план описания. Для этимолога такие планы не написаны. Обычно его исходная позиция может быть названа нулевой, и начинает он с того, что ищет по этимологическим словарям и соответствующей литературе, что писалось по поводу интересующего его слова раньше. Если ничего не писалось или написанное не убедило этимолога, ему остается самому «шарить», т. е. искать наугад правильное решение, доверившись случаю, но с верой в то, что решение есть и что ему удастся «дошарить до правды». Это намерение заслуживает уважения, и оно не из числа худших тактик, применяемых в этимологии. Само вступление в диалог со словом в таких случаях может оказаться перспективным. Как и где «шарить», сказать заранее нельзя, но нужно уметь доверяться интуиции, подсознанию и фиксировать преварительные варианты решения, отдельные проблески «логики» даже в пространстве, подобном безводной пустыне.

Автору этих строк менее всего хотелось бы, чтобы читатель понял сказанное выше как призыв к иррационализму, субъективизму, произволу. Речь идет только о том, чтобы на определенном этапе этимологических «рефлексий» вступить в диалогический контакт со словом, прислушаться к нему (если встреча состоялась), мысленно провести его через череду самых разных контекстов. И после того, как нечто забрезжит и начнет проясняться, настанет — и это неизбежно — очередь проверки «субъективного», эмоционального, «художественного» объективным, логическим, научным.

При наиболее глубоком понимании сути дела и для достижения обоюдного успеха необходима подлинная встреча всегда активного этимолога и пока еще пассивного, еще не растревоженного жаждой познания слова. Оно должно быть пережито этимологом и усвоено как свое. Более того, слово, втянутое в сотрудничество с этимологом, который мог бы объяснить этому слову свою версию о смысле и форме его, как бы возжечь в нем понимание своего собственного смысла и иметь — после всего этого — терпение и мужество выслушать, что скажет слово о самом себе. И когда слово войдет в сотрудничество с этимологом, предстанет перед ним как тонкая, «мелкодрожательная», высокочастотная материя, встреча этимолога со словом, можно сказать, состоялась. Оно откроется этимологу, встанет перед ним, как если бы это была исповедь слова перед его носителем-пользователем. Без этого обоюдного сотрудничества ни этимолог, ни само этимологизируемое слово не получат того удовлетворения, которое открывается, когда обретается ис-

тина. Разумеется, речь идет здесь о некоем мыслимом максимуме, об уровне, приближающемся к идеальному. Но когда эти условия достигнуты, в работу вступает этимолог — это его сфера, и здесь научная этимология — у себя дома. В несколько ином ракурсе эту обоюдность, приводящую нередко к ситуации «логического круга», тонко подметил в одном из своих «Fragmenten» Новалис (Ф. фон Гарденберг) еще два века тому назад — «Душа, образуя понятия, стремится к генетически-интуитивному слову (формуле), отсюда страсть к этимологиям. Она постигает понятие, когда сама же его создает и может трактовать его всеми способами — трактовать и как дух и как материю».

Не является ли всё здесь сказанное преувеличением, излишним одушевлением слова, ненужной активизацией его роли в контексте этимологического исследования? Надо думать, что не является. И здесь нужно вернуться к тому, что уже говорилось о феномене загадки, особенно в той ее части, которая касается отгадывания.

Если верно утверждение, что загадка всегда делается из разгадки (а это в подавляющем большинстве ситуаций верно, и первой задачей «загадчика» является выбор, чтó бы «загадать», и только второй — как это сделать), то становится необходимым выяснить, чтó именно в загадке несет информацию о разгадке. Сам же парадокс «перевернутости», за которой по сути дела стоит «предугаданность», когда в определенном смысле ответ предшествует вопросу, предвосхищает его, а вопрос формулируется после того, как уже получен ответ на него, — свидетельство крайней энергетической напряженности ситуации, когда *что угодно может случиться* (и случай может оказаться самым сильным аргументом, подобно вспять идущему времени в определенных патологических ситуациях и в опыте переживания «мистического»). Нужно помнить, что загадка и отгадка (вопрос и ответ), крайние члены конструкции, на поверхности они переплетены общими корнями, что они дети одной матери, две сестры или, точнее, сестра-загадка и брат-ответ, и по каждому из них можно судить о другом, что каждый из них эхо другого, по крайней мере, в некоем «пневматологическом» пространстве, где слово томится нераскрытостью тайны сочетания своего смысла и выражения его и жаждет своего раскрытия перед тем, кто достоин стать «раскрывателем» ее тайн. Надо знать, по крайней мере, верить, что на каждую загадку есть своя отгадка (или даже ряд их) и — это более важно, — что сама загадка существует в горизонте интересов человека и истолковывается именно человеком, что она принципиально субъектно-объектна по своей природе и ведет с ним свою игру, которой в определенных обстоятельствах человек должен довериться, хотя и сам он ведет с загадкой свою игру. Загадка сама знает, что она произошла-состоялась не в результате самозарождения, а является

продуктом инициативы самого человека и, следовательно, что она в принципе решаема. Эта ситуация «онто-генетически» известна человеку: мифы многих этнокультурных традиций (а есть особый класс мифов, в центре которого находится загадка) хорошо знают мотив обращенного на самого себя движения, результатом которого может быть возвратное, на себя самого обращенное движение, результат которого весьма различен — от самозарождения до становления самого себя. Роль загадки в антропогенезе, несомненно, велика, поскольку она обучает своего заинтересованного в ней и внимательного потребителя искусству разгадывания, доведя до него понимание того, что загадка и разгадка связаны между собой «эхо-принципом», когда по эху надо уметь восстановить источник эха — смысл исходного слова. — И, к тому же, не следует недооценивать возможностей и способностей человека — провидческих и «инвентивных». Речь, конечно, не идет о всех конкретных «человеках», но только о тех, кто отмечен особо в указанных отношениях. В наличии таковых сомневаться не приходится (иначе пришлось бы сомневаться и в наличии людей с абсолютным слухом, которые составляют ничтожное меньшинство по сравнению со всем человечеством, тем более провидцев и чудотворцев, и в само́м феномене озарения или ясновидения; кстати, известны случаи таких «этимологических озарений» даже во сне). Более того, надо думать, что и такие редкие способности в ряде случаев могут совершенствоваться, а наличие «художественной» чуткости в личности человека и многоопытности способствуют еще более тесному приникновению к «скрытому», тайному, даже иррациональному — там, где не работает ratio, нередко помогают интуиция и опыт. И в любом случае параллели между отгадчиком загадок и этимологом сохраняют свою весомость.

В самом деле, этимолог, которому предстоит «найти» этимологию такого-то слова, находится в ситуации, аналогичной человеку, пытающемуся найти правильный ответ на загадку. Как и «отгадчик» загадки (как определенного словесного жанра), этимолог тоже отгадчик (какие же средства ему необходимы для отгадывания и какие пути он изберет для этого — его дело, хотя для научной апробации он должен представить научные же доказательства). Практически, когда этимологу надо найти этимологию некоего слова, которое пока не имеет этимологического решения или имеющиеся решения представляются ошибочными, малоудовлетворительными или недоказанными, он обращается к тому, что было уже высказано в науке в связи с данным словом. Если имеющиеся решения не представляются вполне корректными, этимолог может предаться рефлексии по поводу этимологии соответствующего слова, иногда и отдать дань фантазиям, чтобы сдвинуться с мертвой точки, перебору предполагаемо-возможных вариантов решения, настраиванию на «ожидаемые» ответы. Иначе говоря, этимолог, если экспли-

цировать всё то, что он обычно делает, вполне может быть уподоблен отгадчику загадки (как словесного жанра). Разница, собственно, в том, что загадывает загадку живой человек, а не само слово, не имеющее этимологии, как в ситуации этимолога, ищущего этимологию. Потому-то и должно понимать слово в его максимуме — как живое, плодоносящее, исконное, божественное, как то слово, о котором было уже поведано, — «Вначале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было вначале у Бога. Всё чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть. В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков» (Иоан. I, 1—4).

Литература

Абрамян 1983 — *Абрамян Л. Л.* Первобытный праздник и мифология. Ереван, 1983.
Архипов 1990 — *Архипов А. Л.* Голубиная книга: Wort und Sachen // Механизмы культуры. М., 1990.
Арциховский, Тихомиров 1953 — *Арциховский А. В. и Тихомиров М. Н.* Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1951 г.). М., 1953.
Афанасьев 1957 — *Афанасьев А. Н.* Народные русские сказки. Т. 1—3. М., 1957.
Байбурин 1993 — *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.
Бахтин 1929 — *Бахтин М. М.* Проблемы творчества Достоевского. Л., 1929.
Бахтин 1965 — *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965.
Бахтин 1979 — *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979.
Белоусов и др. 1992 — *Белоусов А. Ф., Левинтон Г. А., Осповат А. Л., Тименчик Р. Д.* Яков Гин (29 мая 1958 — 18 февраля 1991) // НЛО 1992, № 1.
Бессонов 1861 — *Бессонов П.* Калеки перехожие: Сб. стихов, т. 1. М., 1861.
Варенцов 1860 — *Варенцов В.* Сборник русских духовных стихов. СПб., 1860.
Веселовский 1872 — *Веселовский А. Н.* Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе... СПб., 1872.
Веселовский 1881 — *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. IV (= Сб. ОРЯС, XXVIII, 1881).
Витгенштейн 1958 — *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М., 1958.
Дерунов 1868 — *Дерунов С. Я.* Описание свадебного обряда // Тр. Ярославского статистического комитета, вып. V. Ярославль, 1868.
Дикарев 1896 — *Дикарев М. А.* О царских загадках // Этнографическое обозрение. Год 8-й, кн. XXXI. М., 1896.
Др.-русск. притча 1991 — Древнерусская притча. М., 1991.
Елеонская 1907 — *Елеонская Е. Н.* Некоторые замечания о роли загадки в сказке // Этнографическое обозрение, 1907, № 4.
Елизаренкова, Топоров 1984 — *Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н.* О ведийской загадке типа *brahmodya* // Паремиологические исследования: Сб. статей. М., 1984.
Загадки 1968 — Загадки / Изд. подг. В. В. Митрофанова. Л., 1968.

Иванов 1993 — *Иванов В. В.* «Память жанра» в текстах «прений» или споров // Славянское и балканское языкознание: Структура малых фольклорных текстов. М., 1993.
Иванов 1994 — *Иванов В. В.* Структура индоевропейских загадок-кеннингов и их роль в мифопоэтической традиции // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Загадка как текст. 1. М., 1994.
Казанский 1997 — *Казанский Н. Н.* Греческое γρῖφος 'игра в слова' в поэзии и в жизни // ΜΝΗΜΗΣ ΧΑΡΙΝ. Межвузовский сб. СПб., 1997.
Кёнгэс-Маранда 1978 — *Кёнгэс-Маранда Э.* Логика загадки // Паремиологический сб.: Пословица. Загадка (Структура, смысл, текст). М., 1978.
Колесницкая 1941 — *Колесницкая И. М.* Загадка в сказке // Уч. зап. ЛГУ. Сер. филол. наук, вып. 12. Л., 1941.
Крамер 1965 — *Крамер С.* История начинается в Шумере. М., 1965.
Кьеркегор 1993 — *Кьеркегор С.* Страх и трепет. М., 1993.
Левин 1978 — *Левин Ю. И.* Семантическая структура русской загадки // Тр. по знаковым системам. 6. Тарту, 1978.
Левин 1981 — *Левин Ю. И.* Тезисы к проблеме непонимания текста // Тр. по знаковым системам. 12. Тарту, 1981.
Ляцкий 1912— *Ляцкий Е. Л.* Стихи духовные. СПб., 1912.
Мид 1988 — *Мид М.* Культура и мир детства: Избр. произведения. М., 1988.
Митрофанова 1918 — *Митрофанова В. В.* Русские народные загадки. Л., 1978.
Мочульский 1887 — *Мочульский В.* Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге: Исследование. Варшава, 1887.
Нейман 1956 — *Нейман Дж. фон.* Вероятностная логика и синтез надежных организмов из ненадежных элементов // Автоматы. М., 1956.
Нейман 1960 — *Нейман Дж. фон.* Вычислительные машины и мозг // Кибернетический сборник, вып. 1. М., 1960.
Нейман 1960а — *Нейман Дж. фон.* Общая и логическая теория автоматов // см. Тьюринг 1960.
Перетц 1932 — *Перетц В. М.* Студи над загадками // Етнографічний вісник, кн. 10. У Києві, 1932.
Песков 1990 — *Песков А. М.* Боратынский. Истинная повесть. М., 1990.
Пиаже 1932 — *Пиаже Ж.* Речь и мышление ребенка. М.—Л., 1932.
Пиаже, Инельдер 1963 — *Пиаже Ж., Инельдер Б.* Генезис элементарных логических структур: Классификации и сериации. М., 1963.
Повесть 1979 — Повесть о Петре и Февронии / Подг. текстов и исследование Р. П. Дмитриевой. Л., 1979.
Поппер 1992 — *Поппер К.* Открытое общество и его враги, т. I—II. М., 1992.
Романов 1891 — *Романов Е. Р.* Белорусский сборник, вып. V. Витебск, 1891.
Росовецкий 1973 — *Росовецкий С. К.* К изучению фольклорных источников «Повести о Петре и Февронии» // Вопр. русской литературы, вып. 1 (21). Львов, 1973.
Русск. нар. поэт. творч. — Русское народное поэтическое творчество. М., 1953, т. I.
Симони 1899 — Старинные сборники русских пословиц, поговорок, загадок и проч. XVII—XIX столетий / Собр. и приг. к печати Павел Симони, вып. I. СПб., 1899.
Скрипиль 1946 — *Скрипиль М. О.* Повесть о Петре и Февронии и эпические песни южных славян об огненном змее // Научн. бюллетень ЛГУ, 1946, № 11—12.

Скрипиль 1949 — *Скрипиль М. О.* Повесть о Петре и Февронии Муромских в ее отношении к русской сказке // ТОДРЛ, VII. М.—Л., 1949.

Слов. др.-русск. яз. XI—XIV — Словарь древнерусского языка XI—XIV вв. М., 1990, т. III.

Слов. русск. яз. XI—XVII — Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1978, вып. 5.

Слов. русск. яз. XVIII — Словарь русского языка XVIII в. СПб., 1992, вып. 7.

Стихи духовные. М., 1991.

Тихонравов 1863 — *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы, т. II. М, 1863.

Топоров 1971 — *Топоров В. Н.* О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» // Тр. по знаковым системам. 5. Тарту, 1971.

Топоров 1973 — *Топоров В. Н.* О космологических источниках раннеисторических описаний // Тр. по знаковым системам. 6. Тарту, 1973.

Топоров 1977 — *Топоров В. Н.* О структуре «Царя Эдипа» Софокла // Славянское и балканское языкознание. М., 1977.

Топоров 1987 — *Топоров В. Н.* Анаграмма в загадках // Исследования по структуре текста. М., 1987.

Топоров 1988 — *Топоров В. Н.* О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988.

Топоров 1992 — *Топоров В. Н.* Из индоевропейской этимологии, IV (1). И.-евр. **eg'h-om* (**He-g'h-om*) : **men-*. 1. Sg. Pron. pers. // Этимология 1988—1990. М., 1992 (см. перепечатку во II томе настоящего издания).

Топоров 1993 — *Топоров В. Н.* Авсень и «авсеневы» тексты в свете реконструкции // Славянское и балканское языкознание: Структура малых фольклорных текстов. М., 1993.

Топоров 1994 — *Топоров В. Н.* Из индоевропейской этимологии, IV (1) Еще раз о знаке, знаковом пространстве и мотивировках обозначения знака // Этимология 1991—1992. М., 1994 (см. перепечатку во II томе настоящего издания)..

Тьюринг 1960 — *Тьюринг А.* Может ли машина мыслить? М., 1960.

Фрагменты 1989 — Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989.

Фрейденберг 1936 — *Фрейденберг О. М.* Поэтика сюжета и жанра: Период античной литературы. Л., 1936.

Фрейденберг 1978 — *Фрейденберг О. М.* Миф и литература древности. М., 1978.

Фромм 1992 — *Фромм Э.* Душа человека. М., 1992.

Хайдеггер 1986 — *Хайдеггер М.* Что такое метафизика // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986.

Хайдеггер 1993 — *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993.

Хейзинга 1992 — *Хейзинга Й.* Homo ludens. В сени завтрашнего дня. М., 1992.

Шейн 1898 — *Шейн П. В.* Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, сказках, легендах и т. п., т. I, вып. 2. СПб., 1898.

Юнг 1991 — *Юнг К. Г.* Архетип и символ. М., 1991.

Юнг 1992 — *Юнг К. Г.* Собр. соч., т. 15: Феномен духа в искусстве и науке. М., 1992.

Aarne 1918—1920 — *Aarne A.* Vergleichende Rätselforschungen // FFC, № 26—28. Helsinki, 1918—1920.

Aarne—Thompson 1961 — The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography. Anti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen (FFC, № 3) / Translated and Enlarged by Stith Thompson. 2nd Revision. Helsinki, 1961.

Buytendijk 1932 — *Buytendijk F. J. J.* Het Speel van Mensch en Dier als openbaring van levensdriften. Amsterdam, 1932.

Buytendijk 1934 — *Buytendijk F. J. J.* Wesen und Sinn des Spiels. Berlin, 1934.

Durkheim 1912 — *Durkheim E.* Les formes élementaires de la vie religieuse. Paris, 1912.

Eliade 1954 — *Eliade M.* The Myth of the Eternal Return. Prinston, 1954.

Eliade 1965 — *Eliade M.* Rites and Symbols of Initiation. New York, 1965.

Freeman 1983 — *Freeman D.* Margaret Mead and Samoa: the Making and Unmaking of an Anthropological Myth. Cambridge, Mass., 1983.

Frobenius 1932 — *Frobenius L.* Schicksalskunde im Sinne des Kulturwerdens. Leipzig, 1932.

Frobenius 1933 — *Frobenius L.* Kulturgeschichte Afrikas. Prolegomena zu einer historischen Gestaltlehre. Phaidon Verlag, 1933.

Fromm 1948 — *Fromm E.* Oedipus Complex and the Oedipus Myth // *Anshen R. N.* The Family: Its Functions and Destiny. New York, 1948.

Frykman 1979 — *Frykman J.* Ritual as communication // Ethnologia Scandinavica, 1979.

Goldstein 1948 — *Goldstein K.* Language and Language Disturbances. New York, 1948.

Goldstein, Scheerer 1941 — *Goldstein K., Scheerer M.* Abstract and Concrete Behavior, an Experimental Study with Special Tests // Psychol. Monogr. 53, 1941.

Guardini 1922 — *Guardini R.* Vom Geist der Liturgie // Ecclesia orans, hrsg. von I. Herwegen, I. Freiburg, 1922.

Held 1961 — *Held M.* // Journal of Cuneiform Studies. XV—XVI. 1961.

Hocart 1936 — *Hocart A. M.* Kings and Councillors. Cairo, 1936 (2nd ed. — 1970).

Hubert, Mauss 1964 — *Hubert H., Mauss M.* Sacrifice: Its Nature and Functions. Chicago, 1964.

Huizinga 1938 — *Huizinga J.* Homo Ludens. Amsterdam, 1938 (2nd ed. — Haarlem, 1958).

Jakobson 1970 — *Jakobson R.* Subliminal Verbal Patterning in Poetry // *Jakobson R.* Studies in General and Oriental Linguistics. Tokyo, 1970.

Jensen 1963 — *Jensen A. E.* Myth and Cult among Primitive Peoples. Chicago, 1963.

Jolles 1925 — *Jolles A.* Rätsel und Mythos // Germanica. Eduard Sievers zum 75. Geburtstage. Halle, 1925.

Jung 1964 — *Jung C. G.* (ed.). Man and his Symbols. New York, 1964.

Karulis 1992 — *Karulis K.* Latviešu etimoloģijas vārdnīca. I—II. Rīga, 1992.

Kerényi 1938 — *Kerényi K.* Vom Wesen des Festes // Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde, Hf. 3, 1938.

Kerényi 1940 — *Kerényi K.* La religione antica nelle sue linee fondamentali. Bologna, 1940.

Kleine Pauly 1979 — Der Kleine Pauly. Lexicon der Antike in fünf Bänden, Bd. 4. München, 1979.

Köngäs-Maranda 1971 — *Köngäs-Maranda E.* The Logic of Riddles // Structural Analysis of Oral Tradition / Ed. by P. Mar and E. Köngäs-Maranda. Philadelphia, 1971.

Landsberger 1984 — *Landsberger B.* Jahreszeiten im Sumerisch-akkadischen // Journal of Near Eastern Studies, 8, 1984.

Laser 1987 — *Laser S.* Sport and Spiel. Göttingen, 1987.
Leach 1968 — *Leach E.* Ritual // International Encyclopedia of the Social Sciences. New York, 1968.
Lévi-Strauss 1964 — *Lévi-Strauss C.* La pensée sauvage. Paris, 1964.
Lungman 1941 — *Lungman W.* Der Kampf zwischen Sommer und Winter. Helsinki, 1941.
Luyten 1936 — *Luyten van L.* Het klassische aenigma // Philol. Stud., 8, 1936.
Luyten 1938 — *Luyten van L.* Het latinsde aenigma. Louvain, 1938.
Molé 1963 — *Molé M.* Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien. Paris, 1963.
Newmann 1951 — *Newmann von J.* The General and Logical Theory Automata // Cerebral Mechanisms in Behavior. New York — London, 1951.
Ohlert 1912 — *Ohlert K.* Rätsel und Gesellschaftsspiele der alten Griechen. 1912 (2te Aufl.).
Piaget 1930 — *Piaget J.* Le langage et la pensée chez l'enfant. Neuchâtel-Paris, 1930.
Piaget 1962 — *Piaget J.* Comments on Vygotsky's Critical Remarks. Cambridge, Mass., 1962.
Porzig 1925 — *Porzig W.* Das Rätsel im Rigveda // Germanica. Eduard Sievers zum 75. Geburtstage 25. November 1925. Halle, 1925.
Porzig 1955 — *Porzig W.* // Lexis 3, 1955.
Reichard, Schneider, Rapaport 1944 — *Reichard S., Schneider M., Rapaport D.* The Development of Concept Formation in Children // American Journal of Orthopsychiatry, 14, 1944.
Schultz 1909—1912 — *Schultz W.* Rätsel aus dem hellenistischen Kulturkreise. Bd. 1—2, 1909—1912.
Schultz RE — *Schultz W.* // Realenzyklopädie IA.
Turing 1950 — *Turing A.* Computing Machinery and Intelligence // Mind, 19, 1950.
Turing 1956 — *Turing A.* Can the Machine Think? // The World of Mathematics. New York, 1956 (= Turing 1950).
Vanstiphout 1984 — *Vanstiphout H. L. J.* On the Sumerian Disputation between the Hoe and Plough // Aula Orientalis, vol. II. Barcelona, 1984.
Vries 1928 — *Vries de J.* Die Märchen von klugen Rätsellösern // FFC № 73. Helsinki, 1928.
Vries 1934 — *Vries de J.* Om Eddaens Visdomsdigtnig // Arkiv for nordisk filologi 50, 1934.
Wilken 1923 — *Wilken U.* Alexander der Grosse und die indischen Gimnosophisten // SBPAW Bd. 33, 1923.
Zondervan 1928 — *Zondervan H.* Het Spel bij Dieren, Kinderen en Volwassen Menschen. Amsterdam, 1928.

Примечания

[1] Русские загадки цитируются в основном по собранию: Загадки / Изд. подг. В. В. Митрофанова. Л., 1968.

[2] Загадки об имени — важная часть каждой «загадочной» традиции, в значительной степени совпадающая и/или пересекающаяся с «мета-загадочными» загадками. В этой части подчеркивается универсальность имени, его бессмертность и высочайшая цена, его необходимая ориентированность на человека. Ср. несколько характерных

примеров: *На воде не тонет, на огне не горит, в земле не гниет* [1621]; — *Мал малышка, золота кубышка,* | *На воде не тонет, на огне не горит и в земле не гниет* [1622]; — *Тебе дано, а люди пользуются* [1623]; — *Что за прилипа ко всякому льнет?* [1624]; — *И у тебя, и у меня, и у попа, и у кота,* | *И у щуки в море, и у дуба в лесу* [1625]; — *Без чего не может жить человек?* [1626]; — *Что у всех есть?* [1627] — все с отгадкой: *Имя* (к [1624] ср.: *Что ко всему прилипло? = Имя* [5408]). Но имя присутствует и в «вопросной» части целого ряда загадок, ср.: *Стоит дом в двенадцать окон,* | *В каждом окне по четыре девицы,* | *У каждой девицы по семь веретен,* | *У каждого веретена свое и м я* [4939], ср. варианты — *...У каждой птицы есть свое н а з в а н и е* [4946] или *...Есть семь братьев: годами равные, и м е н а м и разные* [4969]: дни недели и др. Ср. также аналогичные загадки в сборниках Садовникова, Рыбниковой и др.

3 Слова, стоящие в эпиграфе к настоящей работе, представляют собой фрагмент загадки с ответом — *Рукавичка*: *Шарю я пошарю, дошарю до правды,* | *На правде дыра, на дыре хохол,* | *Всунул да пошел* [4093]. Но правда загадки не исчерпывается отсылкой к рукавичке: загадка, несомненно, отсылает и к области эротического (ср. другую загадку не только о рукавичке: *Распушу хохлушку, всуну голышка* [4094]; сам глагол *всунуть*, как и *распушить, шарить*, достаточно диагностичен), а через него — и к гностическому: *познать женщину* — *познать правду-истину*, скрытую в загадке, которая вместе с тем подсказывает проницательному испытуемому, как ее и ее правду-истину открыть.

4 В этом отношении особенно двусмысленным оказывается слово *загадка*, относящееся и ко всему тексту загадки в целом, и к его «загадывающе-вопрошающей» части. Но при признании первичности («предзаданности») ответа двусмысленность минимизируется: целью загадки оказывается именно «загадывание», то есть формулирование вопроса к ответу, который сам лежит как бы в н е загадки.

5 В этом отношении представления ведийских риши о происхождении жизни и сознания предвосхищают — в принципе — современную сциентистскую концепцию Тейяр де Шардена.

6 «Логика наполняет мир; границы мира являются также ее границами. Поэтому мы не можем говорить в логике: это и это существует в мире, а то — нет. Ибо это, по-видимому, предполагало бы, что мы исключаем определенные возможности, а этого не может быть, так как для этого логика должна была бы выйти за границы мира: чтобы она могла рассматривать эти границы также и с другой стороны. — То, чего мы не можем мыслить, того мы мыслить не можем; мы, следовательно, не можем сказать того, чего мы не можем мыслить [...] Субъект не принадлежит миру, но он есть граница мира» (Витгенштейн 1958, 80—81: 5.61, 5.632).

7 Внутренняя форма слова, обозначающего происхождение, вскрывает семантическую мотивировку обозначения, обычно весьма информативную. Сумма таких мотивировок по данным разных языков позволяет создать некий языковой образ соответствующей идеи. Здесь достаточно ограничиться лишь несколькими примерами. Прежде всего заслуживает внимания идея резкого, энергичного, внезапного движения или даже противо-движения, порывающего с инерцией покоя или «предыдущего» движения, движения как скачка, разрыва с некиим прасостоянием — исходным, первичным, теряющимся в глубине серии предшествований, ср. нем. *Ur-sprung* (: *Sprung* 'скачок', 'прыжок', 'разрыв' и т. п.); лат. *origo* (: *orior*) из и.-евр. **er-* : **or-*

также подчеркивает идею противоречивости движения, преодолевающего сопротивления, направленность снизу вверх, ср. русск. *про-ис-хождение*, *вос-стание* (ср. ὄρνυμι и под.). Др.-греч. γένεσις 'происхождение' отсылает к идее рождения (γίγνομαι, неотделимой от идеи знания-познания (γιγνώσκω : **g'en-* 'знать'; 'рождать'), и т. п.

[8] Ср. одно из основных понятий древнеиндийской философии языка и поэтики, связанное с явлением — про-явлением смысла, — *sphoṭa-* при *sphuṭ-* 'раскалывать(ся)', 'взрывать(ся)' и под.

[9] С этими положениями связаны еще два круга проблем, затрагиваемых Витгенштейном и глубинно соотнесенных друг с другом — о пределе и о возможном. К первому (помимо 5.6—5.62) ср.: «Временнóе бессмертие человеческой души, означающее, следовательно, ее вечную жизнь даже после смерти, не только ничем не гарантировано, но прежде всего это предположение не выполняет даже того, чего с его помощью всегда хотели достичь. Решается ли какая-либо загадка тем, что я вечно продолжаю жить? Не является ли поэтому эта вечная жизнь настолько же загадочной, как и настоящая? Решение загадки жизни в пространстве и времени лежит вне пространства и времени» (6.4312), «*Как* есть мир — для высшего совершенно безразлично. Бог не проявляется *в* мире» (6.4332), «Все факты принадлежат только к задаче, а не к решению» (6.4321), «Мистическое не то, *как* мир есть, но то, что он *есть*» (6.44) и т. п., не говоря уж о знаменитом тезисе внеположенности смысла миру: «Смысл мира должен лежать вне его. В мире все есть, как оно есть, и все происходит так, как происходит. В нем нет никакой ценности, а если бы она там и была, то она не имела бы никакой ценности. Если есть ценность, имеющая ценность, то она должна лежать вне всего происходящего и вне Такого (So-Sein). Ибо все происходящее и Такое — случайно. То, что делает это не случайным, не может находиться в мире, ибо в противном случае оно было бы случайным. Оно должно находиться вне мира» (6.41). — Ко второму, как следствие из 6.5 (см. выше), ср.: «Скептицизм не неопровержим, но, очевидно, бессмыслен, если он хочет сомневаться там, где нельзя спрашивать. Потому что сомнение может существовать только там, где существует вопрос, вопрос — только там, где существует ответ, а ответ — только там, где что-нибудь *может быть сказано*» (6.51), «Мы чувствуем, что, если бы и существовал ответ на все *возможные* научные вопросы, проблемы жизни не были бы при этом даже затронуты. Тогда, конечно, больше не остается никаких вопросов; это как раз и есть ответ» (6.52), «Решение проблемы жизни состоит в исчезновении этой проблемы» (6.521), «Есть, конечно, нечто невыразимое. Оно *показывает* себя; это — мистическое» (6.522) и, наконец, «О чем невозможно говорить, о том следует молчать» (7).

[10] Кстати, показательно включение в этот «загадочный» ряд и загадки об имени: *Есть штука, собственная своя; люди корыстуются, да не я? — Собственное имя.*

[11] Ср. лат. *sacrificium*, *sacrum facere в* отнесении к ритуалу или др.-инд. *kriyā* 'ритуал' (: *kar-/kṛ-/kr-* 'делать') и т. п., см. Топоров 1988, 23—25.

[12] Известный вариант формулы «это есть то» применительно к антропоцентричному и персонологически-личностному плану — древнеиндийская формула *tad tvam asi* 'это ты еси', в частности, актуальная в загадках с ответом «это ты сам» — некое описание, соотносимое с самим отгадывающим загадку.

[13] Установка на идентификацию реализуется не только в объектном, но и в субъектно-субъективном плане. В частности, она обнаруживает себя в ситуации «мистического участия» (participation mystique), характерной для архаичного сознания, для определенных стадий в развитии ребенка, для патологии. В основе этого явления «проективной идентификации» — выход за пределы своего *Я*, своей души с тем, чтобы найти точку опоры для собирания своего *Я*, для такого синтеза его, который, включая *Я* в некую общность, давал бы гарантии безопасности и сохранности этого *Я* (см. Юнг 1991, 28, ср. 286 и др., ср. Jung 1964). Нельзя упускать из вида, что «мистическое участие», несомненно, имеет отношение и к механизму отгадывания загадок, которое осуществляется не только в силу знания или изобретательности, проницательности и иных способностей «отгадчика», но и благодаря той атмосфере легкого «проницания», особой открытости и повышенной сообщительности, которая свойственна ситуации «мистического участия» и позволяет одному человеку, связанному таким образом с другим, угадывать его мысли, желания, слова, сны. Но сама потребность в проективной идентификации, поиск опоры для своего *Я* и вне материального носителя этого *Я*, по Юнгу, «означает, что человеческая психика далека от полного синтеза, напротив, она слишком легко готова распасться под напором неконтролируемых эмоций». Этой «диссоциированности» *Я*, его выходу за собственно свои пределы, растворению в других может быть поставлена в соответствие та атмосфера, в которой складывалась загадка-идентификация и которая определила ее первоначальный дух.

[14] Иногда ответы на загадки имеют весьма неканоническую форму, весьма приблизительно соответствуя «загадываемой» части, ср. такие ответы, как *Пашут* [1951], *Покойника несут* [1664—1668], *Могилу рыть и повивать* [1675], *Сон видеть* [1608], *Молотят снопы* [2322—2367], *Жнут серпом* (но и *Серп*) [2106—2145], *Возят снопы к овину* [2278—2287], *Едут с вилами за снопами или сеном* [2273—2277], *Мыши спрашивают, где кот* [1221—1246], *Посев ржи или пшеницы* [2019—2048], *Смерть* [1630—1645] и даже *Пошел я за лошадью или на охоту и взял с собой собаку, нашел медведицу* [1259] и т. п. Многие из таких ответов вполне могли бы быть названием картины, а некоторые — как [1259] — резюме небольшого рассказа.

[15] Эта задача собирания себя в целое, самоорганизации мысли, похоже, присутствует, хотя и по-разному, и в ряде других текстовых жанров, точнее, в том, что им предшествовало.

[16] Ср., в частности, известные наблюдения Фриша над поведением пчел.

[17] К сожалению, проблема природы и характера «перво-речи» остается практически мало разработанной. Тем не менее то, что об этом все-таки известно, в ряде существенных отношений подтверждается данными о некоторых экстремальных, часто патологических (хотя бы функционально патологических) видах говорения, отмечаемых у пророков, шаманов, жрецов, юродивых, мистиков, экстатиков и нередко даже у самих поэтов, принадлежащих к вполне «цивилизованному» кругу. Сведения о «говорении» (в частности, ритуальном и ритуализированном) в архаических культурах дополняют другие данные и отвечают общим представлениям. Основные психофизические характеристики такого говорения — присутствие особого волнения, возбуждения, «дрожания» речи, ее прерывистость, неупорядоченность, наконец, сама манера произнесения, с отмеченными силой голоса, тембром, скоростью речи,

иногда с подражанием другим голосам и т. п. Формы такой речи нередко довольно непосредственно связываются с болезнями, называемыми *эмирячение* и *мэнэрийни*, присущими именно шаманам или в период обретения ими шаманского дара, или во время камлания. Во время такой «шаманской» болезни помимо прочих болезненных явлений человек испытывает и специфическое чувство «обмирания», опустошения от жизненного вещества, потому что, говоря языком более известных традиций, он лишился того, что называют *mánas*, μένος. «Дефектная», опустошенная речь — следствие обмирания-умирания.

[18] О вещи спрашивают, как она называется, о человеке — как его зовут. Человека зовут-призывают, и это звание-зов-призывание образует основу вовлеченности человека в диалог. К вещи (кроме ситуаций типа «уважаемого шкафа» или чернильницы, «подруги жизни праздной») не обращаются, ее не зовут и не призывают — она всегда под руками, всегда к услугам человека, стоит лишь протянуть к ней руку. О ней, как о мертвом, не способном сказать что-либо о себе, спрашивают у другого, и даже ее название полностью захвачено и присвоено себе человеком. Между человеком и вещью — то же, что между быть и иметь. Название вещи *имеется*, его *имеют*. Имя человека *есть* и даже — «усиленно» — «сверх-есть», потому что оно «внутри-есть» (*in-esse*), то есть глубинно «бытийствует». А «глубинно-бытийствовать» значит не только и не просто быть в глубине, но и переживать это бытие в глубине, уметь порождать (**g'en-*) его и, следовательно, знать-сознавать (**g'en-*) это, помнить о нем, уметь вновь и вновь возвращаться к этому «внутри-бытию» на глубине, то есть к самому себе, и рассказывать об этом. Эта авторефлексивность бытия, сознаваемого как таковое, «заражает» и имя: оно тоже направлено на самое себя не в меньшей степени, чем на человека, и все время помнит о своей идее, возвращается к ней и являет ее. И, может быть, не столько имя у человека, сколько человек у имени. Имя у человека лишь в той мере, в какой он может его освоить, ему соответствовать. Человек же по идее весь у имени, в имени. Вернее: подобно тому как искусство — название той силы, что применена в поэтическом произведении и определяет его (Пастернак), так и имя — та внутренняя сила, которая предназначена определять главное в человеке: входя в него, эта сила оказывается его свойством, то есть внутренне и глубинно укорененной и неотъемлемой от него сутью его. Иван, Петр, Сидор — лишь преходящие явления-вспышки, отсылающие к непреходящему «внутри-бытию» (**n̥-men*) «именства» — «иванства», «петровства», «сидорства», и поэтому «*-ство*», может быть, точнейший, «глубинный» перевод слова *имя*: суть имени *Иван* — в его «иванстве», и только в нем. Кажется, лишь при таком понимании снимаются противопоставления произвольности—непроизвольности имени, сути и явления, содержания и формы, внутреннего и внешнего. Точно так же имя не только прогнозирует его носителя, в известной степени предопределяя его судьбу-участь, если он окажется достойным ее, не только нудит-толкает его на некий путь, выводящий наружу и развертывающий вовне то, что предсказано именем в его глубине, но и открывает перед человеком пространство свободы, возможность достойного имени и предназначения человека выбора. Разумеется, человек может оказаться ниже имени и потому заниженно оценить его. Он может увидеть в нем только формальный индекс, фишку, внешний прагматически-опознавательный привесок, только объект-вещь для себя-субъекта, только «чистую» форму. Но имя не

только форма, или во всяком случае оно не исчерпывается ею: имя-*nāman* в др.-инд. *nāmarūpa-*, с одной стороны, противопоставлено форме-«виду», а с другой, отсылает к сути, к «содержанию», к смыслу. Если имя — форма, то только в том отношении, в каком это «смыслующе-именствующая» форма, то есть «содержание-смысл» не само по себе, в некой невесомости и отвлеченности, а уже взятое в модусе воплощения. На этом пространстве и складываются две известные позиции в споре «об имени»: имя как суть, как душа, как то, что не просто «улавливает», «метит» и «классифицирует», но самодостаточно, суверенно, абсолютно, свободно, и имя как нечто внешнее, производное, вторичное, произвольное, как то, о чем говорят: «что в лоб, что по лбу».

[19] Учитывая выдающуюся роль древнеегипетской традиции в рефлексии над языком и ее интерес к проблеме имени, наконец, весь контекст тождества и различия, инварианта и вариантов, коммутации, уместно привлечь внимание к такому гибридному «вещно-персонифицированному» образу «ответности», как ушебти. Эти маленькие мумиеобразные фигурки из камня, дерева, фаянса отчетливо свидетельствуют о своем «ответном» (само слово *ушебти* значит 'ответчик') и «заменительном» назначении (в надписях на ушебти указывается имя и титул покойника, заменяемого самим ушебти, и содержатся заклинания о замене умершего на трудных работах в загробном царстве). Характерный типовой пример — формула на ушебти госпожи Мутри (Эрмитаж, СПб.): «О, ушебти этот, если причислят... госпожу Мутри к работе всякой, что делают в некрополе... если призовут ее взращивать поля, орошать высокие берега, перевозить песок с запада на восток, если причислят к ежедневной повинности, — "Я, вот Я", — скажешь ты». Вопрос загадки, часто не только не наводящий на ответ, но, напротив, уводящий от него, сбивающий с толку, по сути дела, и есть некий «заменительный» образ подлинного искомого. Вместе с тем ответ загадки вполне может трактоваться как восстановление истинного заменяемого по «косвенному» в отношении истинности «заменяющему» (вопрос). В этой рамке сам поиск правильного ответа представляет собой акт нахождения «правильной» основы коммуникации.

[20] Случаи такого рода — лишь один из примеров принципа компенсации семантики фонетикой, когда «фонетическое богатство компенсирует семантическую произвольность (или пустоту)». Исследователь, занимавшийся и этим типом загадок и внесший большой вклад в исследование семантической структуры русской загадки, имея в виду именно такие случаи, пишет: «Ответ "по смыслу" здесь, как правило, невозможен: такая загадка строится только на фонетике и сводится к упражнению на подбор слова, рифмующегося с данным. Эти загадки обладают фонетическим point'ом, но не внутренним, содержащимся в самом тексте, а внешним, основанным на фонетическом отношении между текстом и отгадкой. С другой стороны, здесь можно говорить и о внешнем семантическом point'е, ибо эти загадки построены формально сходно с такими как: *что у нас безвестно?* (судьба), *что не лень делать?* (дышать), *что в избе сборщик?* (шкаф), и поэтому при сообщении отгадки может возникнуть чувство обманутого ожидания: вместо ожидаемой отгадки «по смыслу» дается "фонетическая"» (Левин 1973, 183).

[21] Добавление *в избе* практически мало что меняет в сущности дела, хотя, конечно, и *кадка* и *коромысло* могут быть локализованы и в *избе*.

[22] Иногда использование принципа эха в литературных текстах предполагает некоторый сдвиг в точности воспроизведения его и/или некоторую дополнительную

семантизацию эха с целью получения комического эффекта, как, например, в случае частичной глухоты одного из участников ситуации (ср. известное *Аль ты глуха? — Купила петуха...* и т. п.) или некоей гипнотичности; более сложный случай, когда «авторское» слово эхообразно отображается в «не-авторской» речи, как у Алексея Толстого: *Вонзил кинжал убийца нечестивый | В грудь Деларю. | Тот, шляпу сняв, сказал ему учтиво: | «Благодарю». | Тут в левый бок ему кинжал ужасный | Злодей вогнал. | А Деларю сказал: «Какой прекрасный» | У вас кинжал!»* и т. п. Довольно естественно тяготение к эхообразному построению в логаэдических стихах, когда существенно более короткий стих на фоне более длинного, даже при отсутствии между ними рифмовки, как бы открывает некую дополнительную возможность для явления эха.

[23] Типичная ситуация из совсем иной сферы. Учитель спрашивает ученика, сколько будет, если сложить пять и три. Ученик: Сложить? — Учитель: Да, сложить! — Ученик: Пять и три? — Учитель (теряя терпение): Да, да, сложить пять и три! — Ученик: Значит, сложить пять и три? — Учитель (молчание перед срывом). — Ученик (понимая, что дальнейшая оттяжка чревата неприятностью): Сложить пять и три будет... — Практически такая ситуация является типовой во всех тех случаях, когда существует дефицит информации и отсутствует знание плана решения вопроса.

[24] Необходимо еще раз подчеркнуть интенсивность загадки и лежащей в ее основе конструкции. Эта интенсивность захватывает в свою сферу и «загадочную» эмпирию и «загадочную» метафизику. Загадка «разыгрывает» всегда некую жизненно важную ситуацию, увиденную под необычным углом зрения и сформулированную неожиданно-остро, напряженно, часто непредсказуемо. Отношение загадки к «нейтральному» высказыванию с тем же смыслом напоминает отношение метафоры, метафоризующего к метафоризуемому. И не случайно, что загадка насквозь метафорична и, как сказано поэтом по иному поводу и несколько иначе, «одна великолепная метафора» и уже в силу этого принадлежит поэзии и несет в себе силу поэтического слова, которое всегда и поэтический образ. Эта метафоричность загадки и это внутреннее сродство загадки с метафорой — следствие конфликта между дефицитом времени и огромностью задач, которые предстоит решить. *Загадка без разгадки. — Смерть* [1630], а загадка — всегда в ожидании разгадки, в устремлении к бессмертию. Она берет на себя труд быть посредником между человеком и ситуацией, где так много неясного, где далеко не все понятно и в этой неопределенности таится опасность и угроза. Загадка рассчитана на адекватность человека ситуации и на того, кто способен стать вровень с ситуацией. Обращенная одной своей стороной к ситуации, схваченной как целое в его кратчайшим и парадоксальнейшим образом изложенной сути, она другой своей стороной обращена к человеку, который должен понять, что, сколь бы ни была сложна она, загадка, она должна быть принята человеком как путеводительница среди всех опасностей пути. Есть основания полагать, что некогда загадка и воспринималась как нечто необыкновенно яркое и напряженное, и разгадка ее была подлинным откровением.

[25] Одна из существенных составляющих того прорыва, который был осуществлен Хейзингой и Бахтиным, — в определении подлинного отношения игры к культуре: не только игра в культуре, но — важнее и интенсивнее — сама культура как иг-

ра, игровой характер культуры. Сам Хейзинга осознавал новизну акцента, поставленного им в этой проблеме. «С давних пор шел я все определеннее к убеждению, что человеческая культура возникает и развертывается в игре, как игра. Отголоски этой концепции встречаются в моих работах уже с 1903 г. В 1933 г. я посвятил этому предмету свою инаугурационную речь в качестве ректора Лейденского университета, назвав ее "О границах игры и серьезного в культуре". Когда я впоследствии дважды переработал эту речь — вначале для доклада в Цюрихе и Вене (1934), затем для выступления в Лондоне (1937), я назвал ее так: "Das Spielelement der Kultur", "The Play Element of Culture" ("Игровой элемент культуры"). Устроители моих выступлений оба раза исправляли название: "...in der Kultur", "...in Culture" ("...в культуре"), но я снова и снова зачеркивал предлог "в" и восстанавливал родительный падеж. Для меня проблема заключалась не в том, какое место занимает игра среди прочих явлений культуры, но в том, насколько сама культура носит игровой характер. Мне было важно — и этому посвящена также данная обстоятельная штудия — понятие игры, если позволительно так выразиться, интегрировать в понятие культуры» (Хейзинга 1992, 7—8).

[26] Современное сознание склонно видеть в «несерьезной серьезности» игры-состязания некий парадокс, а в образе игры как борьбы и борьбы как игры метафорические ходы. Разумеется, такое представление — результат аберрации сознания, утратившего связь со своими истоками. Единство «серьезной» игры о «ценностях мира и его мудрости» и борьбы, представляемой как игра, выступает как исходная первичная данность, лишь позже распавшаяся на две противоположности в свете «трезвого» аналитического сознания. Во многих случаях язык лучше ухватывает это единство, и кулачный бой до крови или до смерти он называет игрой (*кулачная игра*; *уж и поиграем мы нынче*, — хвастаются перед началом этой «игры» участники противостоящих партий, поигрывая в честной игре мускулами, а в нечестной цепями или дубинками, ср. также др.-англ. *heaðo-lâc*, *beadu-lâc* 'бой' как «битва-игра»). Хейзинга привел целый ряд таких языковых свидетельств, особенно из древнегерманской языковой и поэтической традиции, но и не только из нее: «пусть встанут юноши и поиграют (*ṣaḥaq*, букв. 'смеяться', 'шутить', 'делать нечто шутя', 'танцевать'), — сказал Авенир Иоаву. — И встали и пошли числом двенадцать [...] Они схватили друг друга за голову, *вонзили* меч один другому в бок и пали вместе» (2 Царств II, 14), ср. Huizinga 1938; Хейзинга 1992, 55. Нераздельная слитность борьбы и игры, «серьезного» и «несерьезного» («игрушечного») может быть продемонстрирована на примере и.-евр. **i̯ag-* (: **i̯agos*), обозначающего религиозное почитание, чувство благоговения и священного страха, жертвоприносительный ритуал (ср. др.-инд. *yajñá-* 'жертва', авест. *yasna-*, др.-греч. ἁγνός 'священный', 'непорочный', '/ритуально/ чистый' при др.-инд. *yaj-*, авест. *yaz-* 'приносить жертву', 'почитать жертвоприношением и молитвой', др.-греч. ἅζομαι 'благоговейно чтить', 'почитать' и т. п. : ἅγιος 'священный' и т. п.; недавно было предложено возводить к этому же корню и слав. **jьg-ra* 'игра'), но и, возможно, лат. *iocus* (**i̯ok-* : **i̯ek-*) 'шутка', 'острота'; 'развлечение', 'игра' (в частности, и в загадки) и т. п. : *jocor* 'шутить', ср. *ludus* : *ludo* примерно с тем же кругом значений. Но подобное соотношение «серьезно»-священного и «шутливо»-профанического свойственно не только состязательной ситуации, но и состязаниям в разгадывании загадок, о чем см. выше.

27 Такие «сквозные» тавтологии характеризуют и некоторые другие загадки. Ср. лишь одну из них: *Идет худ на гору, идет худ под гору. Говорил худ худу: «Ты худ, я худ, сядь худ на худ, погоняй худ худом железным прутом. — Пашут* [1951]. Эта загадка, несомненно, окрашена в эротические тона, что подтверждается, с одной стороны, мотивом пахоты нивы-целины как образом соития, лишения девственности, и, с другой, загадкой *Ты худ, я худ, сядь на худ, с худа не свались, худом подопрись. — Стог с подпорками* [2270] при том, что ответ является, по сути дела, и образом детородного члена в «неприличных» загадках. Разумеется, такое понимание не отменяет и иных интерпретаций элемента *худ* в загадках, в частности в «сильно»-тавтологических. Ср. сказку о Горшене (Афанасьев № 325), содержащую «царские загадки» и характерный диалог между государем Иваном Васильевичем и Горшеней: «А что, горшенюшка, давно ты этим ремеслом кормишься?» — «Сызмолоду...» — «Кормишь детей?» — «Кормлю, ваше царское величество! И не пашу (ср. *Пашут* как ответ к загадке № 1951. — *В. Т.*), и не кошу, и не жну (ср. мотив косьбы-жатвы, предполагаемый ответом к загадке № 2270. — *В. Т.*), и мороз не бьет». — «Хорошо, горшеня, но все-таки на свете не без худа». — «Да, ваше царское величество. На свете есть три худа». — «А какие три худа, горшенюшка?» — «Первое худо: худой шабер, а второе худо: худая жена, а третье худо: худой разум». — А скажи мне, которое худо всех хуже?» — «От худого шабра уйду, от худой жены тоже можно, как будет с детьми жить; а от худого разума не уйдешь — все с тобой» и, наконец, в финале сказки: «Ба! Здравствуй, горшенюшка, с приездом!» — «Благодарю, ваше царское величество». — «Да на чем ты едешь?» — «На худом-то разуме, государь» и т. п. Мотив езды на худом разуме бросает луч света и на мотивы иденья и сидения худа в загадках № 1951 и 2270 (сиденье при иденье, собственно, и есть езда). Вместе с тем *худо* и езда *на худом* (разуме) отсылает к езде Ивана-дурака, «наехавшего» на зло в цитированной уже загадке из сказки Афанасьев № 339 («Ехал я к вам, на дороге вижу зло...»).

28 Другие типы загадок, кроме «царских», также предполагающих нередко мотив женитьбы, или маргинальны (ср. «солдатские» — Афанасьев № 392—394 или «шуточные» — № 329, 477, 522), или редки (ср. сказку о Балдаке Борисьевиче — Афанасьев № 315).

29 Многочисленные гомологии древнеегипетского религиозного сознания или даже древнеиндийских Упанишад при всей их софистицированности (не говоря уж о гомологических рядах в «примитивных» культурах) предполагают, между прочим, этот двоящийся «веряще-сомневающийся» взгляд, веру в той мере, в какой и неверие, свободную игру «позиций» на шкале «истинное — ложное».

30 Иногда этот мотив знания дается эксплицированно. «Кто воистину знает?» (*kó addhā́ veda.* RV X, 129, 6), — вопрошает ведийский риши после ряда вопросов о тайнах мира в гимне о его сотворении. Далее формулируется главный вопрос — о происхождении: «Откуда это творение появилось?» (*iyā́ṃ visṛṣṭir yáta ābabhū́va.* RV X, 129, 7 — с тем, чтобы в последнем стихе ответить в общей форме — «Только он знает или же не знает» (*só aṅgá véda yádi vā ná véda.* RV X, 129, 7) (он — тот, кто надзирает над этим миром на высшем небе, или — как в гимне познанию /RV X, 71, 11/ — брахман, возглашающий знание сути вещей: *brahmā́ tvo vádati*

jātavidyām). Брахмодья, о которых см. ниже, и представляют собой как раз загадки, ориентированные на открытие знания начал, сути (*jātavidya*).

[31] Согласно Фробениусу (Frobenius 1932; 1933; ср. Хейзинга 1992, 27—29), человечество «разыгрывает» порядок вещей в природе, как он им воспринимается. Само сознавание идеи порядка и познание его конкретной структуры происходит «по порядку», по ступеням, постепенно: что-то познается раньше, а что-то позже, что-то уже познано, а что-то еще не познано, но это «непознанное», это развертывающееся познание, еще не нашедшее себе выражения, захватывает и увлекает человека. Эта «захваченность» (Ergriffenheit), как родовая схватка, нудит и толкает идти до конца, пока не совершатся роды (*g'en-*) и не будет обретено знание (**g'en-*), пока не произойдет Offenbarung des Schicksals, откровение судьбы. Это и есть майевтика Сократа из платоновского «Теэтета», то единое родовспомогательное искусство, плоды которого — и новорожденный ребенок, и новорожденное знание.

Проблема рождения знания («второе рождение») и проблема понимания, которое уже предполагает некое знание и способность к определенным операциям, ориентированным на расширение знания и умение практически им пользоваться, имеют свой «сильный», преимущественный локус, когда они отнесены к «началу», понимаемому двояко — как начало жизни человека (детство) и как начало человеческого рода (ранние стадии развития, о которых обычно судят по «примитивным» культурам, археологическим данным и т. п. и соответствующим реконструкциям и интерпретациям). Поскольку филогенетическому «началу» уделяется очень большое внимание в многочисленных трудах по этнографии, социальной антропологии, культурологии, этнической психологии, языкознанию и т. п. и поскольку в этой работе оно занимает значительное место («генетическая» топика в связи с загадкой), здесь целесообразно кратко обозначить некоторые наблюдения над онтогенетическим «началом» (детство), имеющие отношение к тем же проблемам, которые возникают в связи с загадкой в двух планах — ее начало как сложение первичных «загадочных» структур и восприятие загадки детьми (стадия введения загадки в сознание ребенка). Особенно ценны случаи, когда «примитивность» как свойство культуры, отражающей архаичность, принадлежность к относительно ранним стадиям развития, совмещается с «примитивностью» как достоянием раннего этапа сознания человека (детство).

Такие случаи не раз становились предметом исследования, но, пожалуй, особую важность в этом отношении имеют труды Маргарет Мид, во многом сохраняющие свое значение даже после сокрушительной критики (см. Freeman 1983), которую, разумеется, нельзя не учитывать, и частично изданные недавно в русском переводе (Мид 1988). В трудах Маргарет Мид в связи с обсуждаемой здесь темой «загадочного» гносиса особенно важны наблюдения над эксплицированными формами процесса познания-понимания и над теми способами, с помощью которых этот процесс совершается. Исследуя особенности культуры самоанского племени манус, обитающего на одноименном острове, входящем в состав островов Адмиралтейства, Мид отмечает жесткую очерченность области знания, которой должны овладеть дети племени манус, и строгую дифференциацию ее, осознаваемую и на языковом уровне, где различаются четыре круга знания-понимания, именуемые как «понимание дома», «понимание огня», «понимание каноэ», «понимание моря». Согласно Мид, «понимание дома» включает в себя ряд знаний-умений — осторожно передвигаться по нена-

дежному полу, влезать по лестнице, не забывать отодвинуть планку в полу, когда плюешь, мочишься или выбрасываешь мусор в море, уважать любую собственность, лежащую на полу, соблюдать ряд запретов и т. п. «Понимание огня» предполагает знание полезных и вредных (опасных) свойств огня, знание того, что вода гасит огонь, и т. п. (умение разводить огонь не входит в «понимание огня», поскольку этим искусством овладевают позже, в 13—14 лет). «Понимание каноэ» и «понимание моря» приходит несколько позже, когда освоено понимание дома и огня, то есть понимание-знание внутреннего пространства обитания. Эти более поздние «понимания» включают в себя ряд умений, связанных с обращением с каноэ, с одной стороны, и, с другой, умение плавать (и под водой), нырять, удалять воду из носа и горла и т. п. (овладение этими умениями происходит в 5—6-летнем возрасте). Мид описывает и способы обучения детей этим умениям со стороны взрослых, контроля над тем, как идет усвоение, установление обратной связи (система наказаний). Иначе обстоит дело со знанием-пониманием языка, умением говорить. Этому специально не учат, но в это «и г р а ю т». Игру начинают и ведут взрослые, и делают это они охотно, испытывая определенное удовлетворение и сами. «Они учатся говорить, играя со взрослыми, — пишет Мид. — Большую помощь здесь оказывает любовь к повторам. Меланезийские языки очень часто используют прием повтора для усиления речи [...] Хотя, строго говоря, этот прием повтора должен служить для выражения длительности или интенсивности действия, очень часто простая привычка к повтору овладевает рассказчиком, и вскоре его речь будет звучать так: “Теперь он встретил женщину. Ее имя было Саин, Саин, Саин” (акцент на повторении имени в данном случае весьма характерен: он находит аналогии и в практике загадки — в «пред-повторах» имени загадываемого объекта и в «именной» образности его, ср. *Дороня* ⊃ *Дорога* и т. п. — *В. Т.*). Иногда повторяют даже предлоги или частицы. Слушатели также обладают склонностью подхватывать фразу, повторять ее или превращать в длинную монотонную песню. Это особенно часто случается тогда, когда говорящий произносит фразу в напевном тоне, выговаривает в ключе, выделяющем ее из тональности беседы, или бормочет ее себе под нос. Самые случайные и обыденные фразы, такие как “Я не понимаю” или “Где мое каноэ?”, будут подхвачены группой и превращены в напев, который будет повторяться с полным самоудовлетворением в течение нескольких минут. Особенности произношения и акцент подхватываются и имитируются точно таким же образом. [...] Взрослые не скучают, когда имеют дело с несколькими словами, которые может пролепетать младенец. Наоборот, именно эти с трудом усваиваемые им слова служат великолепным предлогом для взрослого отдаться собственной страсти к повторам. Так, младенец говорит “я” и взрослый говорит “я”... и т. п. и т. д., в той же самой тональности. Я насчитывала до 60 повторов одного и того же слова либо просто слога, лишенного смысла. И в конце 60-го повтора ни младенцу, ни взрослому не было скучно. Ребенок со словарным запасом в десять слов ассоциирует такое слово, как “я” или “дом”, с кем-нибудь из взрослых, с которым он был занят этой игрой в слова, и когда его дядя или тетка проплывают мимо его дома в каноэ, он с надеждою кричит им “я”, “дом”. Он не будет разочарован: обязательный взрослый, столь же довольный, как и ребенок, крикнет в ответ “я” или “дом” [...] Всё сказанное о речи в равной мере относится и к жесту. [...] Эта привычка к имитации, однако, не навязчива, так как она немедленно исчезает, будучи осознанной [...]»

(Мид 1988, 185—187). Легко заметить, что те же самые особенности «познания-понимания» у детей с соответствующими изменениями и в не столь чистом (и даже гипертрофированном) виде представлены и в высокоразвитых традициях «европейско-американского» круга. Несомненна, хотя и, видимо, менее заметна, связь описываемого процесса «понимания-познания» у детей манус с некоторыми особенностями загадки, о которых будет сказано позже. Здесь же достаточно лишь подчеркнуть, что «произвольная» метафоричность в именовании определенных лиц через «я» или «дом», как это практикуется у детей племени манус, образует ту особенность, что характеризует и загадку, особенно «предельного» типа, когда акцент делается не на установке на оттадывание, а на предельно-максимальной метафоричности, не отделимой от парадоксальности, которую — практически — декодирует тот, кто и кодирует объект загадки (совпадение «загадчика» и «отгадчика» в одном лице при том, что сам акт экспликации загаданного в подобной ситуации обладает особой «учительной» функцией в наиболее сильном ее проявлении). «Что такое “я”? — Дядя» или, наоборот, «Что такое “дядя”? — *Я*» — теоретически равновозможные типы загадок, которые могли бы быть построены на данных, приводимых Мид. Следует только помнить, что подобные загадки или их производные типа «Что такое дом? — *Я*» очень недалеко отстоят от воспринимаемых ныне как достаточно тривиальные речений типа «L’état — c’est moi» («Государство — это я»). Также нужно сознавать, что сама «дикая парадоксальность» таких отождествлений в конечном счете коренится не только и не столько в безграничных фантазиях и бесконечных возможностях образного пространства, но и в самом ситуационном локусе: понимание дома как я «логически» оправданно, законно и, более того, естественно для того широкого круга архаичных культур, в котором дом, царство, страна и т. п. понимаются как неотчуждаемая собственность этого *Я* (например, царя), как продолжение его за пределами «малого» его тела. И в этих случаях обнаруживается как фундаментальная особенность подобных конструкций и соответствующих им «ментальных» структур, казалось бы, противоестественное сочетание безграничной свободы со строгой ограниченностью и жесткой детерминированностью, в пространстве которого и разыгрывается драма познания и сопутствующе-предвосхищающая ее игра смыслов. В более общем и абстрактном виде ситуация может быть представлена следующим образом. Некий «реалийный» комплекс, состоящий из объектов *a*, *b*, *c*, … *n*, обозначается как *X*. У ребенка есть свобода выбора: он может связывать это обозначение *X* или с *a*, или с *b*, или с *c* и т. п., или с разными вариантами совокупностей этих элементов. Несвобода же состоит в том, что переход от неопределенно-непрерывного к определенно-дискретному вынуждает определить, что же все-таки такое *X* или — иначе — как все-таки называются *a*, *b*, *c* и т. д. порознь. И если оказывается, что *X* — это *a*, то с необходимостью вытекает, что *b*, *c* и т. д. — не *X* и должны быть названы как-то иначе (один случай). Если же все-таки *X* обозначает все множество элементов *a*, *b*, *c*, … *n*, то на определенной стадии не может не возникнуть проблема их индивидуальных обозначений, причем *X* уже не может, обозначая сумму, обозначать и какое-либо из слагаемых (другой случай). Однако и в этом случае и специально в случае загадки, независимо от того, идет ли речь о «загадчике» или «отгадчике», помимо соотношения свободы и несвободы весьма существенным, но, к сожалению, недооцениваемым в своем значении (во всяком случае применительно к проблеме за-

гадки) оказывается другое соотношение — абстрактного и конкретного «речевого» поведения, о котором см. Goldstein, Scheerer 1941; Goldstein 1948 и др. Элементы абстрактного, мобильного, предполагающего актуальное осознавание «действия» поведения и их роли очевидны, и о них здесь говорить не стоит. Но загадка, ее текст часто не успевают осуществить цензуру в отношении инерционно-инертного, конкретного «действия», не вовлекающего в участие в нем сознания в его актуальной форме. Это не пропущенное через фильтры «конкретное» и образует те зазоры в тексте загадки, в которых, с одной стороны, концентрируются дополнительные трудности для «отгадчика», а с другой, дополнительные шансы, преимущества, позволяющие ему решить загадку или даже «обмануть» загадчика, предъявив ему ответ, удовлетворяющий всем условиям, формулируемым в «загадочной» части загадки и, тем не менее, не совпадающий с тем, что было задумано «загадчиком».

С соотношением «абстрактно-мобильного» и «конкретно-инертного» в значительной степени связан и иной круг исследований, посвященный сути элементарных логических структур и их генезису. В данном случае речь идет о Пиаже, которого так занимала проблема происхождения и в связи с этим проблема детского мышления, логика ребенка, ее качественно отличные друг от друга периоды (см. Пиаже 1932; Пиаже, Инельдер 1963 и др., ср. Рейшар, Шнейдер, Рапапорт 1944, 42—65 и др.). Вышеназванное соотношение послужило исходной точкой для рассмотрения явления «категоризации» и предлагавшихся позже попыток расширения этой темы («докатегориальное» мышление, классификаторные структуры и т. д.). Некиим центром этого круга исследований, посвященных генезису элементарных структур, стала проблема классификации и сериации (операция распределения объектов в упорядоченные ряды) применительно к детскому мышлению (см. Пиаже, Инельдер 1963 и др.) и зависимости между этими операциями у ребенка и сенсорно-моторными или перцептивными механизмами. Принятие этой зависимости, как и операторного характера классификаций и сериации, позволило прийти к выводу о большой солидарности между развитием логических операций или «прелогических» действий и инфралогических операций или действий, «относящихся к элементам, объединенным в одно пространственное или непрерывное целое», а также к тому, что корни операций классификации и сериации находятся «не в понятиях и высказываниях, которыми оперирует речь, а в основных действиях соединения и упорядочивания, применяемых как к цельным объектам (непрерывное), так и к дискретным ансамблям» (Пиаже, Инельдер 1963, 409). Поскольку же классификаторные соединения и подразделения обнаруживают активный источник, общий с источником инфралогических операций объединения и деления, «первые практические и малодифференцированные агрегаты от понятий с объемом (классы) и содержанием (общие свойства), обозначаемых языком и благодаря ему функционирующих в мышлении, отделяет большое расстояние. В то время как “содержание”, основанное на отношениях сходства, обеспечивается, начиная с уровня сенсорно-моторных ассимиляций, восприятием общих свойств и элементарной абстракцией, связанной с практическими конечными целями, “объем” понятий доступен субъекту лишь через посредство определенного символизма и, кроме того, при условии подчинения вербальных знаков системе совершенно правильных квантификаций» (там же, 409—410), из чего вытекает ряд существенных следствий, в частности, и применительно к проблеме загадки.

Как известно, Пиаже много писал об эгоцентризме детского мышления, который, пренебрегая объективными связями, не столько приспосабливается к внешнему миру, сколько ассимилирует его собственному *Я* и который объясняет такие черты этого мышления, как тенденция к синкретизму, снятие противоречий, неосознаваемость и т. п. Этот эгоцентризм, или «эгоцентризм познания», соотносим с эгоцентризмом языка, о котором см. выше и который во времени, возможно, соотносился с той же чертой мышления. Эгоцентризм языка и эгоцентризм познания так или иначе предполагают наличие взаимодействия субъекта с внешним миром и тенденцию к усвоению его себе, к приспособлению к нему, к адаптации, которая не всегда адекватна адаптируемому миру и порождает иллюзии и ошибки. Обобщая этот ранний опыт человечества в его развитии и каждого человека в его жизни, Пиаже подчеркивает ненадежность «непосредственной» точки зрения и важность полицентризма, то есть децентрированности мышления, учитывающей многообразие связей объекта, описываемых субъектом, и постоянной коррекции общей картины по мере появления новых точек зрения или изменения старых. Тем самым оказывается, что эгоцентризм мышления о-пределяет, о-граничивает рамки познания пределами *Я*. Сам Пиаже пишет в связи с комментариями к трудам Выготского: «Я ввел выражение "эгоцентризм познания" для того, чтобы выразить ту мысль, что прогресс знания никогда не осуществляется путем простого сложения разделов или новых уровней, как если бы более полное знание было просто дополнением менее полного знания; этот прогресс требует постоянной переформулировки прежних точек зрения посредством процесса, который продвигается вперед так же, как и назад, непрерывно корректируя как начальные систематические ошибки, так и те, что возникают в самом процессе познания» (Piaget 1962, 3, ср. также Пиаже, Инельдер 1963, 428—429). Преодоление эгоцентризма познания, требующее выработки полицентричного узрения объекта, релятивного подхода, умение не только и не просто суммировать, но коренным образом переформулировать, «химически» пресуществлять, предполагает акцент на с у б ъ е к т е (даже когда в центре внимания объект), поскольку логические операции извлекаются не из объекта, но из с у б ъ е к т а д е й с т в и я, и соответственно этому развертывается и само познание. Загадка, как и познание, разделяющее с ней установку на универсальность, идет тем же путем, что становится наиболее явным, когда она входит в р и т у а л ь н ы й локус, где акцент падает на д е й с т в и е и на с у б ъ е к т этого действия. Как бы ни был важен объект, в ритуале он, даже смешиваясь с субъектом, меняясь с ним позициями (ср. жреца и жертву), все-таки уступает место субъекту. Не случайно, что hic et nunc, в точке, где ритуал достигает своего высшего напряжения, ведущий ритуал предельно сближается с героем-субъектом, божественным персонажем, который участвовал в творении, в прецеденте, имевшем место в абсолютном начале. Использование загадок в ритуале, где они выступают как средство решения «гностических» задач (не знаешь — не родишь, не сотворишь), во-первых, и практических (творение), во-вторых, дополнительно подтверждает «гностический» аспект загадки, где снова встречаются знание и рождение.

[32] Ср. тип загадок, «загадывающая» часть которого ориентирована (как бы предполагает) на «неприличный» ответ, тогда как на самом деле вопросу загадки вполне удовлетворяет и «приличный» ответ.

[33] См. Jakobson 1970, 317; Топоров 1987 и др.

[34] Загадки могут задаваться царю (испытание загадками на мудрость) и в том случае, когда он становится старым и неспособным удержать ни власть, ни собственность, и возникают серьезные опасения относительно его дееспособности (ситуация, рассмотренная в свое время Фрезером). У «царских» загадок есть и более широкий контекст — они лишь частный случай, однако самый важный и ответственный, прений-состязаний в мудрости, проверяемой именно умением отгадывать загадки. Другой частный случай загадок, с помощью которых выявляется мудрость-правота, — определение правого и виновного в зависимости от удачного или неудачного разгадывания загадок. Близок к этому и обычай «загадочных» прений перед решающим сражением, когда каждая сторона выставляет для них своего вождя как, предполагается, носителя наибольшей мудрости (ср. Хейзинга 1992, 124 и сл.).

[35] Возраст таких конструкций в их применении к космологической сфере подтверждается и авестийскими данными, ср. вопросо-ответный диалог на темы творения между Заратуштрой и Ахура-Маздой в «Ясне».

[36] Роль вопрошания в философии в еще большей степени была осознана и эксплицирована в наше (в широком смысле) время. Достаточно назвать в этой связи два имени — Ницше, в критический момент истории поставившего основной вопрос эпохи — о Сверхчеловеке и ответившего на него в том смысле, что человек должен преодолеть себя и стать Сверхчеловеком, и Гейдеггера, неоднократно подчеркивавшего творческую роль вопрошания как прокладывания пути и вместе с тем указавшего на опасность таких вопросов, которые делают невозможным ответ уже в силу того, что вопрос лишает любой мыслимый ответ какого-либо значения. Один из таких вопросов — вопрос о Ничто. «Все-таки попытаемся задать вопрос о Ничто. Что есть Ничто? [...] Задавая такой вопрос, мы заранее предполагаем Ничто как нечто, которое тем или иным образом есть — как некое сущее. Но ведь как раз от сущего Ничто абсолютно отлично. Наш вопрос о Ничто — что и как оно, Ничто, есть — искажает предмет вопроса до своей противоположности. Вопрос сам себя лишает собственного предмета. Соответственно и никакой ответ на этот вопрос тоже совершенно невозможен. В самом деле, он обязательно будет выступать в форме: Ничто "есть" то-то и то-то. И вопрос, и ответ в свете Ничто одинаково нелепы» (Хайдеггер 1986, 33—34; ср. несколько иную редакцию перевода этого места — Хайдеггер 1993, 18). Невозможность вопрошания, если оно рассчитано на ответ, в определенных ситуациях дает повод для постановки вопроса о том, что такое метафизика. Сказанное имеет отношение и к загадке: загадка задает вопрос о том, что есть, и поэтому ответ на нее возможен: он может не быть оптимальным, но он не искажает сущности того, о чем вопрошается.

[37] Игра «двадцать вопросов» — характерный пример из класса «вопросо-ответных» игр. Некто задумывает какое-то понятие. Другой пытается отгадать задуманное, задавая вопросы, предполагающие правдивые ответы «да» или «нет». Количество вопросов, которые имеет право ставить отгадчик, ограничено двадцатью. Отгадчик выигрывает, если положенного количества вопросов хватило для отгадывания задуманного понятия. Ср. русскую игру в «повешение человека», в которой число возможных вопросов определяется числом графических элементов, потребных для изображения виселицы и человека в условной форме (голова, туловище, две руки, две ноги).

[38] Каждый из этих вопросов эквивалентен следующему за ними последнему вопросу, которому они как бы передают свои права при общем решении.

[39] Зарождение нано-технологии и ее исключительные успехи за очень короткое время (лавинообразная результативность), вероятно, образуют главное основание для оптимизма и, в частности, для еще более «сильной» аргументации в пользу «мышления» машин. Впрочем, это ни в коей мере не исключало бы различения двух «мышлений» — человека и машины: перед нами типичная, хотя и в новой оригинальной форме, ситуация авторефлексивного действия, или мысле-действия: обратившись на самого себя (или на самое себя, если говорить о мысли), человек осознал ограниченность своих собственных потенций, связанных со своей конечностью и следствиями, из этого вытекающими, понял разрыв между этой ограниченностью и безграничностью потенциально-мыслимых «логических» возможностей и нашел выход из этого кризиса «несоответствия» имеющегося и имеющего быть, чаемого в создании «воображаемой» мыслящей машины, реальное воплощение которой, кажется, осуществляется неожиданно быстрее, чем это предполагалось поначалу. В связи с «нанотехнологическим» опытом, видимо, особенно существенно, что поле жатвы, с которого познание (информация) собирает свои плоды, гигантски уменьшается при том же или даже многократно возрастающем урожае. Одним словом, продолжая тенденцию развития, — как в древнем мифе или сказке: все, что есть в мире, вся его мудрость, все его знание до поры укрыто в одной точке — в золотом зародыше (*hiraṇya-garbha-*), в мировом яйце. Ср. роль яйца как исходного локуса мудрости-мысли, знания в ряде мифологических гностических учений (отчасти и яйцо в русской сказке, в котором свернуты три царства, то есть состав неба, земли и подземного царства, соотв. золотое, серебряное и медное яйца, ср. Афанасьев № 132, 139, 140, 559 и др.), а также орфические теогонии, в которых персонифицированная Мысль-Мудрость (Μῆτις), первая супруга Зевса, помогает ему вывести из утробы Кроноса всех поглощенных им детей («всё, что есть»). В теогонии, реконструируемой теперь на основании папируса из Дервени (Фрагменты 1989, 46—47), мудр сам Зевс, обладающий Μῆτις и проглотивший мощь перворожденного бога (Протогона); «и с ним срослись воедино все бессмертные блаженные боги и богини, прелестные реки и источники, и все прочее, что тогда существовало — [всем этим], стало быть, стал он один. ⟨Ныне⟩ — он царь всех, и ⟨будет⟩ засим. Зевс стал первым, Зевс — последним [...] Зевс — глава, ⟨Зевс — средина⟩, все произошло из Зевса».

[40] Говоря о той вопросо-ответной игре, которая способна охватить почти любую область человеческой деятельности, Тьюринг отказывается ставить в вину машине неспособность блистать на конкурсах красоты, а человеку— его неспособность соперничать с самолетом, потому что условия этой игры делают подобные недостатки с обеих сторон несущественными. «Вероятно, нашу игру можно подвергнуть критике на том основании, что в ней преимущества в значительной степени находятся на стороне машины. Если бы человек попытался притвориться машиной, то, очевидно, вид у него был бы весьма жалкий. [...] Кроме того, разве машина не может выполнять нечто такое, что следовало бы характеризовать как мышление, но что было бы весьма отлично от того, что делает человек? Это возражение очень веское. Но в ответ на него мы во всяком случае можем сказать, что если можно все-таки осуществить такую машину, которая будет удовлетворительно играть в имитацию, то относительно него особенно беспокоиться не следует. Можно было бы заметить, что при "игре в имитацию" не исключена возможность того, что простое подражание поведению человека

не окажется для машины наилучшей стратегией. [...] Во всяком случае никто не пытался исследовать теорию нашей игры в этом направлении, и мы будем считать, что наилучшая стратегия для машины состоит в том, чтобы давать ответы, которые в соответствующей обстановке дал бы человек» (Тьюринг 1960, 21—22).

[41] В определенном смысле то, что связано с высшей, по идее абсолютной, способностью к отгадыванию (мистическое узрение), менее всего характеризует активные свойства отгадчика: ответ он знает изначально, потому что ему дано свойство настраиваться и входить в ритмически-чуткое **теп*-пространство, являющееся общим для него и для загадчика, а отсюда и загаданного.

[42] Вообще следует помнить (и это тоже в духе загадки), что вопросы (и загадка, в частности) в отношении открытости и установки на истину и закрытости (скрывания) и установки на ложь в одежде истины могут выступать в двоякой роли. «Диалектические» дарования Толстого позволили ему создать эффектную двухчастную художественную конструкцию в главе шестой части первой второго тома «Войны и мира». После дуэли с Долоховым, ночью, не в состоянии заснуть в кабинете покойного отца, Пьер осмысляет происшедшее, его причины, далеко выходящие за пределы случившегося, и в конечном счете самого себя. Мысль его несколько неповоротлива, громоздка: он не в силах придать ей плавность и непрерывность, и она распадается на разрозненные мысли, нуждающиеся в их связывании. И тут на помощь приходят вопросы: они, как фонари во тьме, освещают-выстраивают его путь, и когда инерция путеобразования становится значительной, восстанавливается и непрерывность хода мыслей. Опираясь на каждый очередной вопрос, как на посох, Пьер инстинктивно чувствует, что *так надо*. Как честный человек он с самого начала ищет истины и лишь потом в зависимости от нее устанавливает свое место по отношению к ней и оценивает себя, ничего не смягчая и не щадя себя, если он не заслужил этого. Вступая на этот трудный путь внутреннего диалога между Пьером-вопрошающим и Пьером-отвечающим, он правильно понимает главное преимущество, главную силу вопросо-ответной стратегии, насколько он может применить ее к решению своих проблем.

Она обращена по идее к открытости, и открывание — главная ее цель и главный ее инструмент. Объектом открывания может стать все что угодно — загадка бытия, мира, тайна жизни человека и даже секреты мелких эмпирических обстоятельств и через все это — сам он, Пьер. Именно в поиске укрытого, сокровенного, тайного, как бы не имеющего к самому себе отношения, человек в конечном счете открывает и самого себя, но уже как субъект: субъект, ищущий ответ на вопрос об объекте, находит себя-субъект (стóит подчеркнуть, что открытость предполагает не только плюрализм возможностей, а в идеале и указание некоего их предела, на котором ситуация «закрывается», но и выход в *невозможное* как вновь открываемую возможность /ср. в несколько ином плане замечание Аристотеля о том, что «идея загадки та, что, говоря о действительно существующем, соединяют вместе с тем совершенно невозможное» /αἰνίγματος ἰδέα αὕτη ἐστί· τὸ λέγοντα ὑπάρχοντα ἀδύνατα συνάψαι. Poet. 1458a 28/).

«"Что ж было? — спрашивал он сам себя. — Я убил *любовника*, да, убил любовника своей жены. Да, это было. Отчего? Как я дошел до этого? — Оттого, что ты женился на ней", — отвечал внутренний голос. "Но в чем же я виноват? — спрашивал он. — В том, что ты женился, не любя ее, в том, что ты обманул и себя и ее [...]". [...] "А сколько раз я гордился ею, гордился ее величавою красотой, ее свет-

ским тактом, — думал он [...]. Так вот чем я гордился?! Я тогда думал, что не понимаю ее [...] а вся разгадка была в том страшном слове, что она развратная женщина: сказал себе это страшное слово, и всё стало ясно! [...]" Пьер был один из тех людей, которые, несмотря на свою внешнюю так называемую слабость характера, не ищут поверенного для своего горя. Он переработывал один в себе свое горе. "Она во всем, во всем она одна виновата, — говорил он сам себе. — Но что ж из этого? Зачем я себя связал с нею, зачем я ей сказал это: "Je vous aime", которое было ложь, и еще хуже, чем ложь, — говорил он сам себе. — Я виноват и должен нести... Что? Позор имени, несчастие жизни? [...]"». Конечно, все это вполне могло быть сказано Пьером и в иной форме, без вопросов и ответов на них. Но вся ситуация, в которой «внешние» обстоятельства так невыгодно соединились с «внутренним» кризисом, некая отмеченная точка в этой ситуации, вызвавшая исповедальное настроение, подтолкнули Пьера, не выбиравшего сознательно этой архаической формы диалога, именно к ней, потому что в душе Пьера происходил суд — и не столько над женой, сколько над самим собой: лучшее в Пьере судило худшее в нем, и худшее очищалось от скверны, и поэтому наутро он не отказал Элен в беседе, которая ему самому была не нужна.

Бóльшую часть беседы Пьер молчал или отделывался незначительными замечаниями («— Гм... гм, — мычал Пьер морщась [...]»). В этом смысле беседа была псевдо-диалогом. Но все-таки это был как бы внутренний диалог Элен с самой собой, демонстративно, однако, обращенный вовне (во всяком случае первый псевдо-диалог с Пьером, чем дальше тем больше, оттеснялся и переходил в другой псевдо-диалог, который был ни внешним и ни внутренним, но был по своей сути монологом в форме диалога, где цель была двояка — подчеркнуть неправоту, более того, вину Пьера и оправдать себя, где и вопрос и ответ служили отвлечению от истины и, так как отвлечение было сознательным, — лжи). «— Это еще что? Что вы наделали, я вас спрашиваю? — сказала она строго.— Я? что я? — сказал Пьер.— Вот храбрец отыскался! Ну, отвечайте, что это за дуэль? Что вы хотели этим доказать? Что? Я вас спрашиваю. — Пьер тяжело повернулся на диване, открыл рот, но не мог ответить. — Коли вы не отвечаете, то я вам скажу... — продолжала Элен. — Вы верите всему, что вам скажут. Вам сказали... — Элен засмеялась, — что Долохов мой любовник [...] — и вы поверили! Но что же вы этим доказали? Что вы доказали этою дуэлью? То, что вы дурак, que vous êtes un sot, так это все знали! К чему это поведет? К тому, что я сделалась посмешищем всей Москвы [...] — И почему вы могли поверить, что он мой любовник?.. Почему? Потому что я люблю его общество? Если бы вы были умнее и приятнее, то я бы предпочитала ваше. — Не говорите со мной... умоляю, — хрипло прошептал Пьер. — Отчего мне не говорить! Я могу говорить и смело скажу, что редкая та жена, которая с таким мужем, как вы, не взяла бы себе любовников (des amants), а я этого не сделала, — сказала она». Но решающее слово было сказано, и теперь срыв Пьера стал неотвратим. «Я тебя убью! — закричал он [...], с раскрытыми руками подступая к Элен, закричал: "Вон!!" таким страшным голосом, что во всем доме с ужасом услыхали этот крик».

Разумеется, типология вопросо-ответных жанров и типов очень широка и многие из них были институализированы (ср. игру в «secrétaire», которой, в частности, часто предавались и в русском дворянском обществе; позже она постепенно превратилась в детскую игру примерно в том же социальном круге). «В Москве по-

прежнему играли в petits jeux и в secrétaire. Старшие Пушкины в этих забавах непревзойденны. На вопрос: "Quelle différence y-a-t-il entre M-r Pouchkine et le soleil?» — Сергей Львович отвечал: "Tous les deux font faire la grimace"» (Песков 1990, 311).

[43] К γρῖφος 'сеть' ср. у Плутарха: γρίφοις καὶ σαγήναις ἐλάφους λαμβάνειν, ср. и γρῖπος 'рыболовная сеть' и 'право забрасывания сети' (т. е. рыболовной сети); ср. также сочетание αἰνίγματα καὶ γρῖφοι, отмеченное у ряда авторов применительно к загадке, запутанной речи (: γριφώδης 'запутанный', 'загадочный'). Др.-греч. γρῖφος восходит к и.-евр. *ger-bh- : *gre-bh- с идеей плетения, переплетения, запутанности, отраженному в других словах, значение которых выводится из этой идеи, — ср. др.-инд. *grapsa-*, ср.-в.-нем. *krëbe*, др.-сакс. *kribbia*, др.-в.-нем. *krippa* (: нем. *Krippe*), др.-англ. *cribb* и т. п. На основании этих примеров можно поддержать идею этимологической трактовки др.-греч. αἴνιγμα 'загадка'; 'туманная, запутанная речь', 'иносказание' и под. (: αἰνίσσομαι 'говорить намеками, обинякам, туманно', 'намекать', αἶνος 'повествование', 'повесть', 'рассказ', 'речь'; 'басня', 'притча'; 'изречение', 'поговорка' и т. п.) в связи с αἴνυμαι 'брать', 'схватывать', 'снимать' (ср. микен. *ainumeno* : Αἰνυμενός, антропон., см. Chantraine I, 35—36; Frisk I, 40—41 и др.), которое возводят к и.-евр. *ai- или *$ə_2i$- 'проникать', 'преодолевать', 'осиливать' (: др.-инд. *inóti*, *ínvati*, авест. *inaoiti* : *ainita-* и др., см. Pokorny I, 10). В этом контексте др.-греч. προβάλλω αἴνιγμα в своих истоках должно было бы пониматься не как обозначение предложения задать, загадать загадку, поставить ее, но скорее как 'забрасывать сеть' (προβάλλω 'бросать', 'кидать вперед', но и 'одолевать', 'опережать' /с идеей превосходства/ и т. п.). Если это верно, то нет, кажется, необходимости восстанавливать и.-евр. *ai- 5 : *oi- 'bedeutsame Rede' (?) (Pokorny I, 11). Одно из латинских названий загадки *scirpus*; в прямом своем употреблении это слово обозначает тростниковую сеть, тростник, ср. *scirpeus* 'тростниковый', 'плетеный', *scirpiculus*, то же, но и 'плетенка', 'тростниковая корзина' и т. п. — при *scirpo* 'связывать тростником', 'плести', 'сплетать', к и.-евр. *(s)kerb(h)- : *(s)kreb(h)- (Pokorny I, 948). Эти примеры дают основание думать, что обозначение такой 'умственной сети' (образ, позднее ставший популярным в европейской культуре, но уже хорошо известный и в Ветхом Завете: сеть как соблазн, из пут которого трудно выбраться), как загадка или соединение вопросов и ответов, через идею сплетения-запутанности было хорошо известно, хотя каждый язык использовал для этого не совпадающий с обозначениями загадки в других языках элемент. Но само разнообразие семантических мотивировок обозначения загадки очень характерно. О балтийских названиях загадки уже говорилось выше (: и.-евр. *men-). Славянские названия, восходящие к *gad- : *gat-, очень интересны, поскольку объединяют загадку с гаданиями и отсылают к особому типу речи, использовавшемуся в сакральных речениях. Ср. в продолжениях слав. *gadati такие значения, как 'гадание', 'загадка', 'предсказание', 'разгадывание', 'ворожба', но и 'говорить', 'болтать', 'браниться', 'тараторить' (ЭССЯ 6, 1979, 77—78), а в продолжениях *gatati — 'загадка', 'загадывание', 'гадание', 'ворожба', но и 'говорить', 'разговаривать' (ЭССЯ 6, 1979, 105). Оба варианта имеют надежные соответствия в индо-иранском, ср. вед. *gadati* 'говорить' и особенно др.-инд. *gắthā* 'песнь', 'речь' (сакрального типа), авест. *gāϑā* 'религиозное песнопение'. Вед. *brahmodya-* 'загадка', букв. — 'говоренье брахмана', т. е. ритуальная сакральная форма, рассматривалось ранее и будет еще раз обсуждено ниже (ср. также др.-инд. *śleṣa-* : *śliṣyati* 'прицепляться', *pra-vahni-* с идеей

везенья вперед, *gūḍha-* и др.). Связь семантической мотивации русск. *загадка* и т. п. со словом, с его произнесением очень важна в двух отношениях. Она указывает на «языковой» локус возникновения загадки, на высокую степень обусловленности ее языковыми данностями, с одной стороны, и, с другой, дает дополнительные основания поместить загадку в некую нишу, где могли некогда быть и другие «родственные» малые жанры, ср. внутреннюю форму слов *по-словица* (: *слово*), *по-говорка* (: *говорить*) и т. п. Германские обозначения загадки — нем. *Rätsel*, нидерл. *raadsel*, англ. *riddle* и др. — внутри этой группы соотносятся с др.-исл. *ráða*, гот. *rêdan*, др.-сакс. *rǣdan*, англ. *read*, др.-в.-нем. *râtan*, нем. *raten* и т. п., а вне ее с др.-инд. *rādh-*, авест. *rāδ-*; слав. **rad-* и под. — все к и.-евр. **rē-dh-*, **rō-dh-* (Pokorny I, 59—60). Однако при самом общем понимании семантических мотивировок германских слов для обозначения загадки детали, которые могли бы поставить окончательный акцент, остаются не исследованными с семантической точки зрения. Это многообразие семантических мотивировок обозначения загадки в индоевропейских языках, конечно, не может быть использовано как аргумент в пользу относительно позднего происхождения, но тем не менее мимо этого факта пройти нельзя. Прежде всего привлекает к себе внимание то обстоятельство, что часть обозначений загадки носит черты не вполне переработанной образности, метафоричности, отсылающей к ее конкретным источникам (как обозначение загадки через образ сети), но и, более того, «прикладности» (на скорую руку), эвентуальности, так сказать, «ad hoc'овости», что, кстати, свойственно обозначениям подсобных «инструментально-технических» объектов («то, чем открывают» → «открывалка» и под.). Не менее существенно, что другая часть обозначений, напротив, отсылает к некиим основоположным категориям, связанным со сферой сакрального и ритуального, с высшими формами духовной деятельности «познавательного» характера. Этот разброс форм слова «загадка» и разница в типах мотивировок внутренней формы слова как бы намекают на два полюса загадки — ее связь с «вещно-инструментальным», с одной стороны, и с высоким «ценностно-категориальным», с другой, с дискретно-предметным и с непрерывно-стихийным. С последним естественно соотносится и тот факт, что многие обозначения загадки отсылают к идее речи особого типа, некоей отмеченной манеры говорения — «над-профанической», торжественно-возвышенной, ритуально-вещательной, характеризующейся особым тоном и ритмом (исследователи не раз отмечали особенности произнесения загадок), которая в изменившихся условиях могла пониматься и как *бред пророческий духóв*, темная, аморфная, даже дефектная речь. Проблема семантических мотивировок слова «загадка» в разных языках в определенной мере свидетельствует о сложности и разнородности стоящего за этим словом явления и дает основания предполагать, что исследователи часто склонны излишне упрощать характер явления, кодируемого словом «загадка», или, может быть, точнее — то, что переводится как «загадка», без каких-либо уточнений и спецификаций, представляет собой сверх-упрощенный перевод названия довольно разных явлений, некогда составлявших единое целое и/или развившихся позже из некоего единого источника и лишь позже, в эпоху жанровой кристаллизации, снова сблизившихся друг с другом.

[44] Имея в виду степень сложности вычислительных машин, с тех пор увеличившуюся на много порядков, Нейман писал: «Я не знаю никакой другой области человеческой деятельности, где результат действительно зависит от последовательности,

состоящей из миллиарда (10^9) шагов в каком бы то ни было искусственном устройстве, и где к тому же каждая операция на самом деле имела бы значение для результата» (Нейман 1960а, 63).

[45] В этой связи Нейман приводит яркую иллюстрацию — случай, когда нервной системе приходится решать задачу как бы по идее непосильную для нее — передачу некоей непрерывной величины. Анализ конкретного примера (поведение нерва, передающего данные о величине кровяного давления) приводит к бесспорному выводу, что перед нами в этом случае — «поведение настоящего органа типа “да или нет”, органа цифрового типа» и, более специально, «работа нерва основана на использовании “счета”, а не “десятичного... представления” величин» (Нейман 1960а, 86).

[46] Ср. далее: «Разумеется, следует допустить, что имеются и другие причины, обусловливающие то, что нервная система использует метод счета, а не метод цифрового представления. Кодирование и раскодирование происходит гораздо проще в первом случае, чем во втором. Однако справедливо и то, что природа, по-видимому, стремится и может идти гораздо дальше в направлении усложнения, чем идем мы, или, вернее, чем мы можем позволить себе идти. Поэтому можно сомневаться в том, что если бы единственным недостатком системы цифрового представления была бы ее большая логическая сложность, природа отвергла бы ее единственно по этой причине» (Нейман 1960а, 87).

[47] Тем не менее Нейман выражал уверенность в том, что для понимания высокосложных автоматов, в частности, и центральной нервной системы, нужна новая логическая теория. При этом он допускал, что в ходе этого процесса логика может превратиться в неврологию в гораздо большей степени, чем неврология — в раздел логики (Нейман 1960а, 92).

[48] В связи с обсуждением вопроса о «трагедической перипетии» ср.: «Борьба [...] приводит в движение весь аппарат драмы; помимо этого она присутствует и в самой структуре трагедии в виде агона, диалога и стихомифии. Собственно, древнейшим диалогом и является так называемая стихомифия, т. е. словесный поединок с правильно чередующимися вопросами и ответами в отрывистой, лаконической форме фразы-загадки, занимающей один шестистопный ямб. В стихомифии участвует двое словесных противников, из которых один задает вопросы, другой отвечает, либо один высказывает крайние, гномического характера, суждения, а другой возражает, правильная стихомифия переходит в середине в свою противоположность и отвечавший начинает задавать вопросы, а задававший — отвечать. Стихомифийные моностихи правильно чередуются, с выдержанной симметрией, дистихами и тристихами; их начало и конец метрически выдержаны. Диалог носит первоначально характер поединка между двумя антагонистами и вырастает из стихомифии. [...] Для понимания диалога нужно обратиться к песенной амебейности хоров и отдельных солистов. [...] Архаический характер трагедической стихомифии сказывается в самой ее форме, в сжатом языке, упрощенной конструкции, в гномичности выражений, в близости к загадке и пословице [...]» (Фрейденберг 1936, 181).

[49] Ср.: «Словесный сюжет складывается из той же семантики [...] Он так же системен; его морфология целиком компонуется из тех самых метафорических отливок, в которых оформляется образ. Я уже говорила, что ‘слово’ связано с самого своего возникновения с ‘борьбой’ и потому впоследствии произносится в агонистической форме; что слово — это сам тотем, в произносительных актах которого рождается

мир; что слово, действие и вещь — три морфологических разновидности, оформляющие единую семантику своеобразной космогонии, — они различны, но внутренне едины, и каждому слову соответствует свое действие и своя связь. [...] Когда образ развернут или словесно выражен, он тем самым уже подвержен известной интерпретации; выражение есть облечение в форму, передача, транскрипция, следовательно, уже известная иносказательность. Образ [...] остается позади; за него представительствуют уподобления, которые мы привыкли называть метафорами. Как только основной образ забылся, эти метафоры начинают уподобляться загадке, имеющей два существования — структурное и смысловое, что и придает им зачастую известную двусмысленность и остроту, каламбурность, игру смыслов и недосказанность. Я имею в виду сюжеты фарсового аспекта из новеллы типа индусских парабол, где реалистический рассказ становится двусмысленным только оттого, что каждый его мотив, подобно загадке, говорит об одном, а значит другое. Расхождение смысла, создавшего структуру сюжета, с позднейшим смыслом, который вычитывается из этой структуры, порождает не только загадку, но и сказку, никогда не понимающую того, о чем она повествует [...]; но такой сказкой, допускающей интерпретацию структуры, является и всякий метафорический сюжет» (Фрейденберг 1936, 248—249).

[50] «Повсюду — *пересечение, созвучие или перебой реплик открытого диалога с репликами внутреннего диалога героев.* Повсюду — *определенная совокупность идей, мыслей и слов проводится по нескольким неслиянным голосам, звуча в каждом по-иному.* Объектом авторских интенций вовсе не является эта совокупность идей сама по себе, как что-то нейтральное и себе тождественное. Нет, объектом интенций является как раз *проведение темы по многим* и *разным голосам*, принципиальная, так сказать, неотменная *многоголосость* и *разноголосость* ее. Самая расстановка голосов и их взаимодействие и важны Достоевскому. [...] Идея у Достоевского никогда не отрешается от голоса. Потому в корне ошибочно утверждение, что диалоги Достоевского диалектичны. Ведь тогда мы должны были бы признать, что подлинная идея Достоевского является диалектическим синтезом, например, тезисов Раскольникова и антитез Сони, тезисов Алеши и антитез Ивана и т. п. Подобное понимание глубоко нелепо. [...] Ни о каком синтезе не может быть и речи; может быть речь лишь о победе того или другого голоса или о сочетании голосов там, где они согласны. Не идея как монологический вывод, хотя бы и диалектический, а событие взаимодействия голосов является последнею данностью для Достоевского» (Бахтин 1979, 185—186). В этом Бахтин видит решительное отличие диалога Достоевского от платоновского и, напротив, принадлежность к той линии, блистательным образцом которой был диалог Иова с Богом.

[51] Встреча смыслов как раз и означает понимание: «*Встреча* с великим как с чем-то определяющим, обязывающим и связывающим — это высший момент понимания» (Бахтин 1979, 347, с отсылкой к теме встречи и коммуникации у Ясперса).

[52] В любой достаточно мощной логической системе можно сформулировать такие утверждения, которые внутри этой системы нельзя ни доказать, ни опровергнуть, если только сама система непротиворечива (теорема Гёделя).

[53] Проблема понимания как цепь звеньев восхождения к адекватному пониманию смыслов может быть, видимо, спроецирована из «временно́го» плана в такой план, который можно было бы понимать как пространственный, для которого время

не существенно («одновременность»), хотя границы между двумя планами чаще всего условны и не всегда достаточно различимы. Наконец, целесообразно в ряде ситуаций вывернуть проблему понимания наизнанку и поставить ее как проблему непонимания, решение которой снимает-упраздняет существовавшие до этого заторы на пути понимания (ср. опыт постановки проблемы непонимания текста с языково-семиотической точки зрения — Левин 1981, 283—296; попытки алгоритмизации отгадывания загадки, см. Левин 1978, 283—314, могли бы дать повод и для таких же попыток алгоритмизации «понимания» текста, хотя бы в ограниченных пределах).

[54] Ср.: «Наиболее важная из моих предпосылок состояла в том, чтобы изучить взаимоотношения между обеими частями загадки — ее образной частью и отгадкой. Обе эти части устойчивы и кодированы. И тот факт, что одна и та же образная часть загадки может иметь несколько ответов, еще не значит, что отгадка произвольна. Между собственно загадкой и отгадкой существует тесная связь, как и между альтернативными отгадками одной и той же загадки» (Кёнгэс-Маранда 1978, 252; ср. Köngäs-Maranda 1971; ср. также Левин 1978, 305—307).

[55] Ср. начало космогонической поэмы «Энума элиш»: «Когда вверху не названо неба | ... | Когда из богов никого еще не было, | Ничто не названо, судьбой не отмечено, | Тогда в недрах зародились боги...» (начало табл. I), прием усвоенный и воспроизводимый в других текстах, ср. начало сказания об Атрахасисе («Когда боги, подобно людям, | Бремя несли...»; в этом же тексте — значительное количество *Кто*-вопросных конструкций) и др.

[56] Можно предполагать наличие и других «споров» — Лета и Зимы, Дерева и Тростника и др.; ср. Lungman 1941; Landsberger 1949; Vanstiphout 1984 и др.

[57] «И-Цзин» имеет исключительное значение для постановки тех вопросов, которые при обсуждении сути и природы загадки обычно даже не возникают, хотя они имеют непосредственное отношение к пределам «загадочного» и стратегии участников «загадывания-гадания». Две кардинальные проблемы равно существенны и для «И-Цзин» и для загадки, если попытаться продумывать эти явления до предела, — «осмысленность» ответа и психология участника процесса, оказавшегося также в состоянии близком к предельному. Поэтому здесь уместно привести наблюдения Юнга, изучавшего «И-Цзин» и практиковавшегося в гаданиях, тем более что соответствующий текст (статья «Рихард Вильхельм», см. Юнг 1992, 303—308) принадлежит к числу малоизвестных вне узкого круга юнгианцев. Нужно также при чтении помнить о более широком контексте «бессознательного». Юнг рассказывает о знакомстве с Вильхельмом в 1923, когда он, приглашенный в Цюрих, прочитал там в Психологическом клубе доклад об «И-Цзин»:

«Уже до того как познакомиться с ним, я занимался восточной философией и примерно в 1920 г. начал экспериментировать с “И-Цзин”. Это случилось летом в Боллингене, когда я принял решение добраться до существа загадок этой книги. Вместо веточки тысячелистника, который употребляется в классической методе, я срезал себе стебель камыша. Я нередко часами просиживал на земле под столетней грушей — “И-Цзин” рядом со мной — и упражнялся в технике такого рода, чтобы один “оракул” можно было соотнести с другим, как в игре с вопросами и ответами. При этом получались странные, не слишком сомнительные вещи — полные смысла и связанные с ходом моих собственных мыслей, — которые я не мог уяснить себе.

Единственное вмешательство субъекта в эксперимент состоит в том, что экспериментатор случайным образом, т. е. не считая, одним-единственным движением руки делит пучок из 49 веточек. Он не знает, сколько веточек получается в том и другом пучке. Результат же зависит от этого числового соотношения. Все прочие манипуляции делаются механически и не допускают никакого произвола. Если вообще имеется какая-то психическая связь, она может состоять лишь в случайном разделении этого пучка (или случайном выпадении монеты). — В течение всех летних каникул я задавался тогда вопросами: имеют смысл ответы "И-Цзин" или нет? Если да, то каким образом осуществляется связь рядов психических и физических данных? Я снова и снова наталкивался на удивительные совпадения, которые навевали мысль об акаузальной параллельности (синхронизме, как я тогда называл это). Я был настолько околдован этими экспериментами, что вообще забыл делать записи, о чем затем очень пожалел. Позже, правда, я так часто проводил такой эксперимент со своими пациентами, что смог убедиться в довольно значительном числе очевидных совпадений. [...]

В середине 30-х годов я повстречался с китайским философом Ху Ши. Я спросил его об "И-Цзин" и услыхал в ответ "О, это не более чем старый сборник заклинаний, не представляющий ценности!" С практической методой и применением ее он, по его утверждению, не был знаком. Лишь случайно Ху Ши как будто столкнулся с этим. Однажды на прогулке один из его друзей рассказал ему о своей несчастной любовной истории. В это время они проходили мимо даоского храма. Шутки ради он сказал своему другу. "Ведь здесь ты можешь запросить оракул об этом". Сказано — сделано. Они вошли вместе в храм и выпросили у жреца дать оракул по "И-Цзин". Но сам он в эту бессмыслицу не верил.— Я спросил его, действительно ли оракул ничему не соответствовал? На что он, словно против воли, отвечал: "О, тем не менее... естественно..." Памятуя известную историю о "добром друге", который делает то, чего самому себе приписывать не хочется, я осторожно спросил его, не использовал ли он создавшиеся обстоятельства и ради самого себя. "Да, — согласился он, — шутки ради я задал вопрос и о себе". "И получили соответствующий оракул?" — спросил я. Он вздрогнул. "Ну да, если угодно". Ему было явно не по себе. Личное, как обычно, мешает объективности.

Спустя несколько лет после моих первых экспериментов со стебельками камыша "И-Цзин" вышла в свет с комментарием Вильхельма. Естественно, я немедленно обзавелся ею и к моему удовольствию нашел, что смысловые связи он рассматривает совершенно так же, как я объяснял их себе. [...] Когда он прибыл в Цюрих, я имел случай основательно побеседовать с ним, и мы очень много говорили о китайской философии и религии. То, что он сообщил мне из известного ему о китайском духе, прояснило тогда для меня одну труднейшую проблему, которую ставило предо мною бессознательное европейцев. С другой стороны, то, что я рассказал ему о своих исследованиях бессознательного, вызвало его немалое удивление, ибо в этом он обнаружил то, в чем прежде видел исключительно традицию китайской философии. [...]

Когда я познакомился с Вильхельмом, он был совершенным китайцем как в мимике, так и в письме и языке. Он принял точку зрения Востока и полностью проникся древней китайской культурой. [...] Возвращение (в Европу. — *В. Т.*) Вильхельма и его повторная ассимиляция на Западе казались мне не связанными, видимо, с реф-

лексией и потому опасными. Я боялся, что он может таким образом вступить в конфликт с самим собою. [...] была опасность бессознательного конфликта, столкновения западной и восточной души. Если, как я предполагал, христианская точка зрения прежде подверглась влиянию Китая, то теперь может иметь место обратное — европейская сфера может снова взять верх над Востоком. Но если этот процесс имеет место без глубоко осознанного сопоставления, тогда грозит бессознательный конфликт, который может повредить заодно и телесному здоровью. [...] я попытался обратить его внимание на грозящую опасность. Я сказал ему буквально следующее: "Мой дорогой Вильхельм, [...] у меня такое чувство, будто Запад снова забирает Вас и что Вы оказываетесь неверны своей задаче — представить Восток Западу". Он отвечал мне: "Полагаю, Вы правы, что-то одолевает меня здесь. Да что поделаешь?" [...]

Я поехал во Франкфурт (узнав о серьезной болезни Вильхельма. — *В. Т.*) навестить его и нашел его тяжело больным. [...] Я надеялся на это (на выздоровление. — *В. Т.*), как и он, но питал свои сомнения. То, что он тогда доверительно сообщил мне, подтвердило мои догадки. В своих снах он опять оказывался на бесконечных тропах диких азиатских степей — в покинутом Китае, снова проникшись проблемой, какую ставил перед ним Китай и решению которой препятствовал Запад. Он уяснил себе этот вопрос, но не мог найти для него никакого решения [...]

За несколько недель до его смерти, когда я уже долгое время не имел никаких сведений о нем, я, едва заснув, был пробужден одним видением. У моей постели стоял китаец в темно-синей верхней одежде, скрестив спрятанные в рукава руки. Он низко поклонился мне, будто желая передать какое-то послание. Я знал, в чем тут дело. Примечательной в этом видении была его необыкновенная ясность. Я видел не только каждую морщинку на его лице, но также и каждую нить в ткани его одежды.

Проблему Вильхельма можно было бы понять и как конфликт между сознанием и бессознательным, который у него проявился как конфликт между Западом и Востоком [...], и мне известно, что значит оказаться втянутым в такой конфликт. Правда, во время нашей последней встречи Вильхельм отвечал мне довольно неясно. Но несмотря на это я заметил, что его интересует нечто внешнее, тогда как я становился на точку зрения психологии. Его же интересы распространялись лишь на то, что касалось объективно существующего, медитации или психологических вопросов религии. Тут все было в порядке. Когда я попытался коснуться актуальной проблемы его внутреннего конфликта, то сейчас же почувствовал некоторую нерешительность и внутреннюю замкнутость, ибо это слишком брало его за живое; это феномен, который я наблюдал у многих незаурядных людей. Есть нечто "нехоженое, недоступное", где нельзя и не надо брать силой, — судьба, не выносящая человеческого вмешательства» (Юнг 1992, 303—308).

Тема «И-Цзин» и проблемы, с нею связанные, были затронуты Юнгом в речи, произнесенной им 10 мая 1930 г. в Мюнхене на собрании, посвященном памяти Р. Вильхельма. Ср. особенно:

«Лежащая в основе практики "И-Цзин" функция [...], по всей видимости, находится в острейшем противоречии с нашим западным научно-каузалистским мировоззрением. [...] Наука "И-Цзин" покоится как раз не на каузальном принципе, а на до сих пор еще не имеющем названия — поскольку у нас он отсутствует — принципе, который я для начала обозначил как *синхронический принцип*. Мои занятия психологией бессознательных процессов уже много лет тому назад побудили меня обратить-

ся к иному объяснительному принципу, поскольку каузальный принцип я счел недостаточным, чтобы объяснять некоторые особые явления психологии бессознательного. Прежде всего я обнаружил, что есть параллельные психологические явления, между которыми просто невозможно установить каузальные отношения, но которые должны быть поставлены в иную событийную связь. Эта связь, как мне показалось, состоит главным образом в факте соотносительной одновременности [...]. Вероятно, время — вовсе не абстрактная величина, а скорее, конкретный континуум, содержащий в себе качества, или определяющие условия, которые могут проявляться с соотносительной одновременностью в различных местах при почти не объяснимом каузально параллелизме, как, например, в случае одновременного появления идентичных мыслей, символов или психических состояний. Другой пример дает установленное Вильхельмом хронологическое совпадение китайских и европейских эпох стиля, которые не могут соотноситься друг с другом каузально. [...]

[...] Вильхельм по моей просьбе продемонстрировал практику "И-Цзин", сделав при этом предсказание, которое менее чем через два года сбылось буквально и со всей желаемой недвусмысленностью. Этот факт (правильности данного предсказания. — *В. Т.*) можно было бы подтвердить многими того же рода опытами. В мои намерения здесь, однако, не входит объективно засвидетельствовать реальную силу текстов "И-Цзин", и тем не менее я предполагаю таковую в трактовке моего покойного друга, а потому занят исключительно тем поразительным фактом, что qualitas occulta м о м е н т а в р е м е н и, выраженная через гексаграмму в "И-Цзин", предстала как на ладони. Речь идет о взаимосвязи событий, не просто аналогичной, но в корне родственной той, что устанавливает астрология. Рождение можно сопоставить с сочетанием упавших палочек, констелляцию — с гексаграммой, а выводимое из констелляции астрологическое толкование — с соответствующим гексаграмме текстом.

Строящееся на синхроническом принципе мышление, достигающее своей вершины в "И-Цзин", есть чистейшее выражение китайского мышления вообще. У нас это мышление исчезло из истории философии со времени Гераклита, пока мы вновь не услышали его дальнее эхо у Лейбница. [...]

Вот здесь "И-Цзин" и затрагивает в нас то, что нуждается в развитии. [...] Что́ нам мудрость «Упанишад», что́ — откровения китайской йоги, если мы бросаем наши собственные основы как пережитые заблуждения и, словно бездомные пираты, воровски пускаемся к чужим берегам? Откровения Востока, и прежде всего мудрость "И-Цзин", не имеют смысла, если закрывать глаза на собственные проблемы, если жить жизнью, искусственно устроенной при помощи привозных предрассудков, если свою подлинную человеческую природу заслонять от себя пеленой ее рискованных оборотных сторон и темнот. Свет этой мудрости светит лишь в темноте, но не в электрическом неверном свете европейского театра сознания и воли. У мудрости "И-Цзин" есть задний план, об ужасе которого мы немного догадываемся [...] Вильхельм переводит центральное понятие "дао" словом *смысл*. Переводить этот смысл в жизнь, а это и значит проявлять дао в реальности, — вот, видимо, задание ученика. Но дао не возникнет от слов и хороших теорий. Разве мы знаем наверное, как в нас или вокруг нас появляется дао?» (Юнг 1992, 82—87).

Там, где нечто искомое не может быть представлено как насквозь логизированное и включенное в обязательную причинно-следственную связь, для ищущего и рас-

считывающего на обретение остается единственная надежда — дать пути вовлечь себя в него, и тогда путь (*дао*) и смысл (*дао*) станут почти неразличимы. Но для этого необходимо усвоить и иную мудрость. Великие загадки бытия, как и «загадочное» в целом, в предельном обнаружении им своей сути, всегда содержат в себе ту темноту, в которой может зажечься свет мудрости, преодолевающий темноту.

[58] Вопросо-ответные диалоги, организующие целые главы, характеризуют и еще одно известное произведение той эпохи — «Гуань-цзы».

[59] В связи с мотивом свадебных загадок весьма любопытно введение в следующем стихе мотива бракосочетания жены Самсона (после его ухода из дома) с брачным другом его (14: 20).

[60] Ср. диалог-«прение» Бога и Сатаны в начале Книги Иова и др.

[61] Слово γρῖφος 'загадка' и др. справедливо связывают с γρῖπος 'рыболовная сеть' (см. Chantraine 237). Существенно, что сеть забрасывают в водную бездну и вытаскивают ее с добычей, о размере и содержании которой рыбаки точно ничего не знают, хотя и предполагают, что в сети окажется именно то, что им нужно. Связь сети с загадкой (вещи, кажется, весьма далекие и, на первый взгляд, несовместимые), несомненно остроумный семантический «мостик», с одной стороны, объясняющий мотивацию обозначения загадки, с другой, дающий возможность понимания слова «сеть» в более глубоком смысле — переносном. — Клеарх из Сол в своей классификации «грифов» (загадок) выделил семь их типов, хотя исследователи часто склонны видеть в ней только три типа. — О «грифах» см. Schultz 1909; из последних работ — Казанский 1997, 131—145; Hanson 1999, 148—156 и др.

[62] Ослабленная форма «роковой» загадки предполагается в сообщаемой Плутархом истории встречи Александра Великого с индийскими гимнософистами, которые советовали воевать против него, защищать город, теперь им взятый. Александр призывает десять мудрецов и задает им «апории». Условия этой игры загадками таковы: ответившему хуже всех — смерть; тому, кто будет выносить правильное суждение об ответах, — жизнь. Большинство вопросов, задаваемых Александром (игра идет в одни ворота), в преобразованном виде сохраняют следы «космологических» загадок и, очень вероятно, могут предполагать в виде источника нечто продолжающее традицию ведийских *брахмодья* (Что больше — море или земля?; Что было прежде — день или ночь? и т. п.). Ответы на эти вопросы не столько испытание в мудрости, сколько искусство софистифицирования и упражнения в логических фокусах, смысл которых в придании неразрешимому формы решения (квази-решения) вопроса. Несмотря на поздний характер этого текста, он очень интересен в культурно-исторической перспективе, поскольку позволяет думать о встрече на «индо-греческой» почве Кушанского царства индийской «брахмодической» мудрости с софистической логикой. См. Wilken 1923; Хейзинга 1992, 131—132 и др. Ср. вопросы Милинды (< Менандр), обращенные к Нагасене и составляющие основу (вместе с ответами) знаменитой «Милиндапаньхи».

[63] Др.-греч. εἰδύλλιον, существительное с уменьшительным суффиксом, обозначающее картину, образ (но и, конечно, идиллию), ср. εἶδος 'вид', 'внешность', 'образ', 'характер', 'род', 'форма', см. выше о «картиночных» загадках, «загадках-картинках».

[64] Из исследований об античной загадке ср. Ohlert 1912; Schultz 1909—1912; Schultz RE I A, 162—125; Luyten 1936, 174 ff.; Huizinga 1938; Хейзинга 1992, 124 и сл.; Porzig 1955, 236 ff.; Jolles 1956; Kleine Pauly 1979 и др.

[65] В самом общем виде можно напомнить о том, что известно о загадке по свидетельствам старой русской традиции. Показательны языковые данные о слове *загадка*, *загадывать*, *загануть* и под. Указывают, что слово *загадка* как обозначение жанра загадки употребляется начиная с текстов XV в., а более ранние примеры неизвестны (Слов. русск. яз. XI—XVII, 5, 1978, 163), хотя в другом источнике приводится пример из текста до XV в., правда, в приписке: *загодъка заѩць пробѣже а ловець оуто*. Парем. XIV (1) 69 об. (Слов. др.-русск. яз. XI—XIV, 1990, III, 293). Нужно признать, что такая поздняя фиксация слова *загадка* в письменности несколько неожиданна, поскольку сами загадки фиксируются в текстах и существенно более раннего времени. Существенно также, что слово *загадка* обозначало не только загадку в узком смысле, но и гадание, хотя примеры этого значения фиксируются лишь в XVII в., ср.: *И многие человѣцы, неразумьемъ, вѣроуютъ въ сонъ, и в встрѣчю* [...] *и загадки загадываютъ*. АИ IV, 125 (1649 г.); *У Андрюшки де Безобразова ворожилъ онъ костми, по его, Андрюшкинѣ, загадкѣ: возмутъ ли его, Андрюшку, къ Москвѣ* [...]. *Шакловит*. II, 395 (1690); *жонка, татарка, по его, Андрюшкинѣ, загадкѣ ворожила ему на денгахъ: гадала про здоровье великого государя царя*. Там же, 395 (Слов. русск. яз. XI—XVII, 5, 1978, 163). Также важно подчеркнуть, что примеры употребления слова *загадка* в узком смысле в старорусской письменности ограничиваются сугубо литературными текстами и имеют в виду «книжную» загадку, как правило, с почтенной традицией. Чаще всего речь идет в этом случае о Соломоновых загадках, ср.: *Се же бы⟨сть⟩ загадка... ко црю Соломону* (Суд Солом.). Сб. Кир.-Б. мон. 23, XV в. или: *И царь Давидъ на своей потѣхѣ тѣшится и... гостямъ великую загадку загану: гости замореня! по конец моего царьства стоить древо златовѣтвие, у того древа самоцвѣтное камение... отгоните тому древу цѣну, и вы въ моемъ царствѣ торгуйте без пошлины, аще не отганете тому древу цѣны, и мнѣ съ васъ головы поснимать* (О ц. Солом.). Лож. и отреч. кн., 64 (XVII в.); но и: *Царь же пове(лѣ) имъ три загатки отгадат*(ь). Пов. о Басарге, 295 (XVII в.). Такая же нижняя хронологическая граница фиксации и те же литературные источники у соответствующего глагола. Ср. свидетельство, относящееся к характерной загадке «идентификации» в родстве, стоявшей и перед Эдипом: *И зачаша обѣ дщери Лотове от оца своег⟨о⟩... Загону ж⟨е⟩ старѣишая сну своему глщи: твои оць мнѣ оць, твои дѣд мнѣ муж, ты мнѣ брат и аз тобѣ мти*. Палея Толк.[2] 86 (1477 ∞ XIII в.). Исключением нужно считать текст новгородской берестяной грамоты № 10: *загадка: есть градъ межу нобомъ и землею, а к ному еде посолъ безъ пути | самъ нимъ везе грамоту непсану* (Арциховский, Тихомиров 1953, 43; Янин, Зализняк 1986, 537). Эта надпись, сделанная на ободке берестяной чашечки, представляет собой известный и по рукописям и по устной традиции тип загадки, заимствованный из апокрифической литературы (указано В. П. Адриановой-Перетц). Ответы загадки: град — Ноев ковчег, посол — голубь, грамота — масличная ветвь, оповещающая о прекращении потопа. Грамота датируется тоже XV в. О *загадке*, *загадать* с XVIII в. см. Слов. русск. яз. XVIII, 7, 1992, 191—192.

Тем не менее было бы ошибочно на основании поздней хронологически фиксации слова *загадка* в русском языке делать непосредственные выводы относительно степени знакомства с самой загадкой и распространения этого явления в древнерусской культуре. Вместе с тем признать эту позднюю фиксацию чистой случайностью

тоже едва ли можно: сам этот факт нуждается в объяснении, и, видимо, наиболее осторожное и вместе с тем реальное состоит в предположении у этого слова некиих нежелательных коннотаций, отсылающих к сфере языческого или, по меньшей мере, неофициального, внехристианского. Во всяком случае нельзя пройти мимо того факта, что в новозаветных текстах не встречаются совсем такие слова, как *загадка*, *гадать*, *гадание*, *гадатель*, тогда как они достаточно употребительны в ветхозаветных текстах. Христос говорит притчами, в которых многое безусловно заслуживает быть названным загадкой с разгадкой, но никогда слово *загадка* не появляется в этом контексте. Загадками говорят Соломон и царица Савская, Давид и Тарсис, языческие цари, жрецы, волхвы, и в этом случае слова *загадка*, *загадывать*, *гадать* вполне на месте. Когда же загадками говорят христиане, слово *загадка*, как правило, не появляется или заменяется чем-то более «приличным» (*притча* и т. п.). Впрочем, и само загадывание часто носит на себе отпечаток своей принадлежности к некоей маргинальной сфере, обращение к которой требует особой осторожности, даже если загадки задают будущие святые — княгиня Ольга или Феврония. И когда в XVII в. началась последовательная борьба с остатками язычества, то «загадка» была рассекречена, и ей, по сути дела, был вынесен приговор. Но, может быть, особенно важно, что именно в текстах этого времени она впервые так ярко обрела свой «народно-языческий» контекст. Ср. документ от 13 декабря 1650 г.: «В Сибири [...] умножилось [...] глумление и скоморошество со всякими бѣсовскими играми [...] и медвѣди водять и с собаками [...] о Рожествѣ Христовѣ и до Богоявленьева дня сходятся мужеского и женского полу многие люди и бѣсовское сонмище [...] играют во всякие бѣсовские игры, а в навечерие Рождества Христова и Васильева дни и Богоявления Господня клички бѣсовские кличут, каледу и таусень и плуту (плугу. — *В. Т.*) [...] вѣроуют в сон, и в встрѣчю и в полаз, и в птичий грай и загадки загадывают, и сказки сказывают [...] и накладывают на себя личины и платье скоморожское, меж себя нарядя бѣсовскую кобылку водят» (Акты историч., IV, 124—125).

Если говорить о загадках в старой русской письменности, то существенно различие между «своими» и «чужими» источниками — и не только потому, что вопрос происхождения сам по себе достаточно важен. Когда речь идет о загадках в оригинальных русских текстах, то создается впечатление, что перед нами нечто более расплывчатое и не вполне «жанровое» по сравнению с «канонической» формой загадки, с которой русские люди познакомились по переводам «чужих» источников достаточно рано и которую они, несомненно, полюбили и сделали «своей» (во всяком случае мы с достоверностью можем судить о популярности именно этих типов загадки). В русских источниках данных о загадке очень мало, и они ориентируют на более широкое понимание того, что исследователи квалифицируют как загадку. Речь идет скорее не о загадке, а о загадочном языке, то есть скорее о стиле, нежели о жанре. Именно так, видимо, нужно понимать «загадки» Ольги древлянам-сватам: это — трехчастная ритуализованная речь, имитирующая традиционную свадебную обрядность, в которой говорится о ладье, бане и пире и вовсе не требуется от сватов, чтобы они поняли смысл иносказания. Скорее это — трехкратная иносказательная фиксация в слове совершающегося акта мести, возмездия, где и ладья, и баня, и пир подчеркивают одно и то же и неотвратимость его совершения — смерть. Во всяком случае в «загадках» Ольги нет двух равноправных сторон, и ладья — есть реаль-

ная вещественная ладья, баня — баня, а пир — пир, и именно для самой Ольги была важна эта двусмысленность употребляемых ею слов. Загадка без ответного отклика — не загадка; ожидать же от древлян ответа и тем более желать его Ольга не могла, так как ответ ставил бы под сомнение осуществление ее мести. Ее «загадочная» речь — типичный образец «посольской» речи — тем более что древлянские мужи пришли к Ольге именно как послы (*Посла ны Деревъска земля*...). Конечно, Ольга могла совершить свою месть не хитростью, а силой, но это уже не было бы ритуалом возмездия и имело бы другой ранг. «Посольский» язык, разумеется, суггестивен и таит в себе возможность разной интерпретации. Более того, он может быть не словесным, но «вещным», «поведенческим».

Такая ситуация возникла, когда поляне на требование хазар дани дали им «от дыма мечь», и мудрые хазарские старцы поняли: «Не добра дань». «Посольский» язык для того и нужен, чтобы сохранить некоторую двусмысленность, оставляющую в дальнейшем возможность разных выборов. Пока поляне не были готовы поднять мечи на хазар, но намекнуть на такую возможность они хотели, и этот намек был понят хазарскими мудрецами. Но если бы хазары слишком всерьез приняли этот намек и увидели бы в нем угрозу себе, требующую жесткого ответа, то поляне все-таки имели бы возможность отступить: мечи, мол, тоже ценность (кстати, бóльшая, чем хазарские сабли, что понимают и сами хазары, и вполне могут быть предметом дани. Собственно говоря, так же надо понимать «загадку» князя Ярослава, заданную им через п о с л а, тайно посланного к своему стороннику Святославу, с тем чтобы узнать о возможности сражения. «Что ты тому велишь творити: меду мало варено, а дружины много», — спрашивал Ярослав, на что ему через посла было отвечено: «да аще меду мало, а дружине много, да к вечеру дати». Получив ответ, Ярослав понял, «яко в нощь велить сещися» (Новгор. летоп., запись под 1016 г.).

Особое место в отношении загадок в старой русской литературе занимает знаменитая «Повесть о Петре и Февронии» (XV или, как иногда предполагают, XVI в.), богатая фольклорно-языческой топикой, несомненно, еще не иссякшей к тому времени в глухой Муромской земле. Строго говоря, в повести нет загадок: ни Феврония, ни кто-либо другой загадок не задают, ситуация состязательности отсутствует, выбора мудрейшего через испытание загадками или хотя бы «умными» вопросами не происходит: преимущество девы Февронии в мудрости очевидно и без того (впрочем, исцеленный от тяжкой болезни Петр одно время задумывался, не отказаться ли ему от данного им своей исцелительнице обещания жениться на ней [«Како князя сущу древолазца дщи пояти себе жену!»], и подослал — в поисках предлога для отказа — к ней слугу «девицю же хотя во ответех искусити, аще мудра есть»). Если же кому что-то неясно, он спрашивает о смысле сказанного, и ему тут же разъясняют непонятное. Именно так и случилось, когда юноша, посланный Петром в поисках врача, «вниде в дом и не бе, кто бы его чюл» и увидел «видение чюдно: сидяше бо едина девица, ткаше красна, пред нею же скача заец». Приход был неожидан для Февронии, отчасти смутил ее и вызвал восклицание: «Нелепо есть быти дому безо ушию и храму без очию!» Юноша, не поняв, спросил деву, где хозяин дома (вопрос отнюдь не «загадочный»), и она ответила: «Отец и мати моя поидоша взаем плакати. Брат же мой иде чрез ноги в нави зрети». Собственно, в этих двух высказываниях обычно и видят загадки, хотя ситуация в данном случае отнюдь не загадочная. Юноша не понял и этого

ответа на его вопрос, и Феврония терпеливо и довольно подробно разъяснила ему все разом — что уши дома — пес, который услышал бы подходящего к дому человека и залаял бы, а глаза храма — дитя, которое увидело бы незнакомца и сообщило бы о его приходе; что отец и мать ее ушли на похороны и там плачут и, когда они умрут, по ним будут плакать другие (отсюда — «заимованный плач»); что, наконец, брат ее — древолазец и пошел сегодня на дело: надо лезть на дерево вверх, глядя через ноги на землю, чтобы не сорваться с высоты и не погибнуть. И в этом случае перед нами не столько загадка (хотя на том же материале легко могла бы быть построена загадка), сколько характерный иносказательный язык, особый стиль и, можно думать, особая манера речи, так свойственная иным мудрым людям из народа, которые, будучи немного не от мира сего и видя мир иначе, чем другие, тем не менее прочно стоят на земле и нередко весьма практичны. Во всяком случае и ряд других речевых партий Февронии свидетельствуют, что тип вúдения и такой тип схватывания увиденного словом для нее естествен: от сказочных дураков и житийных юродивых вроде Михаила Клопского до Марьи Тимофеевны Лебядкиной тянется вереница носителей такого языка и такой речи. Назвать их загадочными вполне можно, но не в терминологическом, а в некоем ином, более широком смысле (тем более что «загадочное» представлено в повести и в других местах, начиная с таинственного речения Змея в ответ на вопрос, отчего он умрет: «Смерть моя есть от Петрова плеча, от Агрипова же меча»), ср. Повесть 1979; Скрипиль 1949, 131—167; 1946, 35—39; Росовецкий 1973, 83—87 и др. Представляется, что сама фиксация этого типа речи, столь богатого «потенциальными», но чаще всего не эксплицированными загадками, и составляет как раз то основное из связанного с жанром загадки, что было сохранено в оригинальных памятниках старой русской письменности.

Совсем иным с точки зрения загадки оказалось наследие той части старой русской литературы, которая имела своим источником заимствованные тексты, восходящие к восточной, реже античной, а позже и западноевропейской традициям и усвоенные русской литературой непосредственно через Византию или через посредство южных славян. Особое место в этом отношении занимает знаменитая «Беседа трех святителей», хотя она и является лишь ядром того более обширного контекста, куда входят и «Пчелы», «Цветники», «Синодики», «Азбуковники», отчасти связанные с «Беседой», соответствующие фрагменты Псалтыри, загадки из повествовательной литературы типа «Повести об Акире Премудром», «Повести об Аполлонии Тирском», повестей Соломонова цикла, «Жития Езопа» и т. п., из многочисленных рукописных сборников и др. «Беседа трех святителей», апокрифическое сочинение, в основе которого лежит топика Книги Бытия и ее пересказ в «Толковой Палее», была известна по славянскому переводу уже с XI в. «Беседа» происходит между Иоанном Златоустом, Василием Великим и Григорием Богословом, чей высочайший авторитет придает особое значение этому тексту. Вопросо-ответная форма реализует в тексте «Беседы» и собственно «притчевые», и «притчево-загадочные», и, наконец, исключительно «загадочные» структуры. Два последних типа, различение которых в значительной степени зависит от объема текста и соотношения первой (вопросной) и второй (ответной) части, имеют непосредственное отношение к теме загадки в древнерусской литературе. Примерами «загадочного» текста могут быть «короткие» тексты из «Беседы» типа: «*Григорий рече*: Кая мати дети своя съесть? — *Иоанн рече*: Море

реки» (ср. загадки о море как матери, пожирающей своих детей — Перетц 1932, 173), или «Что есть: два стоят, два идут, два минуются? — Два стоять — небо и земля, а два идут — солнце и луна, а два минуются — день и нощь», или «Что есть: четыре орлы яйцо снесли? — Четыре евангелиста написали Святое Евангелие» и т. п. Примером «притчево-загадочной» структуры может служить текст о Моисее: «*Василий рече*: Водян замок, древян ключь, заяц убегл, а ловец утопл? — *Иоанн рече*: Моисей удари жезлом и проведе люди своя сквозе Чермное море. Тогда начаша пещи опресноки на главах от солнца, Господеви на службу». К числу излюбленных «притч-загадок» принадлежали тексты о годе (ср. «О царе-годе», в составе «Месяцеслова» и «Пасхалии», «О годе» в «Повести о Акире Премудром» и в «Житии Езопа» и др., ср. Перетц 1932, 176 и сл.; Aarne 1918—1920, 74—178; Aarne-Thompson, 1961), о человеке, о теле человеческом, о душе и теле, о мире и т. п., вплоть до весьма конкретных тем — о горшке, о жернове, о печи, о стреле, о пчелах и т. п., см. Др.-русск. притча 1991, 381—415 и др. Сама теснота связи загадки с притчей, как бы образующей «загадочный» локус, с апологом, даже «анекдотом», очень существенна для определения статуса «литературной» загадки в древнерусской литературе, но точно так же характерна близость загадки с пословицей и поговоркой, границы между которыми часто или расплывчаты, или достаточно условны. Уже указывалось, что целому ряду пословиц из сборника Симони соответствуют в более поздних источниках загадки. Ср. *Бочка стонетъ бояря пьютъ* (Симони 1899, 79) — *Бочка стонет, бояре пьют. — Свинья и поросята* (Загадки 1968, № 1138, ср. 1139) или *Не всякъ то таковъ что Иванъ Толмаковъ, и едчи на конь, да поѣхалъ в огонь* (Симони 1899, 126) — *Ах, каков Иван Поляков: сел на конь и поехал в огонь. — Горшок на ухвате* (Загадки 1968, № 3752, ср. 3748—3755) и др.

Но среди всех старых источников, так или иначе связанных с загадкой, совершенно уникальное место занимает «Голубиная (Глубинная) книга» (ср. «Стих о Голубиной книге»), представляющая собой подлинную «загадочную энциклопедию», построенную sub specie состава мира и высших его ценностей и соединяющая в себе старое и новое, литературное и фольклорное, свое и чужое, миф и ритуал, филогенетическое и онтогенетическое (*Откуда...?* и *Что есть...?*). Об этом тексте в связи с загадкой будет сказано особо. Ср. также Веселовский 1872, 179—188; 1881; Мочульский 1887; Архипов 1990, 68—98; ряд статей автора эти строк и др. Из изданий разных вариантов текста «Голубиной книги» ср. Бессонов 1861, 269—378; Варенцов 1860, 11—39; Романов 1891, 288 и сл.; Ляцкий 1912, 7—16; ср. Стихи духовные 1991, 27—37. Основные апокрифические тексты, близкие к «Голубиной книге», — Тихонравов 1863, т. II. В связи с темой «загадка и ритуал» существенны данные некоторых обрядовых фольклорных текстов (колядки, «авсеневы» песни и др., о последних см. Топоров 1993, 15 и сл.).

Общий обзор свидетельств о загадках в древнерусской литературе см. Русск. нар. поэт. творч. 1953, т. I, 163—166, 214—215, 244; Митрофанова 1978, 6 и сл. и др.

F

АНАГРАММЫ И АНАГРАММАТИЗМ

К ИССЛЕДОВАНИЮ АНАГРАММАТИЧЕСКИХ СТРУКТУР (АНАЛИЗЫ)

После опубликования записей Ф. де Соссюра об анаграммах интерес к этому явлению возник сразу и не спадает вот уже в течение двух десятилетий. До сих пор ядро анаграмматических исследований составляли поиски анаграмм в конкретных поэтических текстах и определение особенностей техники анаграммирования. К сожалению, более глубокий и внутренний вопрос о природе и функции анаграммы оставался в тени. Внимание обращалось прежде всего на формальную сторону (кстати, и сама анаграмма чаще всего рассматривалась как некий предел поэтического формализма), и это игнорирование смысловой стороны проблемы или недостаточное внимание к ней предопределили некоторые «инфляционные» явления в этой области — появление значительного числа реконструкций псевдоанаграмм или таких анаграмм, которые, удовлетворяя некоему приблизительному критерию формальной близости («похожести»), не могут считаться доказанными из-за отсутствия именно неформальных критериев. Как правило, упускалось из виду, что анаграмма выступает как средство проверки связи между означаемым и означающим (если говорить о внутритекстовых отношениях) и между текстом и достойным его, т. е. понимающим его, читателем, выступающим как дешифровщик криптограмматического уровня текста (если гово-

рить о прагматическом аспекте семиотического исследования текста). Следовательно, в обоих случаях речь идет о таком примере метаязыковой функции, когда обе указанные связи предельно замаскированы, являются своего рода аналогом масонского знака и поэтому предполагают установку на отбор наиболее «кодо(во)проницательного», изощренного и/или обладающего особым знанием читателя, который был бы способен решить задачу соотнесения формы и содержания в наиболее сложных случаях взаимоотношений [1].

Из сказанного ясно, как важно умение установить (и теоретически и практически) те места текста, где, так сказать, формируется еще до появления анаграмм своего рода «анаграмматическое» поле, зона, благоприятная для анаграмм, во-первых, и, более того, провоцирующая их, во-вторых. Искать анаграмму просто так, сугубо эмпирически, вне определенного принципа, опираясь исключительно на факт наибольшего звукового подобия криптограммы и некиих фрагментов предлежащего текста, бессмысленно [2]. Этот «бессмысленный» поиск анаграмм означает отдачу на милость случая как такового и сведение анаграммы к простому кунштюку. На самом же деле анаграмма обращена к содержанию, она его сумма, итог, резюме, но выражается это содержание не словарно или грамматически институализированными языковыми формами, имеющими обязательное значение для всех членов данного языкового коллектива, а как бы случайно выбранными точками текста в его буквенно-звуковой трактовке (т. е. вне текстовой упорядоченности обычного типа, предусмотренной как структурой данного языка, так и спецификой соответствующего текста) [3].

Иначе говоря, верх (квинтэссенция) смысла соотносится с низом формы, с предельно внешними и случайными ее элементами (так сказать, «forma formalissima», которая настолько разведена с содержанием, что сама мысль о ее семантизации кажется малореальной). Но весь смысл и эстетическая ценность анаграммы как раз в том, что она, подобно электрической искре, пробивает эту пустоту между предельно разведенными друг от друга содержанием и формой (и даже не формой в ее целостности, а чисто механическим эксцерптом из нее, казалось бы, уж никак не связанным с какими-либо смыслами) [4], позволяет осмыслить и те элементы, которые понимаются как лежащие ниже границы, откуда начинается сфера содержания. Анаграмма ищет и формирует (индуцирует) смысл там, где он отсутствует и вообще не предусмотрен структурой языка. Именно в силу этих особенностей об анаграмме можно говорить как о категории, апеллирующей к содержанию прежде всего. В свою очередь, содержание в его особо значимых сгущениях, при резком возрастании смыслового напряже-

ния, порождающего новые энергии, может указывать на возможность нахождения анаграмм.

Богатство содержания, его установка на максимальную сложность связей или особую отмеченность ведущих смыслов так или иначе соотносится с перестройкой самого текста и на формальном уровне. Подходя с другой стороны, можно сказать, что, когда форма (и соответствующее ей читательское восприятие) обнаруживает признаки перенапряжения, гипертрофии (гиперморфизма)[5], она, подобно изнемогающему от избытка силы былинному богатырю («силушка по жилочкам поигрывает») типа Святогора, ищет себе нового применения, той высшей инстанции, во власть (в распоряжение) которой можно бы было отдаться. Такой инстанцией и является смысл (содержание). Дух его веет повсюду. Смысл прорастает везде, где форма предоставляет ему хотя бы минимум условий, и даже вокруг бесформенного хаоса обнаруживается присутствие некоей смысловой потенции (тени смысла), жаждущей воплотиться. Тем более это относится к «богатым» в смысловом отношении текстам. В отмеченных местах подобного текста, практически на любом множестве «случайных» элементов его, содержание формует свой собственный образ в «звуках»[6]. Происходит чудо дальне- и сильнодействия: содержание оказывается настолько богатым, активным, животрепещущим, заразительным, что в его пламени все приобретает его оттенок, — даже отдельные элементы звуковой (буквенной) цепи начинают получать особое значение вплоть до возможности синтезирования с их помощью смысла целого. В этой ситуации все идет во славу содержания. Оно как бы осмысливает (преформирует содержательно) по своему подобию все «формальное»[7].

Поэтому среди задач, стоящих перед исследователями анаграммы, сто́ит выделить несколько таких, которые, являясь предварительными по своему характеру, будучи решенными, откроют возможности для более надежной верификации комплексов, подозреваемых в их принадлежности к сфере анаграмматического. Нижеследующие заметки явно или неявно предполагают существенность по крайней мере т р е х таких задач: 1) поиск тех с м ы с л о в ы х с г у щ е н и й, которые деформируют текст (или, точнее, «суперформируют» его за счет резкого увеличения степени его дискретности, во-первых, и навязывания новых связей между элементами, во-вторых) настолько, что возникновение здесь анаграмм становится весьма правдоподобным или даже почти необходимым; 2) соответствующий поиск т и п о в т е к с т о в (жанров), наиболее располагающих к «разыгрыванию» в них анаграмматических комбинаций; 3) поиск г р а н и ц в употреблении анаграмм, т. е. определение случаев наибольшего дальнодействия в пределах данного языка и даже за его пределами (чужой язык)[8].

I. Вергилианская тема Рима

...Отчего неведомого Юга
Снится нам священный сад?

«Энеида» начинается вступлением из семи стихов, в которых сам поэт (от первого лица) обозначает свою тему: *Arma virumque cano*... Читатель, знакомый с многочисленными воспроизведениями этого приема в более поздней традиции (вплоть до херасковского *Пою от варваров Россию свобожденну*...), не склонен замечать, что именно здесь Вергилий резко отходит от освященных Гомером традиционных образцов вступительного обращения к Музе: Ср.:

Arma virumque cano, Troiae qui primus ab oris
Italiam fato profugus laviniaque venit
Litora, multum ille et terris lactatus et alto
Vi superum saevae memorem Iunonis ob iram,
Multa quoque et bello passus, dum conderet urbem
Inferretque deos Latio, genus unde Latinum
Albanique patres atque altae moenia Romae.
(I, 1 · 7)

Этот вступительный отрывок, несмотря на кажущуюся простоту, построен достаточно изощренно. Он образует одну фразу, в которой главное предложение, представляющее собой самое краткое и предельно обобщенное обозначение темы, вынесено в самое начало, в наиболее сильную позицию, а все остальное место занимают три придаточных предложения, отвечающих на три основных детализирующих вопроса, — кто, когда, где (*qui*, *dum*. *unde*, собственно 'откуда'), которые отсылают к персонажной и пространственно-временно́й структурам текста: тот, кто первым достиг из Трои Италии, ее Лавинийских берегов — основание города и перенесение богов в Лациум — сам Лациум, земля латинян, Альба Лонги, Рима. Это тоже обозначение темы, ее резюме, но более развернутое, чем начальное *Arma virumque*. Здесь почти каждое существительное обозначает соответствующий круг мотивов, из которых складывается тема (*Troia*, *Italia*, *lavinia*, *litora*, *bellum*, *urbs*, *dei*, *Latium*, *Albani patres*, *altae moenia Romae*), или движущую силу действия (*fatum*, *vis superum*, *saevae Iunonis ira*). При этом последовательность этих слов-индексов (от *Troia* до *Roma*) соответствует порядку появления обозначаемых ими мотивов. Вместе с тем этот же фрагмент предполагает еще одно существенное измерение: план прошлого, который собственно и описывается в «Энеиде» (скитание Энея от Трои до Италии, до обретения новой родины в Лациуме), и план будущего (основание города, перенесение богов, Рим),

не воплощенный в специально предназначенных для него частях текста, но постоянно присутствующий и ясно ощущаемый как некая профетическая доминанта всей книги. Эта, строго говоря, внетекстовая тема будущего может считаться не только основной, но и ведущей. Как *Arma virumque*, так и Троя, превратности судьбы, бросавшей Энея по морям и землям, вóйны вплоть до победы над Турном и т. п. образуют лишь поверхностный слой темы, описывающий событийную структуру текста «Энеиды». Эти события, как и соответствующие им элементы текста, конечно, важны, но не столько сами по себе, сколько потому, что они составляют тот единственный путь, который нашла судьба (*Fata viam invenient.* X, 113), чтобы создать Рим.

События сменяют друг друга, их смысл может быть непонятен их участникам. Во всей полноте они осознаются и получают свое оправдание в неизменном и вечном факте, скорее — сверхидее, в Риме (другой аспект — субъектом такого осознания может быть лишь тот, кто помещает себя в центр, в Рим, сливая себя с ним как со своей судьбой). Для Вергилия Рим венчает все и всему предшествует: он тот центр, к которому направлен поток истории. Тень его не только падает на будущее: предчувствие Рима, сознание его предназначенности определяет и его доримское прошлое. За всеми деяниями Энея по сути дела стоит Рим. Но и для Вергилия он в центре всего, ибо, как и для Энея, для него *Hic amor, haec patria est* (IV, 347, где *amor* зеркально отражает *Roma*)[9]. Все страдания, потери, подвиги Энея, начиная с бегства из горящей Трои, — ради Рима: им, Римом, прощается все (*Ты не знаешь, что тебе простили... | Создан Рим, плывут стада флотилий...* — как будет сказано об Энее два тысячелетия спустя), и само имя любимой Трои, первой родины, становится ненужным (*Occidit occideritque sinas cum nomine Troia.* XII, 828). Острота и выстраданность римской темы для Вергилия вне всяких сомнений. Именно это делает «Энеиду» книгой не просто об Энее, но и прежде всего о Риме и его судьбе, о Риме как образе мира, о Риме, имеющем стать миром. Ср.: *Eh, huius, nate, auspiciis illa incluta Roma, | Imperium terris, animas aequabit Olympo...* VI, 781—782; *...Italiam regeret, genus alto ab sanguine Teucri | Proderet ac totum sub leges mitteret orbem.* IV, 230—231 и т. п. вплоть до знаменитого: *Tu regere imperio populos, Romane, memento. | Hae tibi erunt artes, pacisque imponere morem...* VI, 851—852 ('Римлянин! Ты научись народами править державно — | В этом искусство твое! — налагать условия мира...' — в переводе С. Ошерова).

Тень и отзвуки Рима в «Энеиде» повсюду. И если это верно в отношении структуры текста, то нет оснований для отказа от поисков римской темы и в плане выражения, на фонетическом уровне, тем более что Вергилий был непревзойденным мастером семантизированной звукописи. Сам поэт облегчает поиск римской темы прямым (в отличие от древней практики ана-

граммирования) введением ее индекса — *Roma* (или *Romani*, *Romanus*, *Romulus*), этот индекс в самом ответственном открывающем «Энеиду» фрагменте находится на отмеченном месте: *Romae* замыкает собой 7-й стих первой книги, выступая как наконец-то явленная идея, исподволь формировавшаяся в предшествующих стихах (1—7) в виде настойчиво проступающих комплексов *r-m* : *m-r*, как некая основная сумма смысла и звукового образа, первенствующая надо всем (ср. *primus* в стихе 1-м с характерным маскирующим отнесением его к Энею, что вполне соответствует практике древней индоевропейской поэзии выносить в самое начало указание на прецедент, «первый случай»). Ср. *A***rm***a* **v***i***rum***que cano, T***r***o***i***ae que p***rim***us ab* **o***r***i***s* | *...p***r***o***f***u***g***u***s*... | *L***i***t***ora** **m***ult***um**... | *Vi super***um** *saevae* **memorem** *Iunonis ob i***ram** | *...d***um** *conde***r***e***t** **u***r***b***e***m** | ...**m***oenia* **Romae**. Эта высказанная, наконец, идея *Romae* тут же передается по цепи дальше, в традиционное начальное обращение к Музе: **M***usa* **m***i***h***i causas* **memora**... (ср. типичный «подхват»: |*Ro*|**mae** → **M***usa*, **m***ihi*... приводящий к новому анаграмматическому синтезу — *memora* ⊃ *Roma*/*m*/. Стык *Romae* и *Musa* образует своего рода «Grenzsignal», в котором можно усмотреть ключ к римской теме «Энеиды»: *...Romae.* | *Musa, mihi... memora* ⊃ **Musa, mihi... memora Romam* с актуализацией связи *Roma* с рассказом-напоминанием, памятью как д о б р о й силой, соотносящей человека с его истоками (иначе — *saevae m e m o r e m Iunonis...*)[10].

Очень существенно, что здесь, как и нередко в других случаях, образ *Roma* укрывается в словах с «положительной» семантикой (*virum*, *primus*, *superum*, *memorem* и т. п.). Это первое упоминание Рима (а всего их в «Энеиде» ровно семь: I, 7; V, 601; VI, 781; VII, 603, 709; VIII, 635; XII, 168 — почти на 10 000 стихов) дает ключ к анализу и других мест, где появляется слово *Roma*. Ср. вкратце: V, 601 — [*...hinc* **max***i***ma** *p***orro**] | *Accepit* **Roma** *et pat***r***i***um** *s***er***vavit hon***orem**; | [*...Tr***o***a***n***u***m**...]; VI, 781 — [*...super***um**...] | ...**Roma**... | [*Impe***rium** *te***rr***is*... | ...**muro**... | *...v***irum**...]; VII, 603 — [*...sac***rum** *nunc* **max***i***ma rerum**] | **Roma** *colit, cum* **p***r***ima** **mo***vent in* **p***r***oe***lia* **M***a***r***t***em**, | [*...inf***e***rr***e** **ma***nu lac***r***i***m***abile*...]; VII, 709 — *Pe***r** *Lati***um**, *postqua***m** *in part***em** *data* **Roma** *Sabinis.* | [*...A***m***i***t***e***r***na*... | *Ereti* **ma***nus*...]; VIII, 635 — *Nec* **p***r***o***cul hinc* **Romam** *et* **r***a***p***tas sine* **more** *Sabinas* (с отсылкой далее к теме Ромула); XII, 168 — [*Hinc pater Aeneas,* **romanae** *sti***r***pis* **origo**, | *...a***rmis**,] | *Et iuxta Ascanius,* **ma***gnae spes alt***e***ra* **Romae**, ср. также XII, 827 — [*...m***u***t***a***r***e** *vi***r***o***s** *aut ve***r***t***e***re ves***t***e***m**. | *...r***eges**,] | *Sit* **Romana** *potens itala virtute* **pr***o***pago**: | [*...c***um** *n***omi***no* *T***r***o***ia**.] или VI, 857 — [*Aspice ut insignis spoliis* **Ma***r***c***ellus* **o***p***imis** | [*Ing***r***edit***ur** *vict***or***que vi***r***o***s** *supe***r***e***mi***net* **om***n***is**.] | *Hic* **rem** **Romanam**, **ma***gno tu***r***bante* *tu***mu***ltu* [| *Sistet eques*... | *...a***rma**...], где, кстати, *turbante* ⊃ *Urbs* как другое обозначение Рима, или VI, 810 (с той же идеей будущего укрепления-утверждения Рима) — **Re***gis* **Romani**, **p***r***imam** *qui legibus* **u***rb***e***m* | [*Fundabit,*

Curibus parvis et paupere terra | *Missus in imperium magnum*...], ср. **urbem** ↔ *Curibus* или I, 276 — **Romulus** *excipiet gentem et mavortia condet* | **Moenia Romanosque** *suo de nomine dicet.* | *His ego nec* **metas rerum**, *nec* **tempora** *pono,* | *Imperium sine fine dedi*...], ср. VI, 778: **Mavortius**... **Romulus**... **mater** и др.[11]

Таким образом, каждый раз тема *Roma* сопровождается резким повышением встречаемости элемента *r-m* (*m-r*) в ближайшем ее контексте. Сам этот элемент *r-m* сигнализирует о римской теме, вовлекая в конструирование ее и весь круг слов, в которых *r-m* встречается. И действительно, анализ встречаемости *r-m* в контексте *Roma* обнаруживает три категории случаев: 1) слова, содержащие *r-m* в своем корне или основе (*arma*, *primus*, *memorem*, *memora*, *Imperium*, *muro* /ср. *moenia*/, *Martem*, *mavortia*, *Marcellus*, *Romulus*, *Romani*, *supereminet*, *ramis*, *mare*); 2) слова, содержащие *r-m* только в определенных формах (*virum*, *superum*, *rem*, *urbem*, *patrium*, *honorem*, *rem*, *rerum*, *prolem*, *iram*); 3) сочетание двух соседних слов, содержащих «составное» *r-m* (*Litora multum*, *dum conderet*, *molis erat*, *condere gentem*, *maxima porro*, *Per Latinum*, *nomine Troia* и т. п.). Особое внимание обращает на себя сугубая «содержательность» комплекса *r-m* в этих случаях: он появляется в именах персонажей, непосредственно связанных с римской темой — Марс/Маворс, Ромул, Марцелл; в словах-индексах величия Рима — первый, высший, власть-владычество, честь, отечество, город, превосходство и т. п.; в словах, которые могут рассматриваться как важнейшие характеристики-атрибуты Рима — стены, сражения, оружие, память, мужи и т. п.

Разумеется, такая высокая степень концентрированности *r-m* в словах с «положительным» значением не может быть случайной. Оказывается, что в выстраиваемом Вергилием «римском» тексте слова, связанные с наиболее престижными и положительными значениями, несут на себе отблеск римской темы: в их семантическую структуру как бы вживляется еще одна семема — 'Рим'. Отсюда — *primus* не только 'предшествующий всему остальному, открывающий ряд' и т. п., но и принципиально «Римоцентричный», указывающий начало именно римской традиции[12]; власть (*imperium*) — не просто обозначение высшего места в иерархии, но прежде всего римская державность; честь (*honorem*) в «римском» тексте по преимуществу черта римского гражданина, мужа и т. п. В этом принципиальное новаторство Вергилия по сравнению с анаграммами сатурнического стиха или Лукреция, выявленными Ф. де Соссюром[13]. Вергилий строит несравненно более сложный и многозначный ряд. Четкость и однозначность старой анаграмматической конструкции он растворяет в тревожной субъективности мерцающего огоньками римской темы текста «Энеиды».

Положительный вывод из сказанного до сих пор состоит в том, что в пределах «Энеиды» можно говорить об особом вергилианском «Римском

тексте», наиболее существенные характеристики которого вкратце были уже перечислены. Основная звуковая особенность этого текста — обилие фонетических структур, так или иначе моделирующих слово-лейтмотив *Roma* (и его части) или по меньшей мере имитирующих его, приближающихся к нему. Задание предполагает, как это и думал де Соссюр, сознательное членение слов на звуки и комбинирование из них соответствующих звуковых комбинаций. Умение проводить такие аналитические и синтетические операции было, несомненно, присуще индоевропейским поэтам и удержалось вплоть до ранних этапов отдельных традиций, где оно, между прочим, могло и совершенствоваться, приобретая особенно изощренные формы (индо-иранская, греческая, кельтская, германская и другие поэтические традиции). Это искусство засвидетельствовано и раннелатинскими текстами. Именно в так называемых сатурнических стихах были вскрыты наиболее надежные примеры анаграмм. Архаический характер древнеримской жреческой организации и долго и устойчиво сохранявшееся противопоставление эзотерической сакральной и профанической сфер, безусловно, способствовали сохранению старой техники операций с языком и вниманию к слову (этим, в частности, объясняются отдельные образцы «мифопоэтических» этимологий, дошедшие до нас). Вергилий, несомненно, был знаком с этой поэтической техникой, хотя определение объема этого знакомства представляет значительные трудности. Во всяком случае, оно не может быть решено только на материале анаграмм и без обращения к данным, относящимся к другим поэтам, в частности и позднелатинским. То, что обычно воспринимается как свидетельство «формализма», сопутствующего общему упадку римской государственности и латинской культуры, в ряде случаев может трактоваться как «оживление», актуализация приемов старой поэтической школы.

Один из примеров этого рода относится к сложной игре формальных и смысловых структур, целью которой является «просвечивание» внутренней формы слова. Лишь один пример для иллюстрации. В самом знаменитом месте VI песни «Энеиды» Анхиз, в царстве теней, формулирует предназначение Рима:

Tu regere imperio populos, Romane, memento;
hae tibi erunt artes; pacisque imponere morem,
parcere subiectis et debellare superbos...
(VI, 851—853) [14]

'Щадить одних и смирять, принуждать других значит, иными словами, миловать и творить насилие, действовать милостью, любовью и действовать силой'. Ряд других примеров из «Энеиды» подтверждает актуальность противопоставления любви и силы. То, что оно привязано к теме Рима, объясня-

ется жреческой (первоначально) герметической интерпретацией названия города *Roma*, согласно которой оно имело два значения — 'любовь' (при чтении слова справа налево: *amor* × *Roma*; эта связь по сути дела отражена в уже цитировавшемся стихе *Hic amor, haec patria est*...) и 'сила' (если видеть в *Roma* греческое слово |ῥώμα| /дорич./ 'сила', ср. греч. |ῥώμη|)[15]. Поэты послевергилианской эпохи не раз, говоря о Риме, вспоминали любовь-милость и силу-мощь, скорее всего, заимствуя этот образ у автора «Энеиды». Более того, поэт Рутилий Намациан, он же «префект Града», вынужденный покинуть Рим вскоре после его разграбления ордами Алариха, в поэме «De reditu suo» попытался генеалогически мотивировать эти особенности Рима (I, 67—72):

Auctores generis Venerem Martemque fatemur,
Aeneadum matrem Romulidumque patrem.
Mitigat armatas uictrix clementia uires,
Conuenit in mores numen utrumque tuos.
Hinc tibi certandi bona parcendique uoluptas:
Quos timuit superat, quos superauit amat...

'Мы говорим, что Венера и Марс — основатели рода,
Мать Энеадов она, он — Ромулидов отец:
Бранную силу и мощь смягчает победная кротость,
Свойства обоих богов, Рома, присущи тебе.
Вот почему отрадно тебе и щадить и сражаться,
Грозных уметь побеждать, а побежденных — любить'[16].

Характерно при этом, что автор довольно точно следует Вергилию, а два последних стиха (71—72) если не цитата из него, то безусловно отсылка к стиху VI, 853. Разумеется, не Вергилий был изобретателем «понтификальных» толкований имени Рима, но для последующих поэтов, видимо, именно он был ближайшим источником их. Кроме того, сам Вергилий, как показывает приведенный пример, был посвящен в таинства мифопоэтической этимологии и был, безусловно, чуток к внутренней форме слова и к проблемам семантических мотивировок слова, особенно имени[17]. Несомненно, и в этой узко специальной области он выступал как учитель[18]. Можно думать, что поздняя репутация Вергилия, когда в нем видели *vir doctus*, мудреца, мага, повелителя стихий, не в последнюю очередь опиралась на те «алхимические» опыты сочетания звука и значения, которыми автор «Энеиды» выделялся среди других поэтов.

Приложение. Рим в послевергилианской поэзии

«Римский текст», ядро которого было оформлено Вергилием, продолжал развиваться и позже. Он имел свои продолжения и варианты как в латинской

послевергилианской поэзии, так и за пределами римской литературы, в разноязычных европейских традициях Средневековья и Нового времени вплоть до наших дней. Разумеется, эта тема выходит за пределы настоящих заметок, и лишь ради некоторого расширения перспективы здесь можно выборочно и почти пунктирно обозначить три аспекта темы *Roma—Рим*, берущих начало у Вергилия, в более поздних поэтических традициях: 1) связь темы Рима и мира; 2) особую расположенность обозначений Рима к звуковым притяжениям разного рода; 3) номинализм римской темы.

Соотнесенность Рима и мира (*Urbs*, *orbis*) реализуется у Вергилия не столько в формальном плане (ср. клишированное *urbs & orbis*, особенно позднее *urbi et orbi* — при том что *Urbs* — Рим, как и *orbis caput* у Овидия), сколько содержательно, более того — концептуально. Именно в этом плане говорит о Риме Анхиз при свидании с Энеем в царстве теней. Идея Рима, раздвигающего свои пределы и расширяющегося до размеров Вселенной, сформулирована им здесь. Ср.: *en, huius, nate, auspiciis ilia incluta Roma* | *Imperium terris, animos aequabit Olympo...* (VI, 781—782) или об Августе Цезаре, который *...super et Garamantas et Indos* | *proferet imperium; iacet extra sidera tellus,* | *extra anni solisque vias, ubi caelifer Atlas* | *axem humero torquet stellis ardentibus aptum* (VI, 794—797) и др. Рим становится миром, и мир — Римом. Именно поэтому два эти понятия связаны некиим внутренним родством, и одно влечет за собой другое, в частности, при попытках эксплицировать наиболее глубокие смыслы «Энеиды»[19].

Эта традиция сопряжения образов Рима и мира продолжала жить и после Вергилия и, как это ни покажется странным, становилась тем более отчетливой, чем ниже опускался Рим, никогда, однако, не забывавший о своей мировой славе и роли. Ср. уже цитировавшегося в связи с римской темой Намациана: *Respectare iuuat uicinas saepius urbem...* 'Рады мы вновь и вновь озираться на Рим, еще близкий...', на ту землю, *...qui dominas arces et caput orbis habet* '...где стоит целого мира оплот' (I, 189, 194; ср. также I, 12—18, 63 и др.) и особенно: *Urbem fecisti quod prius orbis erat* 'То, что было — весь мир, городом стало одним' (I, 66). Но Рим не только расширяется до размеров мира. Для жителя Рима он также и сужается до пределов жилища, дома, очага[20], и сама возможность такого сужения, римского «эгоцентризма» говорит о неисчерпаемых возможностях «личностного» варианта римской темы (ср., например, у Гоголя), в частности, в жанре выражения личного чувства к Риму — любви, признательности, печали, тоски, горя (ср. также тексты в жанре «объективных» описаний достоинств и преимуществ Рима, восхвалений и прославлений города). Рим — мир, и именно поэтому расстаться с ним — все равно, что покинуть мир, уйти из жизни. *Вышел я так, что казалось, меня хоронить выносили,* — скажет Овидий о последней ночи,

проведенной в Риме, которого он был навек лишен насильственной волей (Tristia III, 89). Воспоминание о той ночи и в изгнании вызывало у поэта слезы:

Cum subit illius tristissima noctis imago,
qua mihi supremum tempus in Urbe fuit,
cum repeto noctem, qua tot mihi cara reliqui,
labitur ex oculis nunc quoque gutta meis...
(III, 1—4)

И когда Овидию понадобилось передать высшую степень своего страдания, горя, разбитости, он вспомнил о Трое в день ее разрушения:

si licet exemplis in parvis grandibus uti,
haec facies Troiae, cum caperetur, erat...
(III, 25—28)

И вероятно, не столько о Трое, сколько о том герое, который, как и он, Овидий, также насильственно вынужден был покинуть родной город. Едва ли допустимо думать, что изгнанный поэт мог забыть сцену расставания с Троей в «Энеиде». С Троей Эней терял навсегда свою родину:

litora cum patriae lacrimans portusque relinquo
et campos, ubi Troia fuit. Feror exsul in altum
cum sociis gnatoque Penatibus et magnis dis...
(Aen. III, 10—12)[21]

Поэтому-то те, кому предстоит расстаться с Троей, и бродят по покоям, в отчаянии приникая к дверным косякам и покрывая их поцелуями (*...amplexaeque tenent postes atque oscula figunt.* II, 489): Расставание с Троей, как оно изображено у Вергилия, стало символом расставания вообще, утраты самого дорогого, и этот символ не раз возникает, когда речь идет о расставании с Римом[22], ибо *Troia* и *Roma* связаны друг с другом не только общим ядром, общим происхождением и наследием, общим героем (Эней), но и как крайние звенья одной и той же промыслительной цепи событий, которая, много поколений спустя после Энея, должна привести к созданию Рима-мира, Римской империи, pax Romana[23]. Впрочем, Энею пришлось пережить и другое расставание — с Дидоной, где он уже не был пассивным участником ситуации и если страдал, то не так, как при расставании с Троей. Но и это расставание тоже было противовольным, хотя Эней и не представлял себе, что разлука могла причинить его подруге такие страдания:

invitus, regina, tuo de litore cessi.
...........nec credere quivi
hunc tantum tibi me discessu ferre dolorem...
(VI, 460—464)

как скажет Эней Дидоне, встретив ее в царстве мертвых[24].

Эти мотивы, относящиеся к Риму и введенные в «Римский текст» Вергилием, были подхвачены и усвоены латинской литературой. Можно сказать решительно: многое из этого текста стало общим местом и нередко теряло свою силу и выразительность. Но что-то, напротив, получило полноправное продолжение или даже, оторвавшись от своих истоков, дало начало вполне самостоятельным и широко разветвленным опытам. Ниже будут приведены некоторые примеры, относящиеся к мотиву «Рим-мир» и к построению звуковых структур, обыгрывающих название города (вплоть до анаграммы). Нередко те и другие примеры тесно переплетаются, образуя особые комплексы, которые равным образом актуализируют и звуковую, и семантическую идею Вечного города и его имени.

Соотнесенность двух тем — Рима и мира, намеченная у Вергилия и подхваченная его последователями в латинской литературе, имеет продолжение и у Данте; при этом стоит заметить, что первое упоминание Рима в «Божественной комедии» принадлежит Вергилию, который и вводит эту тему[25]: *Soleva* **Roma**, *che l'buon* **m o** *n d* **o** *feo*, | *due soli aver, che l'una e l'altra strada* | *facean vedere, e del* **m o** *n d* **o** *e di Deo* (Purg. XVI, 106—108; **-om-** : **mo-**...); — *e sarai* **meco** *senza fine cive* | *di quella* **Roma** *onde Cristo è* **r o m a** *n o.* | *Però, in* **pro** *del* **m o** *n d* **o** *che* **m***al vive*... (Purg. XXXII, 101—103); — ...*redur* **lo** **m o** *n d* **o** *a suo* **modo** *sereno*, | *Cesare per voler di* **Roma** *il tolle*... (Parad. VI, 56— 57); — ...*difese a* **Roma** *la gloria del* **m o** *n d* **o**... (Parad. XXVII, 62)[26].

Связь Рима с миром — ключ к «Les Antiquités de Rome» Дю Белле: **Rom***e fut tout le* **m o** *n d e, & tout le* **m o** *n d e est* **Rom** *e* (XXVI), ср. также в связи с Римом такие постоянно воспроизводимые мотивы, как *vanité du monde, mondaine inconstance* и т. п. Описание Рима (*Rome*), как правило, вызывает мотивы, кодирующиеся на языковом уровне словами, в структуре которых особую роль играют *r* и *m*, — *ces vieux* **murs**, **m***u***r***aille*, **m***onu***m***ents*, **mo***nt*(*s*), **m***a***r***b***r***e*, **r***uine*, *i***mmor***talité* и т. п. Соотнесение *Rome* с этими мотивами отчасти продолжают аналогичные сочетания у Вергилия, а отчасти развивают их, в основном в духе вергилианской поэтики. Достаточно высокая степень звуковой организованности этих римских мотивов обеспечила — не в последнюю очередь — удивительную устойчивость подобных образов, в чем не трудно убедиться, обратившись к стихотворениям на тему Рима вплоть до XX в. В тех языковых традициях, где название Рима и слово, обозначающее 'мир', не соотнесены явно друг с другом в звуковом отношении, сочетания этих двух слов или не приобретают характера поэтических формул, своеобразных points, или же вводятся в контекст, где присутствуют элементы, становящиеся основой для поэтической игры иных типов[27].

Но свой подлинный триумф двуединая тема Рима-мира справляет в русской поэзии, где зеркально соотнесенные друг с другом образы *Рим* : *мир* у

ряда поэтов становятся почти клишированными[28] (уместно напомнить, что обыгрывание пары *Rzym* : *mir* хорошо известно и польской литературе, начиная с Возрождения и особенно с барокко). Здесь нет ни возможности, ни необходимости перечислять все множество подобных примеров[29] и даже останавливаться на довольно отчетливых случаях звуковых притяжений слова *Рим* (при отсутствии *мир*)[30]. Поэтому внимание будет сосредоточено лишь на ряде особенно концентрированных и диагностически важных примеров. При этом следует отметить, что распределение «римской» темы (*Рим-мир*) неравномерно — как в хронологическом плане (выделяются два периода: 30—40-е гг. XIX в. и начало XX в.), так и в выборе поэтов этой темы (Тютчев, Шевырев, Вяземский, Каролина Павлова, Майков, Вяч. Иванов, Волошин, Мандельштам и др.).

Несколько примеров. Ср. у Тютчева: *Как сладко д***рем***лет* **Рим** *в ее лучах! | Как с ней с***р***однился* **Рима** *вечный п***р***ах! | Как будто лунный* **мир** *и г***р***ад почивший — | Все тот же* **мир**, *волшебный, но отживший...*; — *...и на до***роге** *| Застигнут, ночью* **Рима** *был! | Так! но п***р***ощаясь с* **римской** *славой... | Счастлив, кто посетил сей* **мир** *| В его* **м***инуты* **р***оковые...*; у Вяземского в стихотворении «Рим»: **Рим**! *всемогущее, таинственное слово! | И вековечно ты, и завсегда ты ново! | Уже во тьме в***рем***ен, почивших* **мер***твым сно***м** *| Звучало славой ты... | Тобой исписаны* **всемирные** *скрижали | ...и каждое ст***рем***ленье | ...Все вы***р***ажало ты живы***м** *свои***м** *глаголо***м** *| И было ты всего великого* **символом**. *|* **Мир** *древний и его* **м***ладая к***р***асота | И возмужавший* **мир** *под знаменем к***р***еста | ...Де***р***жавства твоего све***р***шились в***рем***ена... | ...***Мирского** *п***ром***ысла о***р***удья и загадки, | И волновали* **мир**, *и* **мир** *волнуют шаткий | ...В тени полузак***р***ыт* **всемирный** *великан: | И фо***рум** *твой за***м***олк, и д***рем***лет Ватикан...*; у Шевырева в стихотворении «Стансы Риму»: *...И тучами, ты ск***р***ыл во тьме эфи***р***ной | Перунами све***р***кавшее чело, | Венчанное короною | ...С тобой в***рем***ен...*[31]; у К. Павловой: *Великолепен п***р***аздник* **Рима**, *| И г***р***озен гул его утех. | ...Уг***рюм***ый, не деля их пи***р***а, | П***р***езренный ва***р***ва***р***, он глядел, | Как тешилась столица* **мира**, *| Взяв властно* **мир**, *себе в удел. | ...И* **смотрит** *на* **Рима** *блестящий позо***р** *| ...Плывут сквозь* **р***ечные ст***рем***нины | ...Блаженствуй,* **Рим**! *пи***р***уй по п***р***аву | Ты от за***р***и и до за***р***и, | Со всей земли себе в забаву, | Дань беспощадную бе***ри** *| ...Пи***р***уйте смело, тешьтесь* **Римы**!.. («Праздник Рима»); в стихотворении «Рим»: *...Чрез* **мер***твой пустыни п***р***едел | ...Отрывистый г***ром** *п***ро***г***рем***ел | ...Уг***р***юмо в уг***рюм***ый окружный |* **Простор** *молчаливых* **р***авнин... | Где вести, и казнь, и законы | Гонцы его* **миру** *несли...*; в «Разговоре о Трианоне»: *Я в ци***р***ке з***р***ел забавы* **Рима** *| ...***Всемирной** *кланяясь де***р***жаве | ...И был к***р***уго***м** *зажженный* **Рим** *| ...П***р***ошли века над эти***м** **Римом**; *| Опять я п***р***ибыл пилиг***римом**...; у Майкова: *...Из го***р***ода зовет* **м***еня давно | К по-*

лям ***широким*** *старая* ***привычка.*** | *Возьмем коней, оставим душный* **Рим** | *И* ***ряд дворцов...*** | *И пеструю толпу...* | *Широкий горизонт расширил душу мне...* | *...И будто нищий с* **ризою** *раздранной...* | *Угрюмого источник вдохновенья* | *... Вошел я внутрь* **руин...** | *Глядеть и слушать в* **мертвой** *тишине* | *Так сладостно! ...Тут целый* **мир** *видений!* | *...курильниц...* | *...***ристанием** («Campagna di Roma»); — *...***кури им** *фимиам* | *...лишь* **ими милы нам** | *Панорма небеса...* | *И* **розы** *Пестума, и в* **раскаленный** *день* | *Бландузия* **кри***сталл, и* **мир** *его* **прохлады,** | *И* **Рима** *древнего священные* **громады,** | *И утром* **ранний дым** *сабинских деревень*; «Поэзия»; у Вл. Соловьева: *И* **миру Рим** *единство дал.*

Но только в XX в. «Римский текст» русской поэзии получил свое высшее развитие. Рим стал не только миром, но и человеком, личностью. У ряда поэтов имя Рим играет весьма активную роль в конструировании уровня больших (можно сказать — вечных) идей, причем обозначения этих идей соотнесены со словом **Рим** и в звуковом отношении (*мир*, *времена*, *храм*, *пилигрим*, *имя* /: *в Риме*/, *гром*, *громада*, *мимо* как слово-индекс преходящести, эквивалентный латинскому речению *Sic transit gloria mundi* и т. п.). Но, разумеется, роль имени Рима в организации звуковых (→ смысловых) цепей этим не исчерпывается. В частности, наблюдается тенденция включать комплекс *рим* в соотнесенные, кстати и в рифмующиеся, с *Рим* слова (ср. /*не*/*зрим*, *дарим*, *горим*, *поговорим*, *пилигрим*, *неумолим* и т. п.). Идея Рима и звуковая последовательность *рим* (а иногда и *ром,* ориентирующаяся на латинское имя города — *Roma,* обычно через словоформу *грома*) начинают формировать целые стихотворные тексты, и грань между относительно простыми случаями фонической организации текста и анаграммами становится нередко зыбкой.

Характерным примером «римской» темы может быть стихотворение Волошина «Преосуществление» (17 января 1918), эпиграф к которому («postquam devastationem XL aut amplius dies Roma fuit ita desolata, ut nemo ibi hominum, nisi bestiae **morarentur**». Marcellini Commentarii) показывает, что несчастье, постигшее Рим, соотносилось со злобой дня. Ср.:

В глухую ночь шестого века,
Когда был **мир** и **Рим** простерт
Перед лицом германских орд
И гот теснил и грабил грека,
И грудь земли и **мрамор** плит,
Гудели топотом копыт...
...Водопроводы и аркады
Неимоверные **громады**
Дворцов и ярусы колонн,
Сжимая и тесня друг друга,
Загромождая небосклон.
И **горизонт** земного круга...
...И древний **Рим** исчез во мгле,
Свершилось преосуществленье
Всемирной власти на земле:
Орлиная разжалась лапа
И выпал **мир**. И принял Папа
Державу, и престол воздвиг.
И новый **Рим** процвел — велик,
И необъятен, как стихия [32].

Но высшее цветение «римской» темы — в соответствующих стихах Мандельштама и в «Римских сонетах» Вяч. Иванова[33]. Здесь могут быть названы лишь некоторые аспекты этой темы.

У Мандельштама Рим занимает особое место в его историософической схеме. Более того, он некая категория в мире культурных и нравственных ценностей, вечный эталон, мерило. Рим всегда с поэтом, он как бы разлит в мире и в любом месте может быть вызван, с т а т ь. Рим — как вечное возвращение (retour éternel): *Я в Риме родился, и он ко мне вернулся,* — скажет поэт. И как только под Феодосией *...римской ржавчиной окрасилась долина,* Рим н а с т а л, вспоминались *Цезаря прекрасные черты,* увиделись Капитолий и Форум, услышался «шум времени»[34]. Рим не только и не столько город, сколько вселенная, мир, природа, человек, его место и функция: *Не город* **Рим** *живет среди веков, а м е с т о ч е л о в е к а в о в с е л е н н о й*; — *П р и р о д а — тот же* **Рим** *и отразилась в нем*[35]; — *И морщинистых лестниц уступки | ...Поднял медленный* **Рим**-*ч е л о в е к* и др. Наконец, Рим — священное место, цель духовного паломничества, куда влечет посох-свобода[36].

Образ странника с посохом, отправляющегося в Рим, появляется и в стихах Вяч. Иванова: *...о в с е л е н с к о е Небо святое, | Ты, что снова зовешь посох мой странничий в* **Рим** | (*Как на распутьях моих и некогда — раз ли то было? — | Мне ты являло один — в Город единственный — путь*)... Это влечение понятно и органично для того, чья духовная родина — Рим: *Тебя, кого всю жизнь я славил, | Кто стал отечеством моим, | Со днем рожденья не поздравил | Я в срочную годину* **Рим**! — *Рим—Roma* становится сквозной темой «Римских сонетов» (1924—1925), и идея Рима-мира выпукло, многообразно и виртуозно представлена в этом цикле, аккумулирующем многие традиционные мотивы «Римского текста». В этом отношении характерен первый из сонетов:

*Вновь, арок древних верный пилиг***рим**,
*В мой поздний час вечер***ним** *«Ave,* **Roma**»
Приветствую, как свод **родного** *д***ома**,
Тебя, скитаний пристань, вечный **Рим**.

*Мы Трою предков пламени да***рим**;
*Дробятся оси колесниц меж г***рома**
И фурий **мирового** *ипподрома*:
*Ты, царь, путей, глядишь, как мы го***рим**.

И ты пылал и восставал из пепла,
И памятливая голубизна
Твоих небес глубоких не ослепла.
И помнит, в ласке золотого сна,
*Твой вра́тарь кипа***рис**, *как Троя крепла.*
Когда лежала Троя сожжена.

Гибель старой Трои и становление новой Трои, будущего Рима — еще одна вариация вергилианской темы. Апофеоз Рима имеет и фоническое отражение: все стихотворение как бы мерцает отсылками к *Рим—Roma*, повторяющимися почти с принудительной обязательностью, которая тем более подчеркивается оправданным содержательно полным отсутствием соответствующих звуковых комплексов в четырех стихах подряд (9—12)[37]. Ср. еще несколько примеров этого рода: *Неузнаны, явились* (*помнят сáги*) | *На стогнах* **Рима** *боги-пришлецы* | *И в нем остались до скончины* **мира**. | *И юношей огромных два кумира* | *Не сдвинулись тысячелетья с мест* (2-й сонет); — **Рима**... *гонима*... *дробима*... *неукротима*... **мраморного**... (3-й сонет); — ...*прохлады*... *громады*... *царица*... *Сребром*... **Морские**... **Рима**... *Я за плечо бросал в тебя* **монеты** (8-й сонет) и др. В некоторых подобных текстах степень сгущения звуковых элементов, имитирующих имя города, настолько велика, что не остается сомнений в наличии анаграмм. Правда, тайный нерв самой идеи анаграммы, связанной с крипто-грамматическим уровнем, обычно оказывается подорванным введением в текст самого тайного имени (что исключалось правилами построения архаичных индоевропейских анаграмм). Но в других случаях, если говорить о принципе, количественные критерии при определении анаграмм должны расцениваться как слишком слабые. Все решает наличие указаний «качественного» характера — нахождение в тексте некоей «ключевой» конфигурации, намекающей на смысл анаграммируемого слова. Открытие анаграммы всегда есть решение задачи, разгадка. Когда нет ключа и, следовательно, нет разгадки, целесообразно говорить не об анаграмме, а о потенциальной анаграмматической ситуации.

В поэзии последних лет своей жизни Вяч. Иванов изменяет своим прежним устойчивым пристрастиям к форсированной звуковой структуре текста и к созданию анаграмматических ситуаций. Так, в «Римском Дневнике», где образ Рима решительно выведен из круга связей с идеей мира и дан вне каких-либо форсированных звуковых ассоциаций, исключением является лишь одно стихотворение, имеющее особое отношение к жизни поэта в Риме:

И вдруг умолкли... **Рушит лом**
До скал капитолийский **дом**;
Топор с **мотыкой** *спотыкливой*
Опустошают сад журчливый.
И **разверзаются** *под* **ним**
Твои нагие **мощи**, **Рим**!

Здесь колесница **миродержца**
На **холм** *влеклася* **Громовержца**.
Священный путь неравных плит
Авгур *святил и стлал Квирит*...
Сойти в бессмертное кладбище,
Залетной **Музы** *пепелище*!

(1 января 1944)

История написания стихотворения проясняет ряд деталей. До начала Второй мировой войны Вяч. Иванов жил в доме, который находился на Капитолийском холме, у самой скалы на via di Monte Tarpeo. Когда осенью 1939 г.

дом был снесен, обнаружилось, что он стоял над древней Via Sacra, по которой некогда через Форум совершались торжественные шествия к храму Юпитера, величайшему святилищу Древнего Рима. За два года до этого, в июле 1937 г., Вяч. Иванов описал в стихах свой «капитолийский дом»[38]. Новый 1944 г. Вяч. Иванов встретил с друзьями в другом доме, на Авентине, куда он переселился в 1940 г. Собравшиеся вспоминали о мирном времени, о разрушенном доме, о стихах, ему посвященных и по просьбе гостей прочитанных поэтом. После чтения их один из гостей воскликнул: «Воображаю, как Вам грустно вспоминать о Вашем изгнании из земного рая, Вячеслав Иванович!» На это хозяин дома ответил: «Нет, не грустно. Все благословенно: ведь нашли Via Sacra». Но в ту же ночь поэт вспомнил в стихах разрушение дорогого ему дома[39]. Не исключено, что мотив «разверзания» дома, стоящего на Monte Tarpeo, подводит к возможности анаграмматического толкования стиха *То***пор** *с* **мот***ыкой* **спот***ыкливой*[40].

«Римская тема» еще раз возникает в цикле «Laeta», посвященном А. М. Дмитриевскому[41] и соотносимом поэтом — с инверсией — с другим, печальным посланием: *В* **Рим** *свои* *T***ri***stia слал с берегов Понтийских Овидий*; | *К Понту из* **Рима**, *я шлю — Laeta*: *бессмертн***ым** *хвала*!.. В Риме — радость, Laeta, вне его — скорбь, Tristia. *Друг*! *не сияет во мне глубокое небо, и Солнце | С гордой квадриги на* **мир** **ме***щет златые лучи! |* **Рим** *— всех богов жилищем клянусь | — мне по сердцу обитель*: | *Цели достигнув святой, здесь я, паломник, блажен.* | *Здесь мне сладок ночлег*; *но сладостней мне пробужденье*: | *Жажду жить, созерцать, и познавать, и тво***рить**. Яркое панорамное описание Рима, синтезированного в разных его пространственных и временны́х образах, приводят к теме возврата на круги своя и верности Риму (*Рим вожделенный узрев, я пел тебе первые Laeta*; | *В Рим осенний возврат вешнюю песнь воскресил*), а далее и к теме родины:

Светлые дни там текли: их не жаль в излюбленном **Риме**:
  Родине верен, я **Рим** родиной новою чту.
Где нам отечество, друг? Скажи гражданин мой оседлый,
  Гостю далеких чужбин: где нам родимый предел?
Там ли, где отчий наш дом, наша первая память, дряхлеет?
  Там ли, где отчий наш сад некогда темный шумел?
Там ли, где кости отца в заглохшей тлеют могиле, —
  Где нас в покорной тоске ждет престарелая мать?
Или в пустыне, куда наш орел занесли легионы?
  Иль где гражданственный **мир** плугом изме**ри**л поля?..
...Иль не отчизна избранных — Идей бестелесных обитель?
  Или не **Рим** золотой — мой нареченный предел?..
Так! я ныне познал возвращенной мне родины счастье, —
  С ним — и зиждительный труд; с **ним** — и целительный **мир**...

...Благоговейно познал, как ты мне дорог, мой **Рим**!..
...Друг! не пора ль и тебе посох паломника взять?..

(ср. выше о мотиве «страннического посоха», ведущего в Рим, к свободе).

Многие русские люди любили Рим, но едва ли кто выразил свою любовь полнее и ярче, чем Гоголь и Вяч. Иванов. Именно они главные авторы, создатели русской версии мифа о Риме.

И наконец, в заключение — о номиналистическом аспекте римской темы, также заданном Вергилием (ср.: *Ne vetus indigenas nomen mutare Latinos* | *Neu Troas fieri iubeas Teucrosque vocari*... XII, 823—824[42], ср. XII, 828; *Sermonem Ausonii patrium, moresque tenebunt,* | *Utque est, nomen erit*... XII, 834—835[43]) в том месте «Энеиды», где впервые явно открывается перспектива Рима. Номиналистический аспект многократно повторялся в «Римском тексте», в разные периоды его жизни и у разных авторов.

Иногда он сублимировался до мыслимого предела и становился своего рода манией. Так, «не-римляне», варвары, ненавидели само имя Рима с такой силой, как если бы оно было сутью Вечного города. Но и не отвергая Рима, более того, вожделея его, они стремились стереть его и назвать его заново. Атаульф «вначале горел желанием уничтожить само имя Римское (oblitterato Romano nomine), а всю землю Римскую (Romanum omne solum) превратить в империю готов и назвать ее таковою (Gothorum Imperium et faceret et vocaret), чтобы была, попросту говоря, Готией из того, что некогда было Романией (essetque, ut vulgariter loquor, Gothia quod Romania fuisset)». Oros. VII, 43, 4—5. Связь имени Рима с меняющимся во времени городом стала распространенным мотивом номиналистической поэтической конструкции — *Et si par mesmes noms mesmes choses on nomme,* | *Comme du nom de Rome on se pourroit passer*... у Дю Белле (ср. еще: *Nouveau venu, qui cherches Rome en Rome* | *Et rien de Rome en Rome n'apperçois,* | *Ces vieux palais, ces vieux arcz que tu vois,* | *Et ces vieux murs, c'est ce que Rome on nomme*). Наконец, Мандельштам, равно постигший смысл и *первоначальной немоты*, и милого имени, его повторения (*Отчего душа так певуча,* | *И так мало милых имен* или — в связи с имябожием — *Каждый раз когда мы любим,* | *Мы в нее впадаем вновь,* | *Безымянную мы губим, вместе с именем любовь*), скажет — и как раз в связи с *Roma* — *Я повторяю это* **имя** | *Под вечным куполом небес,* | *Хоть говоривший* **мне** *о* **Риме** | *В священном сумраке исчез*!

II. «Скрытое» имя в русской поэзии

Основные операции, предусмотренные техникой анаграммирования, описанной де Соссюром (расчленение анаграммируемого слова на элементы, рассредоточение их по тексту /дело поэта/, нахождение этих элементов и вос-

становление искомого целого /дело слушателя, читателя/), как и их последовательность, в точности соответствуют тому, что делает жрец при жертвоприношении с жертвой и что делает поэт как жрец, отвечающий за словесную часть ритуала. Первособытие, послужившее образцом для ритуала, который включает в себя указанные операции, «первое жертвоприношение» составляет содержание «основного» мифа (ср. вариант наказания Громовержцем младшего сына путем его расчленения, разбрасывания частей его тела и последующее возрождение из смерти в усиленной полноте). Утратив изначальную целостность, младший сын (жертва) приобщается царству смерти, но, найдя там живую воду жизни, напиток бессмертия, «мед поэзии», он возвращается на землю в виде обильной и процветающей, умноженной целостности, знаменующей новый способ существования. По идее поэт и является создателем его, поскольку он знает и смерть и жизнь.

Поэт — автор «основного» мифа и его герой-жертва и герой-победитель, субъект и объект текста, жертвующий (жрец) и жертвуемый (жертва), вина и ее искупление. Он — у с т а н о в и т е л ь и м е н: немую и бездеятельную до него вселенную он сотворил в слове, собрав ее по частям, которые он отождествил (т. е. придал им значение, нашел их тайный, скрытый или утраченный смысл) и выразил в звуке. Вселенная созданного таким образом поэтического текста «сильнее» и ярче, чем та же вселенная, взятая вне описания, до него[44]. При таком понимании задач поэта и м я приобретает особую значимость. Оно — самый краткий и точный итог, квинтэссенция изображаемого в поэтическом тексте, и потому оно — г л а в н о е в тексте. Не случайно имя и именно оно становится объектом анаграммирования, а сам акт имяположения, становление имени, превращение «апеллятивного» в «ономастическое» знаменует вхождение в мир новой сущности, новых сил и энергий. Эта предыстория существенна в связи с особым положением имени в поэтических текстах и с анаграммированием имени в разные эпохи развития поэзии, в разных культурно-языковых традициях, в разных жанрах и стилях, у ранних поэтов. При этом важно, что определение «разный» не только не значит «всякий», «весь», но, напротив, скорее должно приниматься как «немногий» или — во всяком случае — как «остающийся в меньшинстве». Именно поэтому анаграмма всегда тайна, лишь в небольшой своей части, обычно слабым намеком, приоткрытая, а анаграмматический текст в целом тяготеет к классу эзотерических текстов, доступных только избранному читателю, конгениальному этому тексту.

В русской поэзии примеров анаграммирования имени немного (правда, нужно считаться с тем, что этой проблемой почти не занимались, и определенный пласт анаграмм остается невыявленным). Большинство их, причем наиболее бесспорные и яркие образцы, относится к началу XX в. и связано или с утонченной до изощренности поэтической техникой (Вяч. Иванов), или

с включением в игру особых энергий, сопряженных с озарениями мистического характера (Андрей Белый). Ниже будут приведены лишь немногие примеры из числа наиболее показательных.

Но сначала об одном несколько неожиданном случае — «анаграмматическом» казусе в поэзии Фета. Уже давно автором этих строк была замечена своеобразная «пронизанность» звуком *з* стихотворений, связанных, по предположению исследователей, с образом Марии Лазич[45], девушки, полюбившей поэта в глухие его годы, когда он, будучи унтер-офицером, оказался заброшенным в отдаленный угол Херсонской губернии. Как известно, чувство было взаимным, но оба были бедны, и Фет не решился связать себя браком[46]. Наступила разлука, а вскоре Мария Лазич (Елена Ларина позднейших воспоминаний Фета) трагически погибла, сгорев в пламени от неосторожно брошенной спички. Считают (и так, судя по всему, думал и Фет), что это было самоубийство, хотя и замаскированное. Более сорока лет, до самой смерти, прожил Фет с образом возлюбленной в душе. В бессонные ночи он возвращался к прошлому, и эти мысленные, душевные свидания становились событиями подлинной и реальной жизни поэта, чтобы, немного спустя, стать еще большей подлинностью и реальностью его стихов. Но эта любовь Фета к умершей возлюбленной всю жизнь была его тайной, и стихи хранили ее особенно строго. Ни одно стихотворение не было посвящено ей или ее памяти явно, нигде она не была названа. И неназывание ее имени стало сутью внутреннего запрета для поэта: *Пред тенью милою коленопреклоненный, | В слезах молитвенных я сердцем оживу | И вновь затрепещу, тобою просветленный, — | Но все тебя не назову.*

Возвращаясь к сказанному несколько выше, нужно подчеркнуть, что ощущение «пронизанности» этих стихов звуком *з* и сознание некоей нарочитости этого явления значительно увеличивалось при подходе к указанным стихам как к «циклу», составляющему нечто целостное, хотя они, строго говоря, циклом не были, будучи разъединены и рассредоточены по разным журналам, сборникам и книгам (в пространстве) и по разным годам в отрезке почти сорока лет (во времени). Эффект возрастающего значения *з*, как и формирование условий для какой-то его семантизации (хотя бы в виде привязки к чему-то находящемуся вне текста), зависел отчасти от того, что инерция восприятия «*з*-богатых» стихотворений переносилась на «*з*-бедные» стихотворения, и в этих случаях даже редкие звуки *з* привлекали к себе внимание, как-то актуализировались. Следующий этап в восприятии и внутреннем анализе этих «*з*-стихотворений» был связан с переходом от «бессознательной» в основном сферы к уровню «сознательных», как правило, операций, конкретнее, от семантически «немых» *з*-звуков (почти) к семантически определенным «*з*-словам». И здесь своеобразным ориентиром и мерилом ока-

зывались «*з*-богатые стихотворения», позволяющие определить как семантическое ядро этого «*з*-словаря», так и направления, в которых оно могло разрастаться.

Среди этих стихотворений здесь будут упомянуты три-четыре. Прежде всего речь идет о диптихе «Измучен жизнью...» и «В тиши и мраке...», возникшем из разделения первоначально единого и очень важного в обеих своих частях стихотворения. Одна из этих частей носит глубоко философский характер, предопределяемый эпиграфом, который представляет собой изложение знаменитого высказывания Шопенгауэра о том, что равномерность течения времени во всех головах доказывает погруженность всех в один и тот же сон и — более того — что все видящие этот сон составляют единое существо. Вторая часть, справедливо относимая к Марии Лазич, посвящена сну. Обе части первоначального стихотворения, как и оба стихотворения окончательного диптиха, образуют единство, с тесными смысловыми связями и сходной пронизанностью звуком *з* слов, отсылающих как к космической (общей), так и к человеческой (личной) сфере. Ядром («*з*-ядром») первого стихотворения следует считать последовательность фрагментов: *Измучен жизнью...* | *И как-то странно порой прозреваю.* || *Еще темнее мрак жизни вседневной,* | *Как после яркой осенней* **зарницы,** | *И только в небе, как* **зов** *задушевный,* | *Сверкают* **звезд** *золотые ресницы.* || *И так прозрачна огней бесконечность,* | *И так доступна вся* **бездна** *эфира,* | *Что прямо смотрю я из времени в вечность* | *И пламя твое узнаю, солнце мира.* || *И неподвижно на огненных* **розах** | *Живой алтарь мирозданья курится,* | *В его дыму, как в творческих грезах,* | *Вся сила дрожит и вся вечность снится.* || *И все, что мчится по безднам эфира* | *...И только сон, только сон мимолетный.* || *И этих грез в мировом дуновеньи* || *...И в этом прозреньи, и в этом забвенъи* || *Легко мне жить и дышать мне не больно*[47]. Второе стихотворение, посвященное таинственной космической встрече с давно умершей возлюбленной и очень важное для прояснения схемы всех других описаний подобных встреч, продолжает тему *з*, конкретизируя ее и распространяя на сферу личного:

В тиши и мраке таинственной ночи
Я вижу блеск приветный и милый,
И в звездном хоре знакомые **очи**
Горят в степи над забытой **могилой.**

Трава поблекла, пустыня угрюма,
И сон сиротлив одинокой гробницы,
И только в небе, как вечная дума,
Сверкают звезд **золотые** *ресницы.*

И снится мне, что ты встала из гроба,
Такой же, какой ты с земли отлетела,

И **снится, снится**: *мы молоды оба,*
И ты **взглянула, как прежде** *глядела.*

В стихотворении о последнем свидании ключевая строфа выглядит так: *Подала ты мне руку, спросила: «Идешь?» | Чуть в* **глазах** *я заметил две капельки* **слез**; | *Эти искры в* **глазах**, *и холодную дрожь | Я в бессонные ночи мои перенес.*

Воспоминание о счастье до безумия, которое не может быть отнято даже злой старостью, уточняет и специализирует семантическую сферу «*з*-слов»:

Моего тот безумства желал, кто смежал
Этой **розы** *завои, и блестки, и росы;*
Моего тот безумства желал, кто свивал
Эти тяжким узлом набежавшие косы.

Злая *старость хотя бы всю радость взяла,*
А душа моя так же, пред самым **закатом**,
Прилетела б со стоном сюда, как пчела,
Охмелеть, упиваясь таким ароматом.

И, **сознание** *счастья на сердце храня,*
Стану буйства я **жизни** *живым отголоском.*
Этот мед благовонный — он мой, для меня,
Пусть другим он останется тонким лишь воском!

Лишь выборочно можно обозначить семантику «*з*-слов» в стихотворениях, связанных с умершей возлюбленной: *забытые… заветные… взоры… задушевных… узоры… зима… дерзко… разлуку… Зачем… глаза… слеза* («Старые письма»); *…высказать… жизнь… разлучить… Здесь… знаю, взглянувши на звезды… взирали… различить… нельзя разлучить* («Alter Ego»); *…избегаю, нельзя… язык любви… Завидно мне безмолвие твое… ни злобы…* («Ты отстрадала…»); *…Засохших… жизни… одно терзанье…* («Страницы милые…»); *…не изменил… забыла… здесь… узнаю…* («Нет я не изменил…»); *звезде… Близкой… изгибы… отзовусь… звуку… разлуку!* («В долгие ночи…»); *…В слезах… затрепещу… не назову… земное… отзовется…* («В благословенный день…»); *…золотым… нельзя… позабыть…* («Солнца луч промеж лип…»); *…неизвестную… глазах… слез… глазах* («Долго снились мне вопли…»); *Неотразимый образ… забудусь… разрушено… бездной… зияющей… изменчивый… создаю… призрак неизменный… след безграничный… безутешной… образ…* («Неотразимый образ»).

Словарик, формируемый этими «з-словами», достаточно компактен и концентрирован (ср. почти полное отсутствие в нем «случайных» слов; все, что в него входит, так или иначе ориентировано на ключевые понятия, определяющие основные семантические зоны словарика). Слова, входящие в этот

словарик, естественно образуют несколько семантических кругов, которые в сумме описывают схему большинства стихотворений этого типа: космическое (*мироздание*, *бездна /зияющая/*, *звезды*, *зарница*, *закат*, *золотой*...), она (*неотразимый образ*, *призрак неизменный*, *черты заветные*, *безгрешная душа*, *близкая душа*, *взор /взирать/*, *глаза*, *слезы /задушевные слезы/*, *звук*, *изгибы*, *узоры*, *узел /волос/*; *роза*, *завои*, *засохшие цветы*...), он (*безумство*, *терзанье*, *безутешная тоска*, *злая старость*, *разрушенность*, *дерзко*...), препятствия на пути к встрече (*разлука*, *злоба*, *нельзя*...), встреча, ее условия и проявления (*здесь*, *знать*, *узнать*, *сознание*, *высказать*, *не забыть*, *не изменить*, *отозваться*, *зов*...).

На этом этапе возникает соблазн соотнести звуковой лейтмотив этих стихотворений *-з-* со сферой образов. В ней ведущим является, несомненно, образ умершей возлюбленной. По мнению современного исследователя фетовского стихотворения «Моего тот безумства желал, кто смежал...», образы пчелы и розы, выступающие здесь, ассоциируются с Девой Марией, чьей соименницей была подруга поэта. Намек на это имя усматривается и в «огромной роли фонемы *м* — первого звука стихотворения и последнего его звука», а намек на фамилию — в анаграмматических сочетаниях элементов *л*, *а*, *з*, *и*: *жела***л**, *смежа***л**, *сбива***л**, *узлом*, **злая**, *взяла*, **зака***том*, *пче***ла**, *жизни* и т. п. Высказывается мнение о том, что неназванное имя возлюбленной было зашифровано поэтом на бессознательном уровне и что «все следы ведут к погибшей в огне Марии Лазич. Это ей посвящено стихотворение — Роза»[48]. Теми же особенностями отличаются и другие стихотворения на наших глазах актуализирующегося цикла. Прежде всего привлекают внимание слова, содержащие *л—з* (или *з—л*), звуки, составляющие консонантный остов фамилии возлюбленной Фета — *Лазич*, ср.: *гла***з**, *слезы*, *близкая* (*душа*), *узел*, **зло***ба*, *разлука*, **злой**, *взяла*, *не изменил*, **золотой**. Возможно, эти слова и содержащаяся в них криптограмма имени и есть отзыв поэта на попытки проницательного читателя раскрыть тайну «спрятанного» имени и того, что стоит за ним[49]. Во всяком случае сам поэт рассчитывал на подобный отзыв: *...Когда ж окончится земное бытие,* | *Мне ангел кротости и грусти отзовется* | *На имя нежное твое* («В благословенный день...»). Но пока тем не менее осторожнее видеть в подобных примерах не столько анаграмму имени, сколько отсылку к некоему его соответствию, его знаку, звуковой теме[50], и все ради того, чтобы через имя сберечь и милый образ (*И в ужасе стыда твой образ берегу*).

В отличие от того, что было показано выше на примере Фета, анаграммы в русской поэзии начала XX в. в наиболее ярких своих проявлениях строятся сознательно, с большим запасом дублирующих средств, с дополнительными указаниями на наличие анаграмматического казуса. Естествен-

но, что и нахождение и дешифровка подобных анаграмм тем самым существенно облегчается.

Бесспорно, одним из наиболее замечательных мастеров анаграмматического искусства был Вяч. Иванов. Виртуоз стиха, знаток латинской поэзии (в частности, и Вергилия), ученик и собеседник Ф. де Соссюра, который, вероятно, делился с ним своими разысканиями в области анаграмм, Вяч. Иванов был подготовлен к занятиям в этой области, а общая атмосфера вокруг поэта благоприятствовала этому роду поэтического эзотеризма[51]. Здесь может быть приведено лишь несколько примеров анаграмматического творчества Вяч. Иванова.

Один из наиболее ярких образцов — сонет «Есть мощный звук...», входящий в цикл «Золотые завесы» (IX), 1907 г.:

Есть **мощный** *звук: немолчною волной*
*В н*е**м** **мор**е *Воли* **мается**, *вздымая*
И*з* **мутной** *мглы все, что́* — **Мара́ и Майя**
И *в* **маревах мер***цает на***м** — *Женой.*

Уст **матерних** *в нем музыка немая,*
Обманный **мир**, **мечтаний мир** *ночной...*
Есть звук **иной**: *в нем* **вир** *над* **глубиной**
Клокочет, волн **гортани разжимая**.

Два звука в **Имя** *сочетать* **умей**;
Нырни в **пур***пурный* **вир** *пучины южной,*
Где в **раковине дрем***лет день* **жемчужный**;

Жемчужину *схватить рукою смей, —*
И **пред** *тобой, светясь, как А***мфитрита**,
В **морях горит** — *Сирена* **Маргарита**.

Внимание должно быть обращено прежде всего на указания, подобные условиям шарады: *Есть мощный звук... Есть звук и н о й... Два звука в И м я сочетать умей*. Поиску «скрытого», неясного, неопределенного для поверхностного взгляда (*мутная мгла*, *Мара* и *Майя* как персонификации обмана и иллюзорного видения, *мерцающие марева*, *обманный мир*, *мечтаний мир*) помогают намеки на характер объекта (звуки → Имя) и предписания операционного характера — *сочетать умей*, *нырни*, *схватить рукою смей* (три императива). Смысл тайного имени, скрытого в тексте, дан в нем самом, но нет явного указания на то, что это и есть смысл искомого имени (*Где в раковине дремлет день ж е м ч у ж н ы й; | Ж е м ч у ж и н у схватить рукою смей...*). Но намек на отнесение этого пока не закрепленного, как бы свободно плавающего в тексте смысла к имени дан: *...схватить рукою смей, — И*

пред тобой, имплицирующее ответ, разгадку, выраженную рельефно и ярко (*светясь, горит*), во-первых, и, во-вторых, в двух вариантах — приблизительном, но предельно сближенном с искомым именем (*в* **морях горит**), и абсолютно точном, окончательном — Маргарита (ср. лат. *margarita* 'жемчужина', франц. *marguerite*)[52]. Разгадка имени бросает обратный свет на звуковую структуру сонета: в первой его половине (стихи 1—7) доминирует комплекс звуков, отсылающий к первому слогу *Мар-* (ср. *море, Мара, в маревах, мерцает, мир*); во второй половине (8—14) ведущими являются звуковые ассоциации с оставшейся частью имени *-гарита* (ср. *гортани, Амфитрита, В морях горит*); весь же сонет в целом, как становится, наконец, ясным, пронизан с удивительной, почти заклинательной настойчивостью звуками, из которых складывается имя. Вместе с тем конкретный смысл апеллятива, давшего начало имени, проясняет выбор морских образов, раковины, разжимаемой, подобно гортани, и несущей в себе жемчужину. Таким образом, весь сонет может быть понят как эффектное осмысление имени собственного (занятие, которое Вяч. Иванов любил), блестящая мифопоэтическая этимология имени, мотивированная узлом, сплетающим воедино фонику и семантику — вплоть до уровня образов[53], и имеющая в виду конкретного адресата[54].

Другой пример техники анаграммирования в поэзии Вяч. Иванова — сонет из цикла «Золотые завесы» (X), следующий по порядку за сонетом, посвященным Маргарите и только что рассмотренным. В нем в отличие от сонета IX, где имя-разгадка строится, так сказать, в восходящем порядке и синтезируется во всей его полноте лишь в последнем стихе, имя объявляется сразу, но оно вынесено в «затакт», в эпиграф и дано в латинской форме — *Ad Lydiam*. Далее это имя не оплотняется, как в предыдущем случае, а, напротив, разрежается, становится все более и более тусклым, туманным, пока не превращается в свою собственную тень:

Что в имени твоем пьянит? Игра **ль**
Лидийских *флейт разымчивых, и* **лики**
Плясуний — **дев**? *Веселий жадных* **клики** —
Иль *в неге возр***ыдавшая** *печа***ль***?*

Первая же фраза сонета отсылает к традиции — к пушкинским строкам об имени, которому суждено умереть, от которого останется только след, подобный надписи на чужом языке: *Что в имени тебе моем?* | *Оно умрет, как шум печальный...* || *...Оставит мертвый след, подобный* || *Узору надписи надгробной* | *На непонятном языке?* Но принадлежность к той же традиции только подчеркивает иную ситуацию: в одном случае — разъединение и надежда на имя как единственную опору памяти; в другом — предельная бли-

зость, страстная ночь, как бы оттесняющая имя в небытие. Но оттеснение осуществляется постепенно: название флейт (*лидийских*) повторяет имя, да и слово *флейт* поддерживает его; четырежды повторяется в первой строфе слог *ли-* (дважды *ль*, которое можно понимать как сокращенный вариант *ли*; однажды *ля-*) и четырежды звук *д*, причем есть и вариант *-ди-* (ср. также *-ит, -йт*); все время складываются комбинации, в которых консонантный остов состоит из *л-д* (ср. в стихе 2: *лидий... ли...*; в стихе 3: *л/я/... д/е/, ли...д... ...ли...и*, в стихе 4: *ль... /ы/д...ль*). Во второй строфе эти сочетания уже реже; они как бы «заглушаются» (*И не затем ли так узывно-дики | Тимпан и систр, чтоб заглушить улики?..*), но все-таки появляются (4 графических *л* /орфоэпических — 2/ и два графических *д* /орфоэпических — одно/ в первом стихе этой строфы; одно *л* в стихе 2, два — в стихе 3, и лишь в стихе 4 снова возникает подобие конфигурации *л/е/...л/е/...лю...д/а/*). Ср. в терцетах *л/о/... л/а/.../о/д*; */о/л...л/о/...д/ы/*; *л/я/д/я/...ди/й/*; *д/е/...ли и...д/ь/и...* — *Свидетели и судьи страстной ночи* — так называет поэт в последнем стихе созвездия, и это название в последний раз «свидетельствует» о почти стершемся имени (*...ли...д/ь/и...*).

И еще один пример, где имя объявляется заранее и тоже по-латински. Речь идет о первом стихотворении из цикла «Современники» (1904), носящем название *Valeria vati* и обращенном к Брюсову — Валерию-поэту. Уже в первом стихе «укрыто» и имя *Валерий* и обозначение поэта-провидца-пророка (*vates*): *Здесь* **вал**, *му***тясь**, *непоко***рив***ой* | (*У ног мятежится тоской*), откуда, с одной стороны, *вал...е...ри...й*, а с другой — *ва...т*(*...е*) или *ва...тяс*[55]. Поиск анаграмм в этом случае оправдан и мифом о Брюсове-маге, получившем распространение как раз в это время, и пристрастием Брюсова к латыни (ср. названия ряда его книг), и «латинской» чеканностью его стихов[56], и латинским по происхождению именем *Валерий*, которое Вяч. Иванов не раз обыгрывал именно в свете латинских ассоциаций[57], и, наконец, пристрастием последнего к анаграмматическим упражнениям, особенно в стихах-посвящениях. Здесь же уместно отметить известную предрасположенность имени Брюсова и стоящего за ним поэта к участию в анаграмматической игре. Из ряда примеров — лишь еще один. В. Я. Брюсову посвящено стихотворение Кузмина «Акростих» (1908), входящее во вторую книгу стихов «Осенние озера». Действительно, текст построен в «брюсовско-латинском» духе как акростих — ВАЛЕРИЮ БРЮСОВУ, т. е. как элементарная, «правильная», институализированная форма анаграммы с фиксированным местом и порядком следования элементов, из которых синтезируется заданное имя. Интересно, однако, что Кузмин, подобно Вяч. Иванову, вторично анаграммирует имя и фамилию Брюсова, но уже «беспорядочно», втайне от читателя. Ср. к теме «Валерий» — **Вал***ы* *ст***ре***мят свой* **я***ростный*

прибой... (уже в первом стихе, как и у Вяч. Иванова, с тем же первым элементом — *Вал*), т. е. *Вал...е...р...и...й*. Так или иначе эта тема проступает и далее. *А скалы все*... | *Летит орел прицелов жалких мимо*, | *Едва ли, кто ему прикажет: «стой!»* (в последнем стихе опять *ва...л...е...ри...й*). К теме «Брюсов» ср.: *Разящий меч готов на грозный бой* | *И зов трубы*... *Ютясь в тени*... | *Бессильный хор врагов*... | *Ретивый конь взрывает прах*... | *Юродствуй раб, позоря Букефала!* | *...как яро прозвучала* | *...труба... славы!..*[58], выглядящее скорее как звуковой материал, провоцирующий к анаграммированию. Такие ситуации особенно часты и у Вяч. Иванова, причем иногда они включают в игру не только имена, но и апеллятивы, если они занимают высокое место в иерархии символов[59]. В разделе «Розы», входящем в «Триптих» из книги стихов «Cor Ardens», как и в «Газелах о Розе» и в элегических двустишиях «Антологии Розы», комбинации слогов с ключевыми *р* и *з* часты и безусловно маркированы.

И в заключение — об одном важном и оригинальном примере анаграммирования у Андрея Белого. Речь идет об одном фрагменте из его поэмы «Первое свидание» (1921), находящемся в третьей («музыкальной») части ее (*Под стук сердец — «в концерт, в концерт»*...). Нет необходимости говорить о виртуозности звуковой инструментовки этой части. До известного момента звуковые характеристики носят, так сказать, бытовой характер, они сугубо профаничны, немузыкальны (*Вот этот вот: он — туп, как... пуп*... или: *И — шу-шу-шу, и — ша-ша-ша*, | *И — хвост оторван: антраша*... | *Багровая профессорша* и т. п.) или «предмузыкальны», когда изображается, как музыканты перед концертом настраивают инструменты: *...кто-то лысиной блистая*, | *Чихает, фраком отлетая*, | *И продувает свой кларнет*... || *Возня, переговоры... Скрежет:* | *И трубный гуд, и нудный зуд* — | *Так ноет зуб, так нудит блуд*... | *Кто это там пилит и режет?* | *Натянуто пустое дно*, — | *Долдонит бебень барабана*, | *Как пузо выпуклого жбана:* | *И тупо, тупо бьет оно*...|| *О невозможные моменты:* | *Струня́т и строят инструменты*... Но разрыв этой «профанической длительности», прорыв в иные миры совершается внезапно, сразу:

Вдруг!..
*Весь — **мурашки** и **мороз**!*
***Между** ресни**цами** — стрек**озы**!*
*В **озонных** жилах — пламя **роз**!*
*В носу — весенние **мимозы**!*

*Она пройдет — **озарена**:*
*Огней **зарней**, неопалимей...*
*Надежда Львовна **Зарина***
*Ее не **имя**, а — «во-имя!..»*

Браслеты — трепетный восторг —
Бросают лепетные слезы;
*Во **взорах** — горний Сведенб**орг**;*
*Колье — ал**мазные морозы**;* ⟨...⟩
*А тайный **розовый** огонь* ⟨...⟩
Блеснет, как северная даль,
*В с**квозные** веерные речи.*

Так описывается в поэме появление Зариной. Ее имя (или «во-имя») никак не может быть отнесено к числу немотивированных знаков, лишенных собственного смысла и имеющих лишь чисто дистинктивное, классификационное значение. Напротив, оно полно высшего смысла, и, как слава, как «воимя», оно о з а р е н о нездешним светом (*...озарена*: | *Огней зарнéй...*)[60]. Но мотив озаренности, блеска, розового огня, пламени роз (и даже весенних стрекоз и мимоз) сочетается, как может показаться, несколько неожиданно, с мотивом м о р о з а (*мурашки и мороз, алмазные морозы*, ср. *северная даль*). Имя *Зарина* и *мороз существенно сопряжены в звуковом плане* (*з-р-н* : *м-р-з*). Их консонантные схемы находятся в отношении почти з е р к а л ь н о г о отражения (полноте мешает лишь различие в носовых — *н*, *м*), и за образом Зариной легко угадывается Маргарита Кирилловна Морозова, женщина, сыгравшая в жизни молодого Андрея Белого очень большую роль. Зарина «Первого свидания» оказывается не только в отношении формы имени, но и по сути своей лишь з е р к а л о м Морозовой[61]. «Материал к биографии» Белого и его письма к М. К. Морозовой помогают окончательно установить связь между Зариной и Морозовой и лучше понять некоторые характеристики Зариной, принимающие, между прочим, участие в анаграммировании как этого имени, так и имени Морозовой[62]. В биографических материалах, хранящихся в ЦГАЛИ под 1901 г. (январь), Белый записывает: «В этот месяц я особенно переживаю музыку... часто посещая концерты и частную оперу»; в феврале: «...важным событием этого месяца — моя встреча с М. К. М. на симфоническом концерте во время исполнения бетховенской симфонии; и отсюда мгновенный вихрь переживаний, мной описанный в поэме “Первое свидание”... Метель, музыка, Она (София Премудрость Вл. Соловьева), М. К. М., Откровение Иоанна — вот лейтмотив этого месяца; они вытесняют из моей души все прочее...»; «...начинает все покрывать лейтмотив моей мистической любви к М. К. М... Кроме концертов, я начинаю видеть ее на Арбате и в Денежном переулке — в часы, когда она возвращается домой. Она уже знает меня в лицо...; лейтмотив этого времени — еще не написанная строчка Блока, с которой я встречусь уже через 7 месяцев: “Я *озарен:* я жду твоих *шагов*”, С. М. Соловьев часто присоединяется к моим прогулкам... Мы оба — в волнах любви, в волнах з а р и, и это текстуально, потому что время наших прогулок — закат — мы особенно отдаемся вечерней з а р е; а з о р и в эту весну — ...изумительны... Соловьевы знают, что я и Сережа охвачены платонической любовью, и как бы покровительствуют нашему з а р е в о м у состоянию; в совершенно мистическом о з а р е н и и я пишу М. К. М. длинные письма, в которых я посвящаю ее в предмет моего культа...»

В одном из писем к М. К. Морозовой (1901) (Рукописный отдел РГБ), есть отрывок, бросающий свет на фамилию *Зарина*: «...З а р е в а я грусть, —

только она вызвала это письмо... Вы — моя з а р я будущего. В Вас грядущие события. Вы — философия новой эры. Для Вас я отрекся от любви...» (ср. письмо от 26 января 1903 г.: «Тучи снегов заметают границы жизни и смерти, но з а р я моя не угасла...»)[63]. Следовательно, имя *Зарина* не просто анаграмма подлинного имени, но такая, которая имеет собственную смысловую (текстовую и внетекстовую) мотивировку, свой онтологический статус. В таких случаях анаграмма открывает совершенно новые горизонты двух тем — «звук и смысл» и «Dichtung und Wahrheit» и, следовательно, призывает исследователей к новым усилиям[64].

III. Анаграммирование чужеязычного слова

Синтез слова на чужом языке с помощью звуков, входящих в состав слов своего (родного) языка, относится к числу довольно редких и почти не исследованных явлений анаграмматической техники (впрочем, прецеденты уже отмечены в некоторых поэтических текстах архаичных традиций, не говоря уж о более или менее известных случаях из новой поэзии на русском и западных языках). При операции такого рода в качестве «подтекста» выступает чужой язык. Расширяющаяся сфера поэтического билингвизма дает основание предполагать, что у этого приема есть будущее (к постановке проблемы ср. ценные статьи Г. А. Левинтона и О. Ронена). В русской поэзии анаграммирование чужеязычного слова или, скорее, соотнесение некоторых звуковых элементов переводящего слова с аналогичным комплексом в переводимом слове берет начало, видимо, в случаях каламбурного характера (в частности, у Пушкина и отдельных поэтов-«бонмотистов» его времени). Иногда такие примеры встречаются и в «серьезной» поэзии, но в таком случае речь идет, как правило, или о «счастливой» случайности[65], или об ориентации на звукосимволические комплексы, на «точность» рифмы[66] и т. п. Об анаграммировании чужеземного слова как сознательном приеме с достаточной надежностью можно говорить, начиная с акмеистических опытов (у Мандельштама и Ахматовой прежде всего) и позже в творчестве Набокова. Разумеется, сказанное не означает, что до этого не было опытов сознательного анаграммирования (ср. выше об анаграммах *Roma* в русской поэзии). Но именно у акмеистов проблема получила особый вид, оказавшись частью более общей проблемы чужого слова, поисков «чужого родства», во-первых, и связавшись с широким комплексом явлений, обозначаемых ныне как «интертекстуальность» (включая сюда естественно и цитатность, и — шире — идею поэтической возвратности), во-вторых.

Об анаграммах в стихах Мандельштама за последние двадцать лет писалось немало. Более того, был выявлен (или хотя бы приблизительно намечен)

и ряд анаграмм чужеязычного слова[67]. Контекст анаграмм существенно расширяется, и сами они в ряде случаев получают дополнительное подкрепление при учете довольно обильных и, разумеется, «скрытых» цитат в стихах Мандельштама из античных авторов. При этом есть примеры (см. ниже о цитате из Катулла), когда поэт ориентируется не на русский перевод, а на подлинный чужеязычный текст. Какое отношение имеет это к анаграммам, поясним примером «скрытой» цитаты из Овидия, выявленной О. Роненом: *Овидий пел арбу воловью | В походе варварских телег* («О временах простых и грубых») при *ducunt Sarmatici barbara plaustra boves* (Tristia I, III, X, 34). Очевидно, что слово *арба* русского текста, по сути дела, дублирующее *телеги* (в отличие от *plaustra* латинского языка), ориентировано на *barbara* у Овидия (т. е. *арба* : *barbara*; оба слова составлены из одних и тех же трех звуков, причем *арба* как бы помещается в середине слова *b-arba-ra*), с одной стороны, а с другой, перекликается с *варварских* (: *barbara*); следует помнить, что по сравнению с русским словом *телега* заимствованное *арба*, конечно, должно рассматриваться как «варварское» слово (впрочем, и *телега* — давний тюркизм в русском языке, ср. турецк., крым-татар. *täkär* 'колесо телеги', диалектные формы горно-алтайского — телеутск. *tägäräk* 'круг, колесо', лебед. *tägäläk* и др.; ср. Menges 1951, 50 ff.; Фасмер IV, 37—38 и др.).

Здесь уместно привлечь внимание к одному ранее не отмечавшемуся случаю предположительной анаграммы чужеязычного слова. Традиционной мифологеме о ласточке как прирожденной летунье, радостной птице, приносящей весну, Мандельштам противопоставляет образ ласточки, описываемый совершенно иными признаками; — *Слепая ласточка в чертог теней вернется | На крыльях срезанных* (о забытом слове, которое необходимо сказать, о песне); *И живая ласточка упала | На горячие снега* и т. п. (ср. также мертвую ласточку в связи с темой обманутой весны: *С стигийской нежностью и веткою зеленой...*). В этом ряду обращает на себя внимание еще один контекст: *Научи меня* **ласточка хил***ая,* | *Разучившаяся* **лет***ать,* | *Как мне с этой воздушной* **могил***ою* | *Без руля и кр***ыл***а сов***лад***ать...* и непосредственно перед этим — *Будут* **л***юди,* **хол***одн***ы***е, хил***ы***е,* | *Убивать,* **г***о***л***одать,* **хол***одать...* в мифологеме прерванной (оборванной) речи. Использование образа ласточки в этой мифологеме оправдано как особенностями образа ласточки, который уже до этого складывался в поэзии Мандельштама, так и «мировым поэтическим текстом» о ласточке[68], начиная с античности: Терей совершает насилие над Филомелой и, боясь раскрытия преступления, вырезает у нее язык (позже Зевс превращает «безъязыкую» Филомелу в ласточку; ср. использование этого мифа в софокловой «Трапезе Терея», у Овидия — Metamorph. VI, 412—647, не говоря уж о более поздних обработках). Незнание своего языка, чужеязычность ласточки постоянно подчеркивается в фольклорных тек-

стах и в поэзии[69]: *Летайте ласточки... | Не подражайте нам; довольно и того, | Что вы по-варварски свободно говорите, | Что зоркие зрачки в почетной вашей свите | И первой зелени святое торжество* (А. Тарковский. «Ласточки»). Чужеязычность ласточки отсылает (указывает на) к чужеязычному ее обозначению в последней цитате из Мандельштама — к ее имени на родном языке лишенной речи Филомелы, т. е. к др.-греч. χελιδών (ср. лат. *chelidon*), синтезируемому из фрагментов русского текста *хил-, холод-, холодн-, голод-, гил-, люд-, лад-, лет-* и т. д., перенасыщающих контекст ласточки у Мандельштама. Конечно, формируемое таким образом χελιδών обозначает не ту весело щебечущую ласточку-певунью (*Я ласточкой доволен в небесах...*), вестницу весны и тепла[70], которую радостно приветствовали греки на празднике «Ласточкиных песен» или изобразил на знаменитой эрмитажной пелике Евфроний[71], а именно Филомелу (Φιλομήλα, к Φιλ- ср. χελ- : *хил*), которая теперь уже не сможет сказать правду на своем языке. Характерно, что перечисленные звуковые конфигурации, моделирующие чужое χελιδών, входят, как правило, в русские слова с «отрицательной» семантикой (*хилая* в рифме с *могилою, холодные, холодать, голодать*), которая вполне приложима и к попавшей в беду ласточке-Филомеле с вырванным языком-речью. Этот нетрадиционный, но по сути дела из традиции исходящий образ хилой ласточки (вместо быстрой, оживленной, веселой летуньи и певуньи[72]) отсылает к парадоксальному сверхъязыковому и сверхчеловеческому смыслу и стоящей за ним ситуации. Этот парадоксальный смысл Мандельштам и соотносит с выходящей за пределы родного, русского языка (вне его находящейся) чужой формой — χελιδών, т. е. фактически с «не-формой», с аморфным хаосом, со смертью. Неслучайны поэтому стихи, где ласточка у Мандельштама сочетается с образами подземного царства, мира мертвых:

Все ласточка, подружка, Антигона...
А на губах, как черный лед, горит
Стигийского воспоминанье звона...

или

В полупрозрачный лес, вослед за Персефоной,
Слепая ласточка бросается к ногам
С стигийской нежностью и веткою зеленой...[73]

Несмотря на отчетливые греческие реалии этих слов, связь образа ласточки со смертью — в разных вариантах — характерна и для русской традиции; от ласточки-касаточки в символике смерти в народных представлениях, зафиксированных и в словесных текстах, до ласточки, настигнутой смертью; ср. образы народных плачей и причитаний или державинское *О ты, ласточка сизокрылая!*[74] в стихотворении «На смерть Катерины Яковлевны...» (особый

вариант темы вырисовывается в старообрядческой выголексинской литературной традиции)[75]. Роль державинской поэзии как «подтекста» для Мандельштама несомненна и не требует здесь и сейчас дальнейших доказательств. Но и анаграммирование «по-гречески» не должно вызывать особого удивления. Поэт, сказавший: *Не искушай чужих наречий, но постарайся их забыть — | Ведь все равно ты не сумеешь стекла зубами укусить...* — потому и сказал это, что не мог не пытаться *стекла зубами укусить...* Очень вероятно, что и греческие слова, их внутренняя форма (и возможность «усвоить» ее русскому языку), ее тайная связь со смыслом занимали Мандельштама[76], и этот интерес мог найти себе частичный выход в создании «двуязычного» образа хилой ласточки — χελιδών.

IV. Анаграмма в загадках

Повышенная звуковая организация многих загадок не раз уже привлекала внимание исследователей. В сферу исследовательского интереса попадали и такие явления, которые в той или иной мере напоминают анаграммы (ср., например, соотнесенность звуковой формы ответа с некиим словом /или словами/ в самом вопросе)[77], но в целом сама проблема еще не была сформулирована, несмотря на то что жанр загадки в связи с анаграммой имеет совершенно исключительное значение. Дело в том, что сами анаграмматические тексты представляют собою по сути своей род з а г а д к и; анализируя некий текст, на основании ряда сначала не определенных элементов, нужно о т г а д а т ь зашифрованное имя (так, в «Ригведе», в первом ее гимне /I, 1/, прерывный «текст» *Aṅgiras*, *giraḥ*, *aṅga* и т. п. позволяет открыть упрятанное в нем имя бога *Agni*; следовательно, предельно упрощая, можно сформулировать схему загадки приблизительно так: Что такое *Aṅgiras*, *aṅga* и т. п.? — *Agni*). Но еще важнее то обстоятельство, что если в обычных анаграмматических текстах п р а к т и ч е с к и удается реконструировать ответ лишь с известной вероятностью (о чем, в частности, свидетельствует разногласие в оценках таких анаграмм), то в загадках ответ, хотя и скрыт (по крайней мере от части участников соответствующего ритуала), но и в принципе он и з в е с т е н и однозначен[78].

С этой точки зрения загадка может быть представлена как нечто обратное по отношению к анаграмматическому тексту: ответ (отгадка) д а н, причем в его стандартной звуковой форме; исходя из него необходимо найти з в у к о в у ю мотивировку ответа в тексте вопроса (ситуация школьника, знающего ответ математической задачи, но не умеющего найти процедуру его получения). Тот, кто умеет к о р р е к т н о и п о л н о решать загадку (т. е. устанавливать звуковые и семантические связи между вопросом и ответом), в

принципе может обернуть это умение и для открытия анаграмм в соответствующих текстах. К сожалению, значение опыта решения загадок для дешифровки анаграмм остается пока за пределами внимания исследователей. Тем не менее учет «анаграмматического» слоя в загадке дает возможность исследовать наиболее сложные и многократно переслоенные отношения между обозначаемым и обозначающим, не имеющие себе сколько-нибудь близких аналогий в пределах фольклорных жанров. В частности, само знание практики анаграммирования дает возможность правильно сформулировать (на основании соответствующих элементов вопроса) сам ответ, восстановив глубинную вопросо-ответную связь; решить проблему выбора наиболее аутентичных (например, анаграмматически «сильных») вариантов вопроса к данному ответу и восстановить историю контаминации вопросов; наконец, приоткрыть перспективу реконструкции наиболее ранних анаграмматических структур в самой загадке.

Далее следуют некоторые примеры «анаграмматического» слоя в русских загадках, причем внимание обращено на разнообразие типов[79]. Суть этих загадок не только в получении ответа, как во всех «не-анаграмматических» загадках, но и в том — и это несравненно более сложная и тонкая задача, чтобы проверить отгадчика на понимание им специализированного и ориентированного на звуковую форму ответа языкового «субкода», примененного в отмеченных местах вопроса. Будучи переведенными на другие языки, такие тексты остаются загадками в более общем смысле, но перестают быть анаграмматическими загадками. Интересно, что там, где можно говорить о едином целостном корпусе загадок, «анаграмматические» их примеры (разумеется, если сама эта анаграмматичность сознается теми, кто загадывает их) всегда относятся к «метаязыковой» части загадок, где существенна именно языковая форма загадываемого и отгадываемого; эта часть обычно следует после тех типов загадок, где языковая форма не является существенной. Этой особенности местоположения «анаграмматических» загадок в вопросо-ответном ритуале, приурочиваемом чаще всего к ключевому моменту смены Старого и Нового года или — шире — к основному годовому празднику, соответствует последовательность введения загадок этого типа при обучении загадкам детей: с ними детей знакомят лишь тогда, когда усвоены другие типы загадок.

Представило бы значительный интерес выяснение вопроса о том, какие объекты загадывания кодируются с применением анаграмматической техники. В предварительном порядке можно высказать предположение, подтверждающееся, кажется, довольно значительным числом наблюдений, что «анаграмматически» чаще всего кодируются бытовые предметы, принадлежащие к профанической сфере, — домашняя утварь, элементы обстановки, части дома, одежда, еда и т. п. (иногда анаграмматический пласт вопроса как бы

подчеркивает снижающий эффект называния, вносит элемент иронии, юмора). Напротив, понятия высокие, относящиеся к сакральному или сакрализованному, в частности к космическому, «анаграмматизируются» несравненно реже, что и понятно в свете высказанных ранее предположений о структуре «космических загадок», реализующих единую «нисходящую» схему оплотнения элементов Вселенной, отражающую последовательность актов творения[80]. Это различие между двумя большими разделами корпуса загадок до известной степени соотнесено с другим важным различием: бытовые профанические предметы нередко кодируются с помощью имен собственных, тогда как это исключено (как правило) в сфере «космических» загадок, где сами объекты ответов (Вселенная, Небо, Солнце, Земля и т. п.) выступают по сути дела как имена собственные (в этом отношении показательно, что подобные «квази-имена» используются в вопросах «космических» загадок, ср. схему типа: что такое Небо и Земля? — Вселенная; Что такое Солнце, Месяц, Звезды?.. — Небо и т. п.). Столь существенная разница в принципах организации загадок двух этих сфер с несомненностью свидетельствует о неслучайности именно такого членения корпуса загадок, более того — о его фундаментальном характере. В этом контексте становится понятным, что и анаграммирование в загадках не может быть явлением случайным или объясняющимся лишь внешними обстоятельствами. В его основе лежит некая ведущая идея, но процесс, в результате которого анаграмма в загадке стала принципом кодирования бытовых объектов, остается пока не вполне ясным и относительно него можно пока лишь строить гипотезы[81].

Среди русских загадок «анаграмматического» типа особенно широко представлена та разновидность, которая связана с кодированием ответа по первым звукам или слогам слов в вопросе. Ср., например: *Стоит* **пе***ндра, на пендре лежит* **де***ндра и говорит* **ке***ндре...* — *На* **печи** *лежит* **дед** *и говорит* **кошке**; — *В поле* **го-го-го**, *а в лесах-то* **ги-ги-ги**. — **Горох** *и* **грибы** и т. п. Не менее часты случаи, когда связь между вопросом и ответом осуществляется через рифму, причем рифмующиеся слова могут сколько угодно близко воспроизводить друг друга. Ср.: *То блин*, *то полблина...* — **Луна**; — *Что в избе* **гадко**? — **Кадка**; *Что в избе* **бодрò**? — **Ведро**; — *Что в избе за* **копоть**? — **Лопоть** (одежда); — *Сам с* **локоток**, *а борода с веник?..* — **Молоток**; — *Что не* **корыстно**? — **Коромысло**; — *Что в избе* **Фрол**? — **Стол** и т. п.[82] Известны случаи вопросо-ответных связей с помощью *figura etymologica:* **Двину**, **подвину** *по белому* Тро**фиму**?.. — **Задвижка** (т. е. *задвижка двигается*, здесь же и рифма).

Многочисленны примеры синтезирования, звукового моделирования — частичного и полного, упорядоченного и перевернутого, комплексные типы и т. п. Ср.: **Туша**, *у ней* **уши**, *а головы не*т? — **Ушат**; — *...По берегу ры***щет**,

гужища ищет?.. — **Ушат**; — *По уши стоит в воде?..* — **Ушат**; — *За леском, леском баба воет голоском* — *Косу точат* (собств. — **ляск/лязг** косы; слово, имитирующее акустический образ работы косой, само содержит анаграмму косы: *леском* /⊃ *лязг, ляск* —/ *коса*); — *Стоит* **сноха**, *ноги развела?..* — **Соха**; — *Без рук, без ног дверь отворяет* /*ворота отворяет, в подворотню ползет*/? — **Ветер**; — *Что на воде лежит, да не тонет?* — **Тень**; — *Что в стену не вобьешь?* — **Тень**; — *Хоть весь день гоняйся за ней — не поймаешь?* — **Тень**; — *Под полом, под ярусом стоит кадушка с гарусом?* — **Капуста**; — *Стоит копытце полно водицы?* — **Колодец**; — *Выгляну в окошко: стоит долгий Антồшка?* — **Углы** *в доме*; — **Две** *снохи сидят, а свекровка пляшет?* — **Дверь**; — *Дерну, подерну Егора за горло?* — **Дверь**; — *Стоит изба безугольна, живут люди безу̃мны?* — **Улей**; — *Вороно — не конь?..* — **Таракан**; —*Черен да не ворон, рогат да не бык?* — **Таракан**; — *Маленький шарик под лавкой шарит?* — **Мышь**; — *Под полóм шевелит хвостом?* — **Мышь**; — *Красненька Матрена, беленько сердечко?* — **Малина**; — *Лез Мартын через тын... а голову на тыну оставил?* — **Тыква**; — *Ножки тоненьки, кишки жиденьки, а кила, что голова?* — **Тыква**; — *Между гор, меж ям сидит птица холуян?* — **Огурец** (ср. *холуян* в связи со сходным названием membrum virile); — *Несут свинью к овину, на обех концах по рылу?* — **Корыто**; — *Сорока в куст... соловей — за ей?..* — **Сковорода**; — *Сивая кобыла по торгу ходила?* — **Сито**; — *Бежит свинья из Порхова, вся исторкана?* — **Терка**; — *У нас в избушке солодино имя?* — **Солоница**; — *Маленький мужичок — костяная ручка?* — **Нож** /собств. — **Ножичок**/; — *Шел прохожий, нес под кожей?* — **Нож**; — *Без рук без ног лапшу крошит?* — **Нож**; — *Пять чуланов, одна дверь?* — **Перчатки**; — *По плеши хлопну?..* — **Блины**; *По плешивому хлопну, на плешивого капну?* — **Блины**; — *Бегут, бегут, рябчики... увидали море — бросились в море?* — **Брусника**; — *Пошла щука до Киева, кости дома покинула?* — **Пенька**; — *Пан Панович пал на воду?* — *Листья* /точнее — паденье листьев/; — *Лежит Дороня, никто не хоронит?..* — **Дорога**; — *Лежит Данило — замазанное рыло?* — **Дорога**; — *Лежит Гася, простеглася, как встанет — небо достанет?* — **Дорога**; — *Дядя Афанасий лыком подпоясан?..* — **Веник**; — *Маленький Ерофейко?..* — **Веник**; — *Две Пелагеи и обе нагие?* — **Оглобли**; — *Ангелы в Китаях, короли в Литвах, прилетел, прискакал Лисавет-человек: «Дай мне булату, высеку палату из Петровой жены?»* — **Огниво, кремень, искра, трут**; — *Футка да фатка футунди, футундак да две футеницы?* — **Шапка, шуба, зипун, кушак, рукавицы** (видимо, *Шубка, шапка...*) и т. п.

Полная классификация случаев такого рода с объяснением мотивировок помогла бы созданию первого варианта свода средств, используемых в практическом анаграммировании. Вместе с тем завершение этой работы позволило

бы поставить вопрос о принципах народной этимологии в загадках, о том, каковы традиционные представления о сродстве слов и об их семантических мотивировках. Наконец, достаточно полный учет подобных примеров позволил бы лучше ориентироваться в том, как в русской народной традиции представляется соотношение звука и смысла и как языковые по происхождению явления «прорастают» в поэтические фигуры и другие способы построения текста[83].

Разумеется, все это не исчерпывается «фольклорными» текстами. Внимательное исследование любого «разговорного» диалога или полилога вскрывает провоцирующую роль звуковых комплексов во введении новых элементов смысла и новых, иногда очень неожиданных поворотов его, более того — в обнаружении (выведении наружу) того, что до тех пор оставалось не проясненным для сознания или даже вовсе подсознательным. Лихорадочный петербургский морок — родимое место подобных ситуаций: «Заплеталась невская сплетня. — “Вы знаете?” — пронеслось где-то справа и погасло в набегающем грохоте. | И потом вынырнуло опять: | — “Собираются...” | — “Что?” | — “Бросить...” | Зашушукало сзади. [...] | — “В кого же?” — “Кого, кого”, — перешушукнулось издали. [...] |— “Абл...” | И сказавши пара прошла. | — “Аблеухова?” — “В Аблеухова?” | Но пара докончила где-то там... | — “Абл... ейка меня кк... исла... тою... попробуй...” | И пара икала | [...] | — “Собираются?..” | — “Бросить?..” — “В Абл...” | [...] | А кругом зашепталось: | — “Поскорее...” | И потом опять сзади: | — “Пора же...” | И пропавши за перекрестком, напало из нового перекрестка: | — “Пора... право...” | Незнакомец услышал не “право”, а “прово-” и докончил сам: | — “Прово-кация?!” | Провокация загуляла по Невскому. — Провокация изменила смысл всех слышанных слов: провокацией наделила она невинное право; а “обл...ейка” она превратила в черт знает что: | — “В Абл... ” | И незнакомец подумал: | — “В Аблеухова”. Просто он от себя присоединил предлог ве, ер: присоединением буквы ве и твердого знака изменился невинный словесный обрывок в обрывок ужасного содержания. [...] | Провокация, стало быть, в нем сидела самом; а он от нее убегал: убегал — от себя. Он был своей собственной тенью. О, русские люди, русские люди!» (Андрей Белый. «Петербург»). Это отсылает к импровизационному аспекту звуковых цепей, преформирующих смысл текста.

Примечания

[1] Нужно подчеркнуть, что и проза XX в. не осталась чуждой подобным, а иногда и более сложным экспериментам, рассчитанным на проверку догадливости читателя.

Вместе с тем такие эксперименты в ряде случаев описывают столь же сложные опыты постижения языка через ассоциации, при которых неизвестное или малоизвестное подверстывается к известному. Ср. у Пастернака: «Мальчик стоял, упиваясь близостью поездки... Путешествие было обоим в новинку, но он знал и любил уже слова: депо, паровоз, запасные пути, беспересадочный, и звукосочетание "*класс*" казалось ему на вкус *кисло-сладким*. Всем этим увлекалась и сестра, но по-своему, без мальчишеской систематичности, которая отличала увлечения брата» («Детство Люверс»). Это странное представление о слове «класс» объясняется при предположении, что на него перенесены признаки, характеризующие напиток, который действительно «на вкус кисло-сладкий» и обозначается словом предельно близким к «класс», а именно — *квас* (при билабиальном произношении *л* сходство между *класс* /*kųas*/ и *квас* становится еще большим). Соединительное «на вкус кисло-сладким» особенно существенно: оно отсылает и к смыслу, и к форме, и к направлению ассоциации. Вместе с тем оно содержит комплексы *к... с... к... сл* — *сла-к*, которые в сумме воспроизводят слово *класс* и слово *квас* (ср. в к у с и далее). Ср. несколько иной пример: «Я ему придержал как-то дверь, и его немецкое "спасибо" в точности прорифмовало с предложным падежом банка, в котором он, кстати сказать, служил» (В. Набоков. «Соглядатай»), где предполагаются операции: русск. *спасибо* ⊃ нем. *danke*; банк ⊃ предложный падеж (*в*) *банке*; отношение рифмовки *danke* — *банке*; установление связей с внеязыковым миром: (*в*) *банке* ⊃ *банк*, где служит тот, кто сказал по-немецки *спасибо* (*danke*), вызвавшее ассоциацию с (*в*) *банке*, которое и замкнуло языковую цепь с внеязыковой (работа героя в банке). Примеров такого рода немало, но их анализов, с экспликацией всех промежуточных операций, почти нет.

[2] Ср. предполагаемую здесь игру д в у х значений — 1) 'обладать смыслом, значением' и 2) 'быть целесообразным', — отсылающую на более глубоком уровне к е д и н о м у комплексу: с м ы с л как то, что только и может иметь онтологическое обоснование и гносеологическую ценность.

[3] Построение анаграмматической структуры предполагает, следовательно, не только возможность (даже обязательность) прерывистого чтения данного текста, но и возможность о б р а т н о г о принятому направления чтения, не говоря уж о разного рода циклических операциях. Другими словами, анаграммирование и поиск анаграммы выделяют в тексте «фигуры» принципиально нового типа, не предусмотренные инвентарем языковых схем разных уровней, но и не противоречащие возможностям элементов, составляющих этот инвентарь. Текст, в котором предполагают анаграмматические структуры, не только читается слева направо как обычный поэтический текст в русской и многих других традициях, но и рассматривается как картина во всех направлениях. В этом отношении анаграмматический текст «изобразителен», что сближает его, например, с живописью, особенно в варианте «нефигуративная, с лейтмотивом».

[4] В этом отношении анаграмматическая структура всегда обладает тем признаком «остроумия», который определяет произведения барочного стиля (acumen, agudeza); примерно то же можно сказать и о понятии «concettismo», определяющем важнейшую черту поэтики барокко и вместе с тем с пользой применимом к сфере анаграмматических структур.

[5] Опять-таки речь идет о ситуации, характерной для произведений искусства, находящихся в поле барочных тенденций.

[6] О соотношении звука и смысла см.: *Jakobson R.* Six leçons sur le son et le sens. Paris, 1976; *Jakobson R., Waugh L. R.* The Sound Shape of Language. Indiana University Press, 1979.

[7] Отчасти в силу этого обстоятельства вопрос о преднамеренности или непреднамеренности тех или иных конкретных анаграмм отодвигается несколько в сторону и должен рассматриваться в существенно ином контексте, нежели это обычно делается.

[8] См. статью автора этих строк — Из исследований в области анаграммы (Структура текста — 81. М., 1981, с. 109—121, 179).

[9] Об этой теме см. далее.

[10] Тема памяти (*memor, memoria*) в связи с Римом (*Roma*) отличается особой устойчивостью и размахом — от «предпамяти», заботы о Риме задолго до его основания как печати особой предназначенности (ср. дар Венеры Энею, с помощью которого перед ним открылось видение будущего Рима: *nec procul hinc Romam*... VIII, 635 или в поздней поэзии: *Iam tum meruit munimine cingi | Sollicitosque habuit Roma futura deos.* 'С самых древних времен не жалея оплотов для Рима, | Боги пеклись о судьбе мест, где не встал еще Рим'. Rutilius Namatianus. De reditu suo. II, 39—40) до «отрицательной» памяти, забвения и даже самозабвения («Стерто все, что прошло, нет памяти в Риме о Риме», — как скажет Хильдеберт Лаварденский во «Второй элегии о Риме»). Особый вид памяти — ностальгия по Риму.

[11] Чреватая анаграммообразными структурами ситуация возникает в связи с темой Рима и в н е «Энеиды». Ср.: *hanc* **Re**m*us et f***ra**t*er*; *sic f***or***tis E***tr***u***r***ia c***r***evit |* *scilicet, et* **rerum** *facta est pulch***errima Roma**, | *septemque una sibi* **muro** *cir***c***um***d***edit* *arces* (Georg. II, 533—535).

[12] В разных вариантах тема «первенства», «первоначальности» Рима связывалась с элементом *prim-* — от п е р в о й фразы «Истории» Тита Ливия (*Facturusme operae pretium sim, si a p r i m o r d i o Urbis res populi Romani perscripserim*... I, 1) до известного стиха о Риме Авсония: *P r i m a urbes inter, divum domus, aurea R O M A* 'Р и м золотой, обитель богов, меж градами п е р в ы й («Ordo urbium nobilium»). Характерно, что тема *primus* (в связи с Энеем, который *primus* хотя бы потому, что он, *Aeneas, Romanae stirpis origo*. XII, 166) также появляется уже в первом стихе «Энеиды», во вступительном отрывке, где Вергилий зависит от описания прибытия Энея в Италию в «Истории» Тита Ливия (ср. также в рассказе-видении Анхиза отрывок о Нуме Помпилии, *p r i m a m qui legibus u r b e m | fundabit*... VI, 810—811). Первый по времени, независимо от наличия более древних городов, Рим становится первым и по своим достоинствам. Но даже когда Рим пришел в упадок и запустение, почти через два тысячелетия после его легендарного основания, на рубеже XI и XII вв. Хильдеберт Лаварденский отстаивает первенство Рима как того, что было, как самой идеи Града: *Н е т т е б е р а в н о г о, Рим; хотя ты почти и разрушен — | Но о величье былом ты и в разрухе гласишь* и — несколько далее: *Град сокрушился, но в честь ему и великую славу | Только одно я хочу вымолвить: э т о б ы л Р и м*! («Первая элегия о Риме», пер. Ф. А. Петровского). Но это не просто идея ради идеи. Ее смысл много позже определил поэт: *Не город Рим живет среди веков, | А место человека во вселенной.*

[13] Разумеется, анаграмматические опыты на тему Рима в латинской поэзии продолжались и далее. Анонимный поэт X в. создает знаменитую кантику во славу Рима: *O* **Roma** *nobilis* **orb***is et* **d***o***m***ina,* | *Cuncta***rum** **u***r***b***i***um** *excellentissi***ma**, | **R***o***s***eo* **mar***ty-*

rum *sanguine* **r***ubea,* | *Albis et vi***r***ginum liliis candida*! | *Salut***em** *dici***m***us tibi per* **omnia**, | *Te benedici***m***us, salve per saecula*! (*Roma... or... om... a* | *rum ur... m... ma* | *Ro... mar... rum... r*). К тому же времени относится хроника Бенедикта, в которой истории Рима и его значению отведено особое место.

[14] Ср. русский перевод: 'Римлянин! Ты научись народами править державно — | В этом искусство твое! — налагать условия мира, | Милость покорным являть и смирять войною надменных!'.

[15] Ср.: «...и тот же всемирный народ [римляне. — *В. Т.*] сохранил предание, что истинное имя его Вечного города должно читаться священным, или понтификальным, способом — справа налево, и тогда оно из *силы* превращается в *любовь*: *Roma* (соответствует греческому Ῥώμη ~ сила, по дорийскому диалекту Ῥώμα; ср. известное Χαῖρέ μοι, Ῥώμα θυγάτηρ Ἄρηος), читаемое первоначально семитическим способом — A m o r» (см.: *Соловьев В. С.* Жизненная драма Платона. — В кн.: Соловьев В. С. Собр. соч., т. 9. СПб., 1913, 226). Внимание к семантике имени *Roma* тем более понятно, что оно представляется не мотивированным в пределах латинского языка и для современной науки. Этимология *Roma* неясна (если не считать восходящих еще к древности ошибочных попыток связать это имя с *Rūminālis ficus*, смоковницей, под которой волчица вскормила Рема и Ромула) (см.: *Ernout A., Meillet A.* Dictionnaire étymologique de la langue latine, t. II. Paris, 1959, p. 1018 и др.). С начала века утверждается мнение об этрусском происхождении названия Рима (см.: *Schulze W.* Zur Geschichte der lateinischen Eigennamen. Göttingen, 1904, S. 579—580 и др.).

[16] Перевод О. Смыки, см.: Поздняя латинская поэзия. М., 1982, с. 285.

[17] В этой связи стоит указать другой, более поздний пример внимания к внутренней форме слова. Речь идет о «Загадках» так называемого «Симфросия-схоластика», вошедших в «Anthologia Latina». Многие из загадок ориентированы не столько на «реалии», т. е. на признаки предмета, который должен быть разгадан, сколько на я з ы к о в у ю ф о р м у слова, кодирующего подлежащий разгадыванию предмет.

[18] Показательно, что сама «Энеида» оказалась неисчерпаемым источником для разного рода «поэтических» игр и экспериментов. Ср. такие опыты, как «Свадебный шопот» Авсония, скроенный из разных отрывков из Вергилия, но в целом составляющий смысловое единство.

[19] Ср. взятые наугад высказывания об «Энеиде» из проницательной статьи М. Л. Гаспарова; «И другая, еще более глубокая причина побуждала Вергилия писать поэму не о Р и м е, а о судьбе Рима. Мысль о месте человека в мире, сквозная мысль его творчества, оставалась у него недодуманной»; «Власть Р и м а над м и р о м — не право, а бремя...» и т. п. См.: *Гаспаров М. Л.* Вергилий — поэт будущего. — В кн.: *Вергилий.* Буколики. Георгики. Энеида. М., 1979, 27, 33. Любопытно, что в ряде переводов Вергилия и некоторых других латинских поэтов в контексте Рима появляется слово *мир*, хотя соответствующего слова в латинских текстах нет, и появление слова *мир* или *вселенная* в русских переводах не более чем экспликация глубинных смыслов соответствующих частей латинского текста (ср., например: *illi carus ego et per me carissima Roma.* Propert. I, 8, 31. 'Дорог я ей, а со мной и Р и м ей дороже в с е л е н н о й ' / Пер. Л. Остроумова и т. п.).

[20] Ср.: *...hoc fit, quod R o m a e vivimus: illa domus,* | *illa mihi s e d e s, illic mea carpitur a e t a s* (Catull. LXVIII, 34—35). Исток этой ситуации — первое жилище Ре-

ма и Ромула в Риме, когда дом совпадал со всем их владением, державой: *Hoc, quodcumque vides, hospes, qua maxima* R o m a *est,* | *ante Phrygem* A e n e a n *collis et herba fuit*; | *...qua gradibus* d o m u s *ista* R e m i *se sustulit, olim* | *unus erat fratrum* m a x i m a r e g n a f o c u s (Propert. IV, 1a, 1—10). Видимо, на этот фрагмент Проперция ориентируется и Намациан: *Felices etiam qui proxima munera primis* | *Sortiti Latias optinuere* d o m o s! 'Счастливы также и те, кому меньшая выпала доля, | Ежели Р и м и для них сделался д о м о м р о д н ы м' (I, 11—12) и др.

[21] И то же, но уже с «римской» точки зрения: *huc melius profugos misisti, Troia, Penates;* | *heu quali vecta est Dardana puppis ave!* (Propert. IV, 1, 39—40).

[22] Ср.: *Crebra relinquendis* i n f i g i m u s *oscula portis,* | *Inuiti superant limina sacra pedes.* | *Oramus ueniam lacrimis et laude litamus,* | *In quantum fletus currere uerba sinit* 'Перед разлукою мы п о ц е л у я м и д в е р ь о с ы п а л и, | Через священный порог ноги идти не хотят; | Молим прощенья в слезах и жертву приносим хвалою, | В меру, насколько словам слезы дорогу дают' (Рутилий Намациан I, 43—46) и др. Ср. там же: (I, 166) *Dicere non possunt lumina sicca «uale»* 'И невозможно без слез взорами молвить «прощай»'.

[23] Ср. в пророчестве: *dicam «Troia, cades et, Troica Roma, resurges»* 'Троя, — скажу я, — падешь, но Римом Троянским воскреснешь!' (Propert. IV, 1, 87) — «Троянское» наследие помнили в Риме еще в дни Вергилия. От троянцев были усвоены игры и ристания сначала жителями Альба Лонги, а потом и римлянами: *Albani docuere suos* | *nine maxima porro* | *accepit* R o m a *et patrium servavit honorem;* | T r o i a q u e *nunc, pueri* T r o i a n u m *dicitur agmen* (V, 600—602).

[24] Эти слова ('Против воли я твой, царица, берег покинул') в той же ситуации вспомнила в наши дни другая, тоже покинутая, женщина: *Не пугайся — я еще похожей* | *Нас теперь изобразить могу...* — Мотив противовольной разлуки в связи с Римом — и в явной перекличке с VI песнью «Энеиды» — возникает у Проперция: Цинтия, прославившаяся своей распутной жизнью по всему Риму (*Hoc verum est tota de ferri, Cynthia, Roma,* | *et non ignota vivere nequitia*? II, 5, 1—2) и все-таки любимая, п р о т и в в о л и поэта покидает Рим: *Etsi me* i n v i t o *discedis, Cynthia, Roma...* (II, 19, 1).

[25] Ср.: *Nacquis sub Julio, encor che fosse tardi,* | *e vissi a* R o m a *sotto 'l buono Augusto* (Inf. I, 70—71).

[26] Данте обращается и к некоторым другим «вергилианским» ходам. Ср. *prima Roma* (Parad. XV, 10); *...de' Troiani... e di Roma* (Parad. XV, 126); *...dell' alma Roma e di suo impero* | *nell' empireo...* (Inf. II, 20—21) и др.

[27] Тем не менее и в этих традициях имя Рима обычно выступает в поэтических текстах как некий фокус, вокруг которого организуется «римоцентричное» фоническое пространство. Вместе с тем само название города тяготеет к форсированным употреблениям, оно удваивается или утраивается, включается в парадоксальные (иногда в силу сверхочевидности) контексты типа «Рим есть Рим» или «Рим не есть Рим» и т. п. Характерна в этом отношении концовка первой из «Römische Elegien» Гете:

Eine W e l t zwar bist du, o R o m; doch ohne die Liebe
Wäre die W e l t nicht die W e l t, wäre denn R o m auch nicht R o m

(ср. последние слова третьей элегии *...und R o m nennt sich die Fürstin der W e l t*). При этом появление имени города или даже простого его образа как бы индуцирует появление в тексте постоянных признаков «римского» текста — *Mauer*, *Ruine*, *Marmor*, *Markt*, теофорных имен *Amor*, *Mars*, *Minerva*, *Hermes* и т. п. или «окказиональных» (*Umarmung*, *Morgen* и др.), объединенных наличием *r* и *m*. В других случаях название города, соотнесенное с миром и включенное в формулы официальной титулатуры «торжественного» стиля, неожиданно вводится в «низкую» сферу, что и составляет основной поэтический эффект текста, ср. у А. Грифиуса: *R o m a caput r e r u m.* | *R o m ist das Haupt der W e l t, voll Witz, wie ich befinde,* | *Voll Weisheit, voll Verstand, doch auch voll Läus und Grinde.* — «Римская» тема в английской поэзии также в основном «разыгрывается» в двух вариантах — преимущественно «содержательном» (при этом нередко повторяются характеристики и штампы, присущие разным традициям, ср., напр.: *Oh Rome! my country! city of the soul!* — «Child Harold's Pilgrimage», Canto IV, LXXVIII — в перекличке с *world* в последнем стихе) или преимущественно «фонетическом» (*The* **Roman** *friend of* **Rome'***s least* **mor***tal* **m***ind...* Ibid. Canto IV, XLIV и т. п.).

[28] Впрочем, не только у поэтов. Сопряжение Рима и мира хорошо отражено и в прозе — и описательно-эссеистической, и мемуарной, и художественной. Ср., напр.: «*...***Рим** *сыграл уже свою великолепную* **ро***ль... Но* **рим***ская идея* **мир***ового единства не* **умре***т и на иных путях ист***ори***и, в иной* **мет***а***мор***фозе, воз***ро***дится для конечного то***р***жества Ада***ма***...*» (Г. Чулков. «Годы странствий», 244); *...заставила его покинуть* **ро***дину...* **ра***ди* **мир***ажа* **рим***ской и, следовательно,* **миро***вой славы* (П. Муратов. «Эгерия», 6, ср. там же: *...д***вором** *и* **Римом***... Ничто в столице* **мира***...* 17) и т. п. В этом отношении все значительные описатели Рима (Ж. Ампер, Гете, Гоголь, У. Патер, Вернон Ли, Г. Валет, П. Муратов и многие другие) одинаковы или близки друг к другу.

[29] Тем более что среди этих примеров есть единичные, изолированные и более или менее «автоматические» случаи; ср.: *Кем славны Р и м и Византия* | *...И м и р хранителя лишился* (Мерзляков. «Велизарий») и т. п.

[30] Так, любопытен контекст «Рима» у Карамзина — тем более что в него включен и сам Вергилий: *Так Августов поэт, так пасты***р***ь* **Ма***нтуанский* | *Сиял в тебе, о* **Рим**! *среди твоих певцов.* | *Он пел, и всякий* **мни***л, что слышит глас* **Омира** | *...Еще не* **умирал***...* | *Собрав* **гр***о***ма***ды* **гор***...* | *...но тот, кто* **громом пра***вит,* | *Погреб их в сих го***р***ах* («Поэзия»). Отмеченной в звуковом отношении нужно считать и «римскую» тему в пушкинском «Лицинии»: *О* **Ром***улов* **нар***од...* | *Квириты* **горд***ые...* | *Любимец деспота сенатом слабым* **пра***вит,* | *На* **Рим простер ярем***...* | *Ветулий* **рим***ский царь!..* | *О стыд, о* **врем***ена!* и далее: *О* **Рим***, о* **гор***дый край* **развр***ата, злодеянья!* | *...Исчезнет* **Рим***, его пок***р***оет* **мр***ак глубокой;* | *И путник, уст***рем***ив на груды камней око,* | *Воскликнет, в* **мр***ачное* **р***азду***м***ье углублен:* | *«Свободой* **Рим** *воз***рос***, а* **р***абство***м** *погублен»* и др.

[31] Ср. «К Р и м у» Шевырева: *Когда в тебе, веками полный* **Рим**, | *По стогнам* **гр***о***м** *небесный* **пр***обегает* | *И де***р***зостно* **р***аска***т***о***м** **р***оковы***м** | *В твои дво***р***цы и х***ра***мы уда***р***яет,* | *Тогда я* **мн***ю, что это ты* **гр***е***м***ишь* | *...И* **громом** *тем Сату***р***на уст***р***ашаешь* (ср. его же «Стены Р и м а»: **врем***ен,* **гром***ок* и др., а также *Я* **мою Рим**, *я* **г***рада освятитель:* | *Я, наг***р***узив нечисты***м** **рам***ена...*).

[32] Ср. его же стихотворение «Lutetia Parisiorum» (1915): *Париж, Царьград и* **Рим** — *кариатиды | При входе в храм. Вам — солнцам-городам, | Кольцеобразно легшим по водам, | Завещан* **мир**. *В вас семя Атлантиды | Дало* **росток**...

[33] Характерно, что в «Римском Дневнике» Рим дан совсем иначе, в манере, решительно отличающейся от сложности и насыщенной изощренности «Римских сонетов» и дореволюционных стихов (*К неофитам у порога | Я вещал за мистагога, | Покаянья плод творю: | Просторечьем говорю*).

[34] *Здесь, Капитолия и Форума вдали, | Средь увядания спокойного природы, | Я слышу Августа, и на краю земли | Державным яблоком катящиеся годы.*

[35] В авторизованном списке первоначальной редакции — проясняющие детали: *Когда держался Рим в союзе с е с т е с т в о м* и — после разрыва с естеством — *А ныне человек — ни раб, ни властелин — | ...Невольно говорим*: «**Всемирный** *гражданин», | А хочется сказать:* «**Всемирный** *горожанин».* К мотиву *Рим—мир* ср.: *Поговорим о* **Риме** — *дивный град! | ...На дольный* **мир** *бросает пепел бурый*...

[36] Наконец, для Мандельштама была значима и тема Москвы — третьего Рима. Помимо его прозы, ср. очень важное стихотворение «На розвальнях, уложенных соломой...», особенно строки: *Не три свечи горели, а три встречи, — | Одну из них сам Бог благословил, | Четвертой не бывать, а Рим далече, — | И никогда он Рима не любил.* В ракурсе чаадаевской темы существен образ Рима в стихотворении «Посох»: *Посох мой — моя свобода, | Сердцевина бытия | ...Посох взял, развеселился | И в далекий Рим пошел. | ...Прав народ, вручивший посох | Мне, увидевшему Рим!* Ср. также мотив духовной власти Рима: *И голубь не боится* **грома**, | *Которым церковь говорит: | В апостольском созвучьи —* **Roma**! | — *Он только сердце веселит.* Вероятно, можно говорить и о других способах синтезирования имени *Roma*: *Над* **Форумом** *огромная луна...*; — *Или* **римские** *перуны — | Гнев народа обманув*...

[37] Более того, только в этих стихах ни разу не встречается звук *р*, вместо которого настойчиво проступает звуковая тема *л*.

[38] Посетившая тогда же Вяч. Иванова его старая знакомая слышала это стихотворение в чтении автора. Вскоре она написала и опубликовала статью «Поэт и Тарпейская Скала (О Вяч. Иванове)», в которую было включено и стихотворение, слышанное ею. Несколько позже стихотворение появилось в другом издании (но уже с согласия автора) под названием «Monte Тагрео». Вот оно:

Журчливый садик, и за **ним**
Твои нагие **мощи**, ***Рим***!
В нем лавр, **смоковница** *и* **розы**,
И в **гроздиях** *тяжелых лозы.*

Над **ним**, *меж книг, единый сон*
Двух, сливших за **рекой времен**
Две памяти **молитв** *созвучных, —*
Двух спутников, двух неразлучных...

*Сквозь сон эфирный лицез***рим**
Твои нагие **мощи**, **Рим**!
*А струйки, в за***рос***лях иг***рая**,
Поют свой сон земного **рая**.

(11/24 июля 1937)

Позже это стихотворение и стихотворение 1944 г., ориентирующееся на него (*журчливый сад*; *Твои нагие мощи, Рим*! и т. д.), как диптих под названием «Via Sacra» были напечатаны в собрании сочинений поэта (III, 584); раннее из них было озаглавлено «Староселье» и снабжено посвящением Ольге Ш.

[39] Реалии изложены О. Дешарт (I, 200—201; III, 854—855).

[40] Тарпейская скала с эпохи Древнего Рима связана с темой смерти. Иногда эта тема прикрепляется и к самому Риму, будучи поддержанной звуковым подобием соответствующих слов (простейший случай — *R o m a o m o r t e*, девиз Гарибальди; но есть и более сложные, ср. тютчевское «Mal'aria»: *Люблю сей божий гнев,* | *Люблю сие незримо* | *Во всем разлитое, таинственное зло —* | *В цветах в источнике, прозрачном, как стекло,* | *И в радужных лучах, и в самом небе Рима!* | *Все та ж высокая, безоблачная твердь,* | ... | *Все тот же запах роз ... и это все — есть с м е р т ь*!.. Ср. *Roma* : *mors* /: *amor*/).

[41] К названию ср. эпиграф из Овидия: *Tristia miscentur l a e t i s*. Другой эпиграф из Проперция не менее показателен для характеристики жанра «Laeta»: *Roma, fave: tibi surgit opus*.

[42] 'Древнего имени пусть не меняет племя латинян; | Тевкрами ты не вели иль троянцами им называться'.

[43] 'Пусть и нравы отцов, и язык сохранят авзониды | С именем прежним своим...'

[44] См. *Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н.* Древнеиндийская поэтика и ее индоевропейские истоки. — В кн.: Литература и культура Древней и Средневековой Индии. М., 1979, 53—59; *Топоров В. Н.* Поэт и текст в их единстве. — Pamiętnik Literacki, 1980, LXXI, z. 4, 269—286 и др.

[45] Обычно к числу таких стихотворений относят «В долгие ночи, как вежды на сон не сомкнуты...» (1851), «Неотразимый образ» (1856), «В благословенный день, когда стремлюсь душою...» (1857), «Старые письма» (1859), «В тиши и мраке таинственной ночи...» (1864), «Alter Ego» (1878), «Ты отстрадала, я еще страдаю...» (1878), «Страницы милые опять персты раскрыли...» (1884), «Солнца луч промеж лип был и жгуч и высок...» (1885), «Долго снились мне вопли рыданий твоих...» (1886), «Нет, я не изменил. До старости глубокой...» (1887) (см. *Бухштаб В. Я.* А. А. Фет. — В кн.: А. А. Фет. Полн. собр. стихотворений. Л., 1959, 12; *Он же.* А. А. Фет: Очерк жизни и творчества. Л., 1974, 28—31 и др. — Этот круг стихотворений, видимо, может быть расширен.

[46] «Я [...] встретил существо, которое люблю — и, что еще, глубоко уважаю. Существо, которое [...] стояло бы до последней минуты сознания моего передо мною — как возможность возможного для меня счастия и примирения с гадкою действительностью. Но у ней ничего и у меня ничего — вот тема, которую развиваю и вследствие которой я ни с места...» (письмо к И. П. Борисову, 1849, 9 марта). И менее чем через полтора года (1850, 1 июля) тому же корреспонденту: «Я не женюсь на Лазич, и она это знает, а между тем умоляет не прерывать наших отношений [...] ...этот несчастный гордиев узел любви или как хочешь назови, который чем более распутываю, все туже затягиваю, а разрубить мечом не имею духу и сил. [...] Знаешь, втянулся в службу, а другое все только томит как кошмар...» И совсем иначе опять Борисову через несколько месяцев: «Давно подозревал я в себе равнодушие, а недавно чуть ли не убедился, что я более чем равнодушен. Итак, что же — жениться —

значит приморозить хвост в Крылове [здесь стоял полк Фета. — *В. Т.*] и выставить спину под все возможные мелкие удары самолюбия. Расчету нет, любви нет, и благородства сделать несчастие того и другой я особенно не вижу».

[47] Ср. тему огня (огни, огненные розы, пламя, солнце) и тему сна, грезы, прозренья.

[48] См.: *Venclova T.* The Unstable Equilibrium: Eight Russian Poetic Texts. Yale University, 1985, 69.

[49] Следует обратить внимание на то, что в стихотворениях «цикла» особую роль играет тема встречи и, следовательно, коммуникации — узнавания (*Мне чудится, вот-вот, тебя я узнаю*), отзыва (*Я отзовусь…*), понимания — при том что она «невербальна» (*Ничего ты на все не ответила мне,* четырежды повторенное в разных вариантах; ср.: *Завидно мне безмолвие твое*; молчание характеризует и другого участника этого немого диалога: *С твоим я встретиться робел и жаждал взором* | *И приходил молчать. Я и теперь молчу*). Усвоение этой темы в стихах Фета — непременное условие подлинной встречи читателя с поэтом.

[50] По названным выше критериям и ряд других стихотворений Фета может быть с известным основанием отнесен к этому же «циклу». Ср., например: «О друг, не мучь меня жестоким приговором», «С какой я негою желанья…», «Когда читала ты мучительные строки…» (*заря, взор* и т. п., со знаменитой концовкой — *Там человек сгорел!*), «Какие-то носятся звуки…» (сам Фет в «Ранних годах» связывал это стихотворение с воздействием на него виртуозного исполнительского мастерства Елены Лариной). Вместе с тем нужно помнить и о подстерегающих исследователя соблазнах; так, например, стихотворение «Сияла ночь…» легко «подверстывается» в контекст «Какие-то носятся звуки…» и содержательно, и стилистически, и на уровне «тайных» знаков (*Ты пела до зари, в слезах изнемогая…*), хотя известно, что оно вдохновлено пением другой женщины (см.: *Кузминская Т. А.* Моя жизнь дома и в Ясной Поляне, ч. 3. М., 1928, 106—108).

[51] Характерна в этом отношении та игра с именами, инициатором которой был Вяч. Иванов, в кругу его друзей — «гафизитов», принимавших участие в «вечерах Гафиза» на «башне» под вымышленными именами; гафизитским именем Вяч. Иванова было *Гиперион*. Ср.: *Ты, Антиной-Харикл, и ты, о Диотима,* | *И ты, утонченник скучающего Рима —* | *Петроний, иль Корсар, и ты, Ассаргадон,* | *Иль мудрых демонов начальник — Соломон,* | *И ты, мой Аладин, — со мной, Г и п е р и о н о м,* | *Дервишем Эль-Руми, — почтишь гостей поклоном!..* («Встреча гостей», ср. также «Палатка Гафиза»).

[52] Следовательно, *в морях горит* отсылает к *Маргарита* не только через свое звуковое подобие имени, но и как содержательное описание жемчужины, как ее образ — горящая в морях жемчужина, огонь (пламень) среди моря. В сонете III того же цикла поэт снова обращается к этому мотиву: *Во сне предстал мне наг и смугл Эрот,* | *Как знойного пловец Архипелага…* и далее: *И, сеткой препоясан, вынул он* | *Ж е м ч у ж и н у таинственного блеска…*

[53] Разгадка скрываемого вплоть до последнего слова последнего стиха имени принадлежит ученику Вяч. Иванова по университету в Баку, выдающемуся специалисту в области литературоведения и мифопоэтической ономастики М. С. Альтману. В бумагах римского семейного архива поэта сохранилась рукописная статья под заглавием «Ономастика в поэзии Вячеслава Иванова», принадлежащая перу М. С. Альт-

мана, тогда студента. По свидетельству издателя сочинений Вяч. Иванова и их комментатора, эта статья «с предельной точностью открывает намеки и разгадывает загадки поэта, касающиеся именных криптограмм». См.: *Вяч. Иванов.* Собр. соч., т. II, 764—765.

[54] Этим адресатом была Маргарита Васильевна Сабашникова, художница и поэтесса, в те годы жена М. Волошина. Об отношениях, связывавших ее с Вяч. Ивановым и его женой Лидией Дмитриевной Зиновьевой-Аннибал и во многом объясняющих дух проанализированного здесь сонета см.: *Вяч. Иванов.* Собр. соч., т. I, 102—105; т. II, 764—767, 808—810; ср. также «Дневники» Вяч. Иванова за 1909 г. (т. II, 774—780); *Margarita Woloschin.* Die grüne Schlange. — Lebenserinnerungen. Stuttgart, 1954. — Все сонеты цикла «Золотые завесы» (кроме одного) были посвящены именно ей.

[55] К теме *Брюсов-vates* ср. стихотворение Вяч. Иванова «Строки Валерию Брюсову, открывшему мне эру Офиеля, по учению Агриппы»: *О Тайн ключарь, проникший руны, | Где звезд предначертан устав, — | С моими властно сочетав | Свои магические струны, || Ты стал мне друг и брат. Судьбе | Завет глухой я завещаю, | И музы тайной посвящаю | Прозренья — зрящему Тебе.*

[56] Ср.: *Твой правый стих, твой стих победный, | Как неуклонный наш язык, | Облекся наготою медной, | Незыблем, как латинский зык!* — в стихотворении Вяч. Иванова «Ему же», посвященном Брюсову и составляющем вместе с «Valerio vati» диптих.

[57] Дарственная надпись Брюсову на книге Вяч. Иванова «Эрос» звучит так: V a l e r i o *meo* — amicus amico, v a t i sodalis, iudici reus. V. I.» (см.: Литературное наследство. Валерий Брюсов, т. 85. М., 1976, 496). В письме от 25 августа 1905 г. Вяч. Иванов пишет: «Еще до твоего разъяснения послал тебе латинский привет, на который ты отвечаешь — не *роковым*, надеюсь, — *Vale* («*Valerius* dixit *vale*»)? (Там же, 478, ср. формулу прощания — *Vale, Valeri*!, 470). В другом письме (1907, 1 июня) он пишет: «Наконец, о своей книге стихов, тебе посвященной так: | Cor ardens cecini novo libello. Hoc dictavi V a l e r i o p o e t a e | Sanctae mnemosynon sodalitatis» (Там же, 498). Иногда краткое письмо писалось на латыни (напр., от 25 августа 1905 г., см.: Там же, 478); латинские фразы, выражения, слова, образы и реалии древнеримской жизни изобилуют в переписке этих двух поэтов. Наконец, сам Брюсов в своем раннем стихотворении «В ночной полумгле» (1895, февраль) как бы узаконил свое поэтическое имя: *Встревоженный шопот: «В а л е р и й! Ты бредишь. Скажи, что с тобой? | Мне страшно!» — Альков голубой | Сменяет хвою криптомерий.* Ср. также знаменитое *Желал бы я не быть «Валерий Брюсов»...*

[58] Не исключено обнаружение анаграмм и в некоторых других стихотворениях Кузмина. Так, например, в тех же «Осенних озерах» стихотворение с посвящением В. К. Шварсалон (В е р е) не раз воспроизводит это имя: *д***ерь**, **вер***но* (: *мер***но**), *за***ре**-**в***ого* (: *Вера* в обратном порядке) и др.

[59] Именно поэтому вызывают известные сомнения нередкие заключения об анаграммах слов не более чем «тематического» характера. Ср. например: *Аринштейн А. М.* Фонологические средства экспрессии в современном русском стихе. — В кн.: Сборник докладов и сообщений лингвистического общества, I, вып. 2, 1969, 12 (о зашифрованности слова *похороны* в стихотворении Пастернака «Август»).

[60] Еще в начале поэмы вводится мистический аспект этой женщины: *Мне блещут очи — очень, очень — | Надежды Львовны Зариной. | Так соглашаясь с Соловье-*

вым, | *Провидим Тайную весной:* | *Он — Сонечку, живую зовом;* | *Я — З а р е в у ю: в З а р и н о й...* — и чуть позже дается личный план: *Она* | *...Мы в ней души не чаем...* | *Но кто она?..* | *...Не замечаем...* | *— Скажи, тобой увлечена Надежда Львовна Зарина?..* | *— Не знаю я... — Быть может! — А?!* — И далее снова о сфере высших смыслов: *— Надежда Львовна Зарина!* | *Как! ...Воплощение Софии?..* || *— В ней мне пророчески ясна* | *Судьба священная России...*

[61] Интересно, что супружеская пара Михаил Абрамович Морозов и Маргарита Кирилловна Морозова в поэме Белого оказались в «фамильном» отношении разведены. Она стала Зариной, он остался Морозовым. Ее озаренности противопоставлен сочный реалистический портрет: *Задушен фраком, толст и розов,* | *Ладонью хлопнув в переплеск,* | *Подтопнув, — лысиной М о р о з о в* | *Надуто лопается в блеск* (со ссылкой на известный портрет Морозова работы Серова).

[62] Эту зависимость можно сформулировать почти математическим образом — два имени, имеющие порознь одну и ту же сферу анаграмматических отражений (реализаций), суть взаимоанаграмматичны; верно и обратное заключение о том, что взаимоанаграмматичные имена имеют одну и ту же (общую) сферу анаграмматических отражений.

[63] См.: *Андрей Белый.* Стихотворения и поэмы. М., 1966, 622—623 (примечания). О М. К. Морозовой Белый писал в своей мемуарной прозе. Во Второй (Драматической) «Симфонии» она изображена как Сказка.

[64] В частности, в области акмеистической анаграммы, о которой отчасти уже писалось, хотя и явно недостаточно. То же можно сказать и об очень интересном с этой точки зрения поэтическом наследии Георгия Иванова, не говоря о ряде русских поэтов более поздних поколений.

[65] Ср. у Жуковского в «Сельском кладбище»: *исче***зает** в соответствии с *fades ...on the* **sight** у Грея ('исчезает' как сумма 'вянет' & 'взгляд').

[66] К первому ср. *су***мр***ак* при *gl***immer***ing*, ко второму — ***приходил*** — *нахо***дил** в соответствии с *H i l l — R i l l* (оба примера также из «Сельского кладбища»).

[67] Правда, обычно эти «чужие» слова уже более или менее усвоены русским языком — *акме* (: *камень*, ср. *острие*), *Харон* (предположение Р. О. Якобсона о том, что во второй строфе стихотворения «Возьми на радость» зашифровано это имя), *пилигрим* (ср. «Посох»: *...Солнцем истины* **палим**, | *Прав народ, вручивший посох,* | *Мне, увидевшему* **Рим** и др., но и *urbs*; ср.: *К* **трубам** *серебряным Азии вечно летящая* при *Ad claras Asiae volemus* **urbes**. Catull. XLVI, 6, ср. еще *Серебряная* **труба** *Катулла...*) и др. *Ronen O.* Лексический повтор, подтекст и смысл в поэтике Осипа Мандельштама. — In: Slavic poetics: Essays in honor of Kiril Taranovsky. The Hague; Paris, 1973, 373—374. Еще более глубокий пласт анаграммирования чужеязычного слова вскрывает в своих исследованиях Г. А. Левинтон.

[68] Ср. у Ахматовой об аналогичном тексте о жаворонке: *И все жаворонки в с е г о м и р а...* («Поэма без героя»).

[69] Ср., напр., загадки типа *Шитовило-битовило п о - н е м е ц к и говорило* (см.: *Журавлев А. Ф.* Об одном мотиве восточнославянских загадок. — В кн.: Проблемы славянской этнографии. Л., 1979, 130—132).

[70] Несмотря на ходячую мудрость — μία χελιδὼν ἔαρ οὐ ποιεῖ об одной ласточке, не делающей весны.

[71] В сопровождении диалога: — *Смотри, ласточка*! — *Да, ласточка, клянусь Гераклом*! — *Вот она*! *Уже весна*!

[72] Яркость и очевидность звукопроизводящих, «речевых» свойств ласточки делает ее образ метафорой женщины-поэта и объясняет, видимо, семантическую мотивировку ее обозначения χελιδών через связь с глаголом 'звенеть', 'звучать', 'издавать крик' (ср. др.-в.-нем. *gellan* 'звучать' при *Nachtigall* 'соловей'). Впрочем, известны и другие объяснения этого слова.

[73] В этих двух отрывках *ласточка* не входит в контекст, содержащий элементы, из которых формируется анаграмма греческого слова. Но в этих обоих примерах слово *ласточка* соседит с г р е ч е с к и м и женскими именами, как бы индуцирующими (по языку и по рифме) χελιδών, т. е. ласточка & Nom. propr. graec. (*Персефона*, *Антигона*) → χελιδών. Еще раз образ ласточки появляется в связи со смертью в стихотворении «Рим» (тоже «чужая» тема): *Город, л а с т о ч к о й купола лепленный*... | *Превратили в убийства питомник*... — Кстати, и эпитет ласточки *слепая* равным образом определяет и обозначение царства мертвых, Аида — Ἀιδης (ᾍδης) из и.-евр. **n̥-u̯id-* 'безвидный', т. е. по сути дела 'слепой', 'невидящий — невидимый'.

[74] Ср. «подстроенную» к *сизокрылая* рифму — *хилая*, а также *без*... *крыла* (*безкрылая*) при *на крыльях срезанных*...

[75] Автора «Винограда Российского или описания пострадавших в России...» (произведения, посвященного мученикам раскола), создателя культа мученической смерти Семена Денисова называли «сладковещательной ластовицей».

[76] Помимо высоких поэтических образцов, свидетельствующих об этом, ср. шуточное стихотворение (...*И меня преследует вопрос:* | *Приращенье нужно ли в аористе* | *И какой залог «пепайдевкос»*?), написанное как отклик на не слишком удачный опыт изучения греческого языка, или известный по мемуарной литературе вопрос об Аонидах и т. п.

[77] См., в частности: *Поливанов Е. Д.* Формальные типы японских загадок. — В кн.: *Поливанов Е. Д.* Статьи по общему языкознанию. М., 1968, 307 и сл.; ср. также: *Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н.* О ведийской загадке типа *brahmodya*. — В кн.: Паремиологические исследования. М., 1984, 14—46 и др.

[78] Здесь не рассматриваются случаи загадок, у которых двусмысленность ответов (например, высокий и низкий варианты, приличный и неприличный и т. п.) сама по себе является основным заданием, вокруг которого строится игра.

[79] Примеры приводятся по кн.: Загадки / Изд. подгот. В. В. Митрофанова. Л., 1968 (в ряде случаев текст вопроса приводится частично).

[80] Ср. статью автора этих строк: О структуре некоторых архаичных текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева». — В кн.: Труды по знаковым системам, V. Тарту, 1971, 26 и сл.

[81] Одна из них напрашивается, особенно если учесть «перевернутость» отношений, связанных с анаграммой, в загадке по сравнению с поэтическими сакральными текстами, которые в основном использовал де Соссюр в своих занятиях анаграммами. Суть этой гипотезы — в признании б у р л е с к н о г о характера (по крайней мере при своем возникновении) загадок о бытовых объектах. Но это не «снижающий» бурлеск типа скарроновского «Virgile travesti», а «возвышающий» бурлеск того типа, который представлен Буало в его «Poème héroï-comique» — «Le Lutrin». Если это так,

то анаграммирование в бытовых загадках — результат перенесения техники, использовавшейся ранее в другом, «высоком» локусе, в «низкую» сферу; подобное перенесение могло иметь в виду эффект «комизации»; вместе с тем оно представляет собой новый аргумент в пользу предположения о вторичном, т. е. более позднем вовлечении бытовой сферы в процесс «энигматизации».

[82] Ср.: *Сивые кабаны все поле облегли? — Туман*, что, вероятно, дает возможность реконструировать схему более старой формы загадки: *Сивый кабáн?.. — Тумáн*, перестроившуюся в результате новой связи *кабаны — облеглú.*

[83] Разумеется, загадка не вполне одинока в использовании перечисленных приемов, и в ряде отношений она неотделима в указанном смысле от других фольклорных жанров (и — далее и шире — от поэтических текстов в индивидуальном творчестве). Ср. лишь несколько примеров: *К Варварину дню дорогу заварит* (т. е. *закует*), по народной примете (можно напомнить, что на день великомученицы Варвары, 4 декабря, сербы и хорваты варят кашу — варицу /уменьшит. от *Вара*, *Варвара*/ и поют: *Вара, вари варицу*... или *Варварица вари, а Савица лади* и т. п.); в одном из писем к Пастернаку Цветаева пересказывает ему содержание своего сна и параллельное осмысление его: «Я, во сне: хорошая примета, а девочка — диво, дивиться»; подтверждение приметы — получение письма от Пастернака; как частый прием в заговорах и заклинаниях: *Ты* конь карь, *а ты* кровь *не* кань!; *Стань тут. Сатана, стань*! *стань*! *стань*! (использовано, в частности, Ремизовым в рассказе «Чертик»; ср. роль имени *Стоян* в болгарских заговорах на остановление крови и т. п.); в разных видах народной комики, скоморошинах, шутках (*Ва***вила** — *поднял ерша на* **вила**... **Пúмен** — *ерша за***пúнил**... **Обросим** — *ерша оземь* **бросил**... **Антон** — *завертел ерша в* **балахон** и т. п.), в детских присказках и т. п. Примеры такого типа не исключение: их очень много и — что еще важнее — они не чистая эмпирия, а отражение одного из основоположных принципов, регулирующих взаимоотношение «формы» и «содержания» и подтверждающих исключительную теоретичность этого разделения.

G

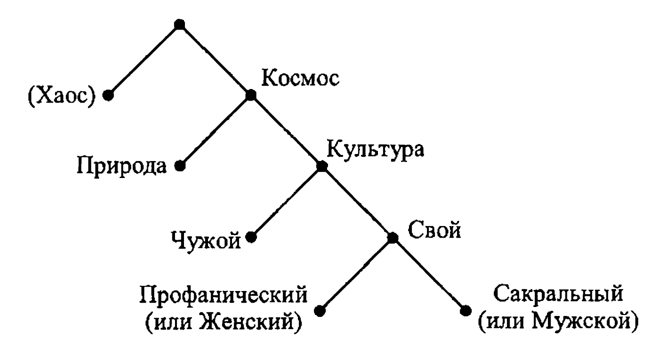
СЕМАНТИКА

СЕМАНТИКА МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ГРИБАХ[1]

Настоящая работа — одно из звеньев в серии исследований, посвященных анализу основных образов архаичных мифопоэтических систем (ср. ранее напечатанные труды о мировом дереве, космическом яйце, знаках первобытного искусства, числах и т. п., в частности, о конкретных классификаторах — о пчелах, мышах, червях и т. п.). Так или иначе эти символы объединяются в схеме «основного мифа», реконструкция которого была предложена в совместных исследованиях с Вяч. Вс. Ивановым.

Три аспекта в изучении грибов привели в последние годы к созданию специальной дисциплины — этномикологии: определение места, занимаемого грибами в различных кулинарно-пищевых и химических кодах и соответствующих режимах, с относящимися сюда мотивировками (К. Леви-Стросс)[2]; выяснение отношения грибов к другим галлюциногенным наркотическим средствам (R. Heim)[3]; установление роли грибов в ритуально-мифологических системах (крайний случай — культ грибов) (R. G. Wasson)[4]. Первые итоги этномикологических исследований подведены Р. Г. Уоссоном на материале отдельных традиций. Сенсационным является открытие им той исключительно важной роли, которую играют (или играли) грибы во многих культурно-исторических традициях. В этой статье хотелось бы подчеркнуть, что мифологические представления о грибах и практика живого культа грибов обнаруживают исключительную их роль в семиотической системе соответствующих традиций (чему обычно не придают значения). Забегая вперед, можно сказать, что во многих традициях с помощью грибов как классификатора особенно четко формируются оппозиции природа — культура, чужой (коллектив) — свой, профанический — сакральный, женский — мужской, здешний (земной) — нездешний

(небесный или подземный), вода — огонь и т. п. Некоторые из этих пар образуют определенную иерархию, о которой можно составить представление по схеме ветвления. Ср., например:



Участие в столь существенных оппозициях приводит к тому, что в целом ряде традиций грибы выступают как универсальный классификатор. Эта универсальность обусловливает, в частности, связь грибов со всеми тремя элементами известного комплекса смерть — плодородие — жизнь[5], о чем см. ниже. Вместе с тем можно думать, что превращению грибов в универсальный классификатор способствовало отсутствие четкой идентификации грибов, не позволявшей с определенностью отнести их к тому или иному царству природы. Как известно, в научной микологии долгое время шли дискуссии относительно того, к какому царству — минеральному, растительному или животному — принадлежат грибы, и даже К. Линней в первых вариантах классификации колебался в отношении грибов между растительным и животным царствами. В мифопоэтических традициях эта неопределенность проявляется в том, что грибы соотносятся или с одним из царств, или же со всеми вместе. В первом случае каждое конкретное соотнесение отражается в соответствующих мотивах (например, этиологических: происхождение грибов из камня или превращение людей в грибы и т. п.) или в наличии дублетных вариантов, когда одна и та же мифологема связывается то с грибами, то с камнями, то с хтоническими животными, то с культурными растениями. Во втором случае грибы выступают как представитель всех царств — минерального, растительного, животного и человеческого (сюда же в некоторых вариантах можно добавить и царство божественных и адских сил). При этом грибы выступают в роли универсального медиатора, с помощью которого снимаются те противопоставления, в которые входят представители указанных царств. Так, устраняется различие между неподвижностью, неизменностью, отсутствием циклов и, следовательно, вечностью (бессмертием) камня и подвижностью (ростом), изменяемостью, наличием циклов и, следовательно,

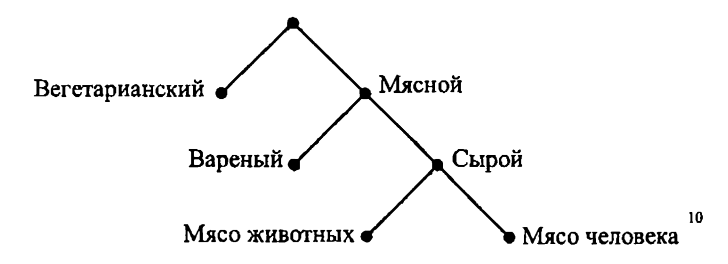
преходящестью (смертностью) растений. Сходного рода различия, существующие между растениями или животными и человеком и т. п. и дающие основание для построения соответствующей матрицы идентификации этих элементов по различительным признакам[6], также преодолеваются с помощью грибов как медиатора. Поскольку представители указанных царств могут быть описаны и градуальным противопоставлением признака «жизнь» («жизненная сила») — от минимального значения (отсутствие жизни, смерть) до максимального (плодородие, рождение), — то оказывается, что грибы как архиэлемент, возникший в результате нейтрализации частных противопоставлений, заменяя конкретных представителей этих царств, приобретают всю шкалу значений от жизни до смерти (в нерасчлененном виде, предполагающем амбивалентность и игру на ней, о чем см. ниже). Тем самым создается еще одно условие для связи образа грибов с комплексом смерть — плодородие — жизнь. Следствия из медиационной роли грибов в пределах указанной сферы весьма значительны, поскольку элементы, составляющие эту сферу, изоморфны элементам других сфер, используемым для классификации (ср., например, вещества, числа, цвета, сезоны, страны света и т. п.). Таким образом, грибы как классификатор выходят за пределы своей первоначальной сферы, индуцируя появление аналогичных медиаторов и для других сфер. Естественно, что снятие противопоставлений, coincidentia oppositorum, могут иметь место лишь в особых условиях, в частности (говоря в общем) при выходе за пределы данной системы или при радикальном изменении психического состояния. Одним из наиболее распространенных средств для этого служит вещество, содержащееся в некоторых видах грибов, а именно *псилобицин*. Характерно, что мифологически и семиотически отмеченными являются, как правило, как раз эти виды грибов (ср. мексиканские грибы, отнесенные Р. Геймом к семейству Strophariaceae и исследованные с этномикологической точки зрения Р. Г. Уоссоном[7]). Вместе с тем стоит обратить внимание и на то, что только человек представляет собой достаточно чувствительный биологический индикатор вещества этих грибов.

* * *

Роли грибов в мифологическом представлении до сих пор уделялось очень мало внимания. Хотя относящиеся сюда материалы не скудны, но они весьма разрозненны, обычно основательно завуалированы и чаще всего находятся за пределами официальной мифологии. Эти сведения приходится собирать из ходячих представлений о грибах, часто достаточно противоречивых. Эти представления отражены в пословицах, поговорках, присказках, приметах, толкованиях снов, запретах, обычаях, фразеологии, символике,

имеющей хождение в замкнутых коллективах (сфера «неприличного») и т. д., не говоря о собственно языковых данных. Автору этой статьи пришлось наблюдать, какой атмосферой таинственности, табуирования была окружена тема грибов даже в подмосковных деревнях предвоенного времени: на невинные вопросы о грибах приходилось выслушивать отповеди (со стороны старух, а иногда и женщин помоложе), квалифицирующие этот интерес к грибам как проявление испорченности, бесстыдства (при этом не раз делались замечания типа: *мал еще, вырастешь — узнаешь* или *это только девки знают, а ребятам незачем* и т. п.); наконец, там же были известны и более частные запреты (например, есть определенные виды грибов беременным женщинам или девицам), как и некоторые отождествления грибов или предписания относительно их [8] (по крайней мере, среди подростков-мальчиков), присказки и поверья. Уже тогда складывалось впечатление, что за этим глубоко дифференцированным табуированием (снимавшимся исключительно в лесу и в мальчишеской компании) лежит нечто, обладающее весьма богатой семантикой и имеющее прямое отношение к сфере «неприличного». В настоящее время можно с гораздо большей определенностью утверждать, что в целом ряде культурных низовых традиций (в частности, у русских) существуют разные позиции по отношению к грибам (к их оценке), которые тем самым (хотя бы в общих чертах) указывают на социальную стратификацию данного коллектива. Определить в точности признаки, по которым формируются такие подколлективы, часто довольно трудно. Тем не менее можно заметить, что такие признаки, как мужской—женский, взрослый—детский, состоящий в браке — не состоящий в браке и т. п., в этом отношении особенно существенны. Не менее важен и признак свой—чужой, реализующийся, в частности, как *в нашей деревне, окрýге* и т. п. — *в той (другой) деревне, окрýге* и т. п. Этот признак в миниатюре воспроизводит картину группирования и чередования больших обширных культур — микофобских и микофильских (ср. их распределение в Евразии, начиная с Атлантического побережья и далее на Восток), о чем также писал Р. Г. Уоссон. Не удивительно, что в микофобских традициях материалы, относящиеся к грибам, весьма скудны (часто даже на языковом уровне). В традициях, являющихся в общем микофильскими, но обладающих разными (обычно противоречивыми) точками зрения на грибы, как правило, сильное развитие получает табуирование, что тоже не способствует сохранности сведений о грибах. Лишь в тех традициях, где культ грибов получил официальное признание, круг источников существенно обширнее (древние центральноамериканская и китайская традиции, а также некоторые другие менее крупные). Впрочем, существенные сведения можно извлечь из диахронического анализа тех микофобских традиций, которые сохранили память о неко-

гда ином отношении к грибам. Весьма различное (иногда диаметрально противоположное) отношение к грибам как элементу мифологических представлений в разных традициях или даже в пределах истории одной и той же традиции обычно можно связать с противоположными взглядами на грибы как элемент кулинарной системы. Как правило, наиболее отрицательное отношение к грибам наблюдается в тех кулинарно-пищевых режимах, которые тяготеют к правым ветвлениям известной схемы К. Леви-Стросса[9]:



Для таких диетических режимов (régime diététique) характерно отношение к грибам как к «антипище»: об этом свидетельствуют предания, согласно которым некогда (до начала «культуры», до появления первого культурного героя) предки данного коллектива е л и г р и б ы (ср., напр., мифы мундуруку и тукуна, приведенные и проанализированные К. Леви-Строссом, или местные русские прозвища, типа г р и б о е д ы). Отказ от использования грибов в пищу нередко связывается с одним из первых и важнейших деяний культурного героя данной традиции и приравнивается к вступлению из «природы» в «культуру». Грибы как пища обычно связываются с плесенью, которая, по многим версиям, появляется на трупе[11]. Они относятся к тому периоду, когда еще не было земледелия и кухни, введение которых привело к формированию противопоставления с ы р о й — в а р е н ы й, г н и л о й — ф е р м е н т и р о в а н н ы й (ср. м е д — п и в о). С точки зрения «культуры» в целом грибы начинают рассматриваться как нечто связанное со смертью и голодом (как у многих южноамериканских индейцев), как пища мертвых (оджибуэи), как испражнения (часто небесных объектов, например, г р о м а у индейцев *Siciatl* или *Seechelt*, р а д у г и у индейцев *Toba* и т. п.)[12]. Но наряду с этим, т. е. принимая отрицательное отношение к грибам, многие традиции, перешедшие от «природы» к «культуре», обращаются к грибам с более частными потребностями. Ср. сжигание грибов для изгнания злого духа у апачей; приготовление напитка из грибов для бесплодных женщин, желающих иметь детей, у индейцев *Warrau*; использование грибов в их психотропной функции — употребление в пищу сырых грибов у индейцев канайма в Гвиане, или изготовление из грибов опьяняющего напитка у юримагуа (на сев.-зап. Амазонки),

или, наконец, жевание золы грибов (нередко в смешении с табаком) у эскимосов и атабасков с целью поднятия настроения (иногда вплоть до экстатического состояния)[13], однако в общем в таких микофобских культурах грибы идентифицируются как природное (а не «культурное»), растительное, сырое (не ферментированное), гнилое (не вареное), что в сумме и определяет запрет на их употребление в пищу (кроме описанных исключений) и отнесение их к хтоническим объектам. Любопытно, что в традициях, тяготеющих к левым ветвлениям вышеприведенной схемы, запреты на употребление грибов в пищу встречаются несравненно реже, зато гораздо чаще сохраняется культ грибов (хотя бы в редуцированном виде) или указания на их связь с небесной сферой, что, конечно, никак не исключает отрицательного отношения к грибам и в этих традициях. Яркий пример — упреки Августина в адрес манихейцев за их пристрастие к грибам и некоторым другим продуктам[14].

Выше говорилось о том, что с грибами связаны пищевые запреты, во-первых, и оппозиция м у ж с к о й — ж е н с к и й, во-вторых. Действительно, в целом ряде традиций существует непосредственная и вполне осознаваемая связь между пищевыми запретами и правилами брачных отношений, часто формулируемых также в виде запретов. Эта связь может выражаться на языковом уровне (как, напр., в йоруба, где 'есть' и 'сочетаться' выражаются одним и тем же глаголом; ср. франц. *consommer* в отнесении к этим же двум сферам и т. п.[15]); в правилах поведения (ср. запреты на употребление в пищу мужчиной, особенно перед соитием, некоторых растений и животных, запрещенных его жене, из опасения, что эта запретная пища перейдет во время соития в жену)[16]; в преданиях, мифологии, символике и т. д. (ср. образы мужчины — едока и женщины — едомой, как и противоположный образ *vagina dentata*, откуда vagiṅa = рот[17]).

Поэтому нет ничего удивительного в том, что один из наиболее распространенных мотивов, связанных с грибами, предполагает их деление на м у ж с к и е и ж е н с к и е, опирающееся, если говорить в самых общих чертах, на противопоставление грибов по их внешнему виду. Ср., с одной стороны, грибы с отчетливо выраженной ножкой и шляпкой в виде колпачка, а с другой — грибы без ножки или с ножкой, неотделимой от шляпки, и шляпкой в виде углубления (ср. противопоставление *грибы* : *губы* там, где ни *грибы*, ни *губы* не претендуют на единственно возможное общее обозначение грибов[18]), эти два ряда отождествлений грибов в некоторых традициях настолько устойчивы, что гриб, считаемый мужским, и *membrum virile* обозначаются одним словом[19], а гриб, признаваемый женским, имеет то же название, что и *vagina*. В этой связи интересна история и.-евр. **gṃbh-*, **gombh-*, отразившегося, с одной стороны, в др.-инд. *gabhá-* 'vulva' (ср. др.-инд. *gámbha*, *gambhára*, *ga/m/bhīrá*, авест. *ǰąfnu*, др.-греч. βαφή — все со значением

углубления, ср. др.-сев. *kafa* и под.), в слав. **gǫba* (ст.-слав. **гѫба**, словен. *gǫ́ba*, с.-хорв. *гу̏ба*, польск. *gąbka*, *gębka*, чеш. *houba*, вост.-слав. *губа́*, *гу́ба* и под.), обозначающем и класс «женских» грибов и 'vagina' (и 'губка'), а с другой стороны, — лит. *gum̃bas*, *gum̃bras* 'шишка', 'желвак', 'нарост' (ср. два значения в русск. *шишка*), др.-исл. *kumbr*, пушту *γumba* 'шишка', ср.-перс. *gumbad*, *gumbaδ* 'выпуклость'. Иначе говоря, существенны два рода фактов, относящихся к этому корню. Первое — использование его для обозначения гениталий и грибов. Второе — отражение в этом корне амбивалентного отношения выпуклое — вогнутое, принадлежащего к архетипическому слою и универсально используемого в символике полов [20].

Более опосредствованно те же отношения присутствуют в противопоставлении мужских и женских названий грибов (ср. *матрена*, *окуля*, *арина*, *дуня*, но *васюха*, *иванчик* и т. д.) или соответствующих животных символов (ср. *коровка*, *овечка*, франц. *vache blanche* 'груздь', нем. *Kuhpilz*, *Pferdepilz*, но *бык*, *бычок*, *волуй* /ср. лат. *boletus bovinus*/, *козел* и т. п.) [21]. В данном случае не столь существенны актуальные мотивировки названий (например, *Kuhpilz* — гриб, который едят коровы, т. е. не съедобные для человека, и под.); важнее, что сам принцип наименования грибов по женским и мужским именам или особям стал одним из ведущих классификационных мотивов. Те же отношения более косвенным образом отражаются в отождествлениях, выступающих, в частности, в приметах (ср.: когда рождается много мальчиков — будет война; когда большой урожай грибов — будет война; следовательно, мальчики и грибы в данном случае входят в класс объектов, выполняющих одинаковые функции) [22]; в соответствующих запретах или разрешениях собирать, есть или даже смотреть на грибы, различных для мужской и женской части коллектива; в мифах, этиологических преданиях, сказках, где различия двух указанных типов грибов сюжетно соотносятся с противопоставлением мужчин женщинам (соответственно — их атрибутов), ср. некоторые северные предания о грибах в связи с *vagina dentata*.; любопытно, что этот мотив нередко включает в себя и объяснение происхождения грибов [23]. Особый интерес в связи с дальнейшими соображениями представляет мотив № 365, 3, 2: Мальчик объявляет, что его женой станет та, которая съест гриб; собственная сестра мальчика съедает гриб, и он в страхе убегает от нее [24] (тема угрозы инцеста). Вместе с тем существуют мотивы, весьма далеко ушедшие от исходного и все же позволяющие обнаружить хотя бы следы старой схемы [25].

Связь грибов с противопоставлением мужской — женский, в частности, кодирование членов этого противопоставления с помощью микоклассификаторов, прослеживается в многочисленных образцах «низовой» подцензурной комики и символики (о чем здесь особо говорить не придется).

С ними так или иначе связана и символика орнамента (по крайней мере, в ряде ее интерпретаций), когда мужские и женские знаки одного уровня осмысливаются как знаки двух типов грибов на другом уровне. Это происходит обычно в случае таких диахронических последовательностей, как:

	Мужские знаки	Женские знаки
I	ᛏ	Y
II	↑	↓
II	|	v

Естественно, нельзя настаивать в каждом конкретном случае на том, что знаки вида I имеют своим источником именно образы грибов (а не солярные и лунарные, например). Но ряд аргументов делает правдоподобной хотя бы в части подобных образцов интерпретацию таких элементов орнамента как знаков грибов: *языковые отождествления* мужских и женских атрибутов именно с грибами; *использование этих знаков в картушах*, окружающих универсальные схемы типа *мирового дерева* с уже имеющимися при этом изображениями солнца и луны (причем, если верить показаниям носителей данных традиций, картуши, построенные из таких знаков, служат магическим приемом вызывания и увеличения плодородия; ср. то же о грибах /см. ниже/); наличие в ряде традиций примеров дублирования мирового дерева и грибов (лучший пример — изображение трехчленного по вертикали и по горизонтали гриба на эрмитажной ткани из ноинулинского могильника в Монголии /I в. до н. э. — I в. н. э./; по сторонам гриба сверху — *две птицы*; гриб окружен справа и слева изображением *мирового дерева*; вся композиция повторяется несколько раз, приобретая функцию орнамента)[26]; весьма близкое сходство между мужскими и женскими знаками приведенного типа и видом шашечных фигур в ряде традиций (ср. старые кетские шашки, шашки из Мохенджо-Даро и др.). При этом носители данной традиции четко различают мужские и женские шашки, имеют для них особые названия[27] и рассматривают игру как некую модель социальной структуры коллектива (поединок между мужской и женской половинами). В связи с этим уместно вспомнить о мотиве войны мужских и женских грибов друг с другом (с подчеркиванием темы связи с человеческими атрибутами), отраженном в сказках типа 297 В (Аарне)[28], песнях и разного рода брахилогизмах (ср. также детские игры, считалки, присказки). Учет всех этих отражений существен при реконструкции мифологических представлений о грибах. При этом не должно смущаться тем, что наиболее значительные мифологические и космологические мотивы сохраняются, в частности, в шуточных детских стихах и играх[29].

Сказанное выше, особенно в связи с толкованием некоторых видов орнамента, не следует понимать в том смысле, что все такие случаи нужно объяснять как отражение образа грибов. Существенно другое — данное соотношение форм несомненно отражает некое достаточно элементарное и, по всей видимости, архетипическое представление, своего рода функцию, которая может воплощаться целым рядом конкретных знаков, и грибы лишь один из них. Если необходимо определить эту функцию и соответствующие представления, предания, мифы и т. п., то, естественно, приходится обращаться ко всему классу синонимичных в данном отношении (изофункциональных) объектов. Говоря в общем, объекты выбираются таким образом, чтобы особенно подчеркивалось противопоставление активного, проникающего, и пассивного, проницаемого (воспринимающего), начал. Такая структура позволяет определить функцию и прагматику всего этого отношения — преодоление разъединенности, достижение состояния единства, первоначальной полноты и самодостаточности [30]. Оставляя пока в стороне рассмотрение этих двух начал, достаточно ограничиться здесь тремя замечаниями. Первое из них имеет целью установить некий временной ориентир в развитии этих форм (выпуклый : вогнутый, округлый : острый и под.). Речь идет о том, что уже древняя мегалитическая культура, отраженная памятниками на пространстве от Средиземноморья до Индии, Тибета, Китая, Индокитая, знала объекты, воплощающие эти противопоставления. Эволюция этих объектов привела к появлению таких сооружений, как ступа, пагода и т. п., с одной стороны, и столп, шест, скипетр, *ваджра* и т. п. — с другой (в частности, те и другие имеют непосредственное отношение к похоронам и свадьбе). При этом в ряде традиций весьма четко сохранялась семантика этих объектов (ср. отчетливо выражаемое фаллическое значение шеста *Ma-ni* или его диахронических вариантов — стрел, копья и т. д. в Тибете [31]; впрочем, те же или иные сходные формы могли входить в ряды других отождествлений [32]). Второе замечание относится к зонту как наиболее тесно связанному с грибами изофункциональному объекту. Поскольку в целом ряде случаев отождествление этих двух объектов носит достаточно непосредственный характер (ср. названия грибов [33], загадки [34], символику [35] и т. п.), дополнительные данные, относящиеся к образу зонта и отраженные в мифологии и символике подсознательно, могут быть с осторожностью использованы и при семиотическом анализе образа грибов. Третье и последнее замечание имеет целью обратить внимание на сугубо гипотетическое (но в принципе очень важное) предположение о том, что зрительным образам выпуклого и вогнутого, построенным при сохранении той же самой формы как противоположные друг другу (обращенные), могут соответствовать построенные точно по такому же принципу языковые выражения, используемые соответственно как названия

грибов (причем — для части случаев — вполне вероятно, что эти «обращенные» языковые выражения использовались как раз для различения «мужских» и «женских» грибов). Речь идет о продолжателях двух ностратических корней, находящихся в отношении метатезы друг к другу, — **b/p-N-g/k-* : **g/k-N-b/p-* (где N — носовая архифонема) или (на индоевропейском уровне) **bhoNg-* : **goNbh-*. Ср., с одной стороны, уральск. **paŋg-/*poŋg-* (ср. морд. *paŋga*, *paŋgo*, марийск. *poŋge*, *paŋge*, хант. *poŋx*, *paŋx*, *paŋga*, манс. *paŋx*, *piŋka*[36]); палеоазиатск. **poŋ* (ср. кетск. *haŋgo*, юкаг., чукотск., корякск., камчад. и т. п. примеры)[37]; и.-евр. — др.-греч. σπόγγος, σπόγγη, σφόγγος, лат. *fungus* и т. п.[38] и, с другой стороны, слав. *gǫba* (др.-инд. *gabhá-*), венг. *gomba* (ср. *bolond gomba* 'сумасшедший гриб', подобно нем. *Narrenschwamm*, с.-хорв. *луда гљива* и т. д.), лит. *gum̃b(r)as*, др.-исл. *kumbr* и др. В качестве семантически отмеченных членов ср. кетск. *haŋgo* в связи с упоминавшимся выше преданием и слав. *gǫba* в его двух значениях. Если эта гипотеза верна, то она открывает путь и к объяснению ряда других слов, до сих пор остававшихся этимологически неясными[39]. Наконец, не исключено, что слова этого корня могут оказаться и в других языках[40].

* * *

Другой круг мотивов, отраженных в языке, поверьях, приметах и т. п. вплоть до мифов, связывает грибы с м о л н и е й и г р о м о м, г р о з о й (причем нередко в их божественном воплощении)[41]. Об этом свидетельствуют многочисленные показания старых культурных традиций, собранные Р. Г. Уоссоном. Среди них стоит отметить распространенную среди греков и римлян поговорку о том, что гром, а не дождь заставляет расти грибы, подтверждаемую и другими сообщениями сходного типа[42]; аналогичные представления в Индии, Кашмире, Иране, известные уже со времен Калидасы[43], у аравийских бедуинов[44], на Дальнем Востоке, в Океании, у мексиканских индейцев[45] и т. д. Среди всех этих данных особенно замечательны две категории случаев — когда связь с громом, молнией, дождем отражена в самом названии гриба (или когда названия гриба и молнии и грома передаются сходными словами) или же когда сохраняются особые грибные ритуалы. Первая категория случаев отражена в таких типичных названиях грибов, как русск. *громовик*, *дождевик* (ср. *грибной дождь*), словен. *molnjena g o b a* 'Amanita muscaria' и т. д.; у маорийцев *whatitiri* обозначает 'гром' и 'гриб' (характерно, что имя мифической прародительницы-предка — *Whatitiri*, а ее внук *Tawhaki* испускает из подмышек м о л н и и)[46]; пампангское название гриба содержит элемент *kulog* 'гром', подобно китайским названиям, сообщаемым в «Истории грибов», написанной в 1811 г. на японском языке, ср. *Lei-ching T'an*

'гриб, произращенный громом', *Lei-shêng Chün* 'гриб громового раската', *Lei-Chün* 'громовой гриб'; в ряде алтайских традиций гриб своим названием соотнесен с небом, ср. монг. *тэнгриинку* (при *тэнгриин* 'небесный', *тэнгри* 'небо')[47] и т. п. О второй категории случаев лучше всего судить по приведенному Р. Г. Уоссоном описанию «сапотекского ритуала, сообщенного ему шаманом[48]. Шаман через четыре дня после последнего сбора грибов обращается к «Силам» с просьбой о грибах — во-первых, к Земле, во-вторых, к Богу-Отцу, в-третьих, к Троице, в-четвертых, к Великому Удару Молнии, который выращивает грибы, в-пятых, к Великому Удару Молнии, который снабжает грибы кровью (характерна числовая константа четыре — четыре дня, фактически четыре силы; ср. прислови типа русск. *после дождичка в четверг* и некоторые другие аналогии, о которых см. ниже). Впрочем, в самых разных культурных ареалах отмечены сообщения о связи грибов с этими небесными явлениями, с самим небом или с небожителями (соответственно — с миром духов). Вот несколько примеров. Прежде всего — хорошо известный мотив о происхождении грибов из божьего плевка (ThA 2613, 1, A 2686, 1; ATh. 774 L[49]), параллельный мотиву о происхождении растений (Th. 2686), ср. далее о грибах как божьих испражнениях и о связи грибов с небесной мочой. У охотничьих племен *Somang* на Малаккском полуострове существует поверье, согласно которому высший небесный бог Кари наделяет все живые существа душами. Души животных он рассыпает, как семена по земле; там, где падают души, возникают грибы. Праматерь зверей, прежде чем произвести на свет потомство, вкушает грибы и соответственно находящимся в них душам рождает животное того или иного вида. В ядовитых грибах содержатся души опасных для человека животных[50]. Попутно следует заметить, что в этом рассказе устанавливается не только эквивалентность данного вида растений и данного вида животных (и их отношение к человеку), но и последовательность их появления, что также существенно для решения разбираемого здесь вопроса[51]. В известной степени сходный с предыдущим мотив отражен в представлениях населения Ягнобской долины[52]. Согласно этим представлениям, гром возникает при рождении на небе божества. «Великая Мать» вытряхивает из своих одежд вшей, которые, падая на землю, превращаются в грибы (при раскатах грома дети кричат: *Puri, puri, xorč*, где *puri* — название растения, а *xorč* — гриб)[53]. Иногда отношения между грибом и небесными объектами несколько затемнены. Так, африканские пангве считают, что *Nsambe* создал лишь живые существа. Земля же возникла из нижней половины древесного гриба, а небо — из верхней половины подобно тому, как они возникают из яйца (кстати, далее половины гриба приравниваются к двум яйцам). Отсюда же возник весь видимый мир: солнце, звезды, деревья, горы, реки, праматерь,

которая, как и древесный гриб, называется *Alonkok*. Молния находилась спрятанной в яйце, с ее помощью праматерь получила огонь. Далее она родила близнецов — *Nkombodo* (болотный холмик) и *Odangemeko* (большая гора)[54], которые произвели на свет *Maböge* и его сестру, от которых, в свою очередь, произошел высший бог и прародитель *Nsambe*[55]. О последнем известно, что он живет на небе («Господин неба»), ведает громом и молнией; при отсутствии дождя ему приносят в жертву черного быка, расчленяемого на части[56]. Гораздо более сложные представления догонов не будут обсуждаться здесь в деталях[57]. Достаточно отметить следующие мотивы: связь первого бога *Amma* с четырехчастным яйцом («Матерью звезд»), из которого возникла двойная плацента. Амма из грязи и слюны создал семя дерева *sęnę na*; с помощью его вращения последовательно возникли все растения, включая грибы (*tā boy*, собств. 'барабан, бубен гиены'), а далее — и насекомые. Амма сотворил четыре элемента (в конечном счете — из своей слюны) — землю, воду, огонь, ветер (воздух), чтобы создать *sęnę na* (четыре его элемента называют «четырьмя ногтями» или «четырьмя пальцами» Аммы). Внутри двойной плаценты Амма создал первое одушевленное существо *nǫmmǫ anagǫnno*[58], разделившееся на четыре части. Из четырех *nommo* здесь существенно назвать первого — *nǫmmǫ dię* «Великого N», оставшегося со своим отцом на небе, чтобы ведать громом, молнией, дождем, радугой (*nǫmmǫ dię* изображается весьма сходно с грибом), и последнего — *ǫgǫ nǫmmǫ*, первое существо, которое, восстав против своего Творца, внесло во Вселенную беспорядок, психологическое разнообразие, если угодно, случайность как шанс. С Ого связаны мотивы нисхождения на землю, измерения Вселенной, превращения в Бледного Лиса; весьма существенно его отношение к воде и огню. Более косвенные сведения сходного типа можно извлечь из ацтекских мифов, отраженных в сказках. Согласно одной из них, бог дождя Тлалокан живет на небе в доме из четырех покоев; в каждом из них — по чану с водой; в первом — хорошая вода, ею дождит Тлалокан созревающий маис; во втором — плохая вода, она порождает грибковую плесень (тяжи, переплетения и т. п.)[59]; в третьем — вода, от которой замерзают початки маиса; в четвертом — вода, от которой они засыхают[60]. Наконец, указанная связь грибов прослеживается и по данным европейской низовой традиции. Речь идет прежде всего о так называемых «грибных кругах» (в Тироле их называют «альбер(т)овыми кольцами»[61]), кругах правильной формы, внутри которых ничего не растет, кроме грибов. Предание связывает происхождение «грибных кругов» с тем, что в день св. Мартина, а особенно во время звездного дождя (обычно около дня св. Лаврентия — 23 августа), огненнохвостый змей *альбер*, пролетая над лугами, выжигает траву. В Германии считали, что из «грибных кругов» в Вальпургиеву ночь ведьмы летят на Бро-



Иллюстрация к статье «Семантика мифологических представлений о грибах»
(*Иероним Босх*, центральная часть триптиха «Воз сена»)

Иллюстрация к статье «Семантика мифологических представлений о грибах»
(*Иероним Босх*, правая и левая части триптиха «Воз сена»)

кен; в Голландии полагали, что в этих кругах черти сбивают масло. В Швеции и России упорно связывали «грибные круги» с зарытыми кладами. В научной литературе высказывались разные точки зрения по поводу происхождения таких кругов. Настойчивее других высказывалось мнение о том, что причиной появления кругов были удары молнии. Если это так, то научная традиция сходится в этом пункте с мифопоэтической и современной «низовой» традициями, утверждающими связь между ударами молнии и ростом грибов.

В связи с только что упомянутым приурочением к концу августа мотива поражения огнем или молнией и усиленного роста грибов уместно привести некоторые факты, которые в данной связи не использовались [62]. Как известно, 25 августа — Титов день, христианский праздник, отмечаемый в самый разгар молотьбы. На Тита — изобилие, тогда как на Карпа (26 марта) — бесхлебица [63]. Поэтому в высшей степени характерно, что пословица именно с Титом связывает грибы: *Святой Тит грибы растит. Грибы грибами, а молотьба за плечами*. Здесь нет необходимости доказывать, что в весьма многих традициях грибы — символ плодородия, изобилия, обильного потомства. Помимо уже сказанного, достаточно сослаться на культ грибов в Китае (*ling chih*) и его отражение в искусстве [64]. Поэтому можно думать, что христианскому Титу («Почтенному») в языческой мифологии предшествовал некий другой персонаж, также ведающий изобилием. Если это так, то для реконструкции основной мифологемы о грибах (о ней см. ниже) может оказаться существенным и то, что в поздней традиции всячески подчеркивается отцовство Тита, обилие у него детей. И хотя *Титовы дети* как штамп в полемике отцов и детей в прошлом веке восходят к детской песенке Вордсворта («We are seven»), переведенной Я. К. Гротом [65], а *Тит — отец отечества* — к классицистической рецепции образа римского императора [66], — тем не менее не исключено, что те же характеристики были присущи уже диахроническому предшественнику Тита. Более того, в связи с мифом о грибах исследователь не может пройти мимо таких поздних текстов, как сибирская былина «Данилушко Игнатьич и Тит»: *Поднималась туча, | грязь великая... | Подо мною, под Титом, | 40 королей, 40 королевишен, | Еще той мелкой сошки и счету нет, | На все на четыре дальни стороны... | Еще сам я Тит, Тита брата зверь...* Характерно, что Тита побеждает его сын Данила, с которым он вступает в поединок [67]. Наконец, можно пойти еще дальше. В загадке *Морщинистый Тит всю деревню веселит* (— *Гармонь*) допустимо предполагать намек на грибы — или через *морщинистый Тит* (признаки «морщинистый», «складчатый», «слоистый» принадлежат к числу наиболее частых в описаниях грибов, ср. русск. диал. *грибиться* 'морщиться' или отстаиваемую некоторыми связь между **gribъ* и **gъrbъ* 'морщина',

'складка' /Р. О. Якобсон/; ср. выше о *gǫnno* у догонов)[68], или через отождествление *гармонь = гриб*. Такого рода уравнения довольно распространены. В основе их лежит прежде всего внешнее сходство, хотя не исключены и другие объяснения[69]. Известны непосредственные отождествления шаманского бубна и гриба. В высшей степени любопытно, что в селькупском языке барабан и некоторые другие музыкальные инструменты обозначаются словами, содержащими корень **poŋ*, **paŋ* 'гриб', ср. сельк. *pöŋer*, *pəŋgar*. У догонов грибы, играющие важную роль в космологическом мифе, означаются как 'барабан гиены' (*tā boy*), ср. выше о связи грибов и фанфар в бирманской загадке и т. д.[70] Как бы то ни было, приходится констатировать, что в ряде традиций два взаимодействующих элемента мифа — гром и гриб — объединены общим признаком — способность производить акустический эффект[71].

* * *

Выше было упомянуто о представлении, бытующем в Ягнобской долине, согласно которому в ш и превращаются в г р и б ы, а появление вшей на земле вызвано г р о м о м. Этот мотив имеет широкое распространение, причем грибы связываются не только со вшами, но и с червями, мухами, комарами, мышами, жабами, змеями и т. п.[72] Такие связи фиксируются в языке (ср. названия типа *мухомор*, нем. *Fliegenpilz*, *Fliegenschwamm*, франц. *tue-mouche* или англ. *toadstool* как обозначение поганки, франц. *crapaudin* как обозначение мухомора, словацк. *žabaci huby*, *hadáci huby*, *hadúnke huby*, кит. *ha-ma chün* и т. п.), в мифопоэтических концепциях трансформации и эквивалентности (ср. выше о превращениях грибов в животных и т. д.), в мифах (речь идет о совместной встречаемости объектов обоих классов в о д н о м тексте и о раздельной встречаемости их в р а з н ы х вариантах одного и того же мифа), в архаичных произведениях изобразительного искусства, основанных на соответствующих мифах, и в живописи нового времени с сильными архетипическими тенденциями. Поскольку о мифе речь впереди — несколько слов об отражении этого мотива в изобразительном искусстве.

Среди живописных произведений такого рода (часть из них рассмотрена Уоссоном) выделяется известный триптих И. Босха, носящий название «Воз сена» (около 1480—1485 гг., Мадрид, Прадо). Содержание триптиха — история зла от его в о з н и к н о в е н и я (бунт ангелов, изгнание из земного рая) через его р а с ц в е т (человеческая жизнь) вплоть до с м е р т и и посмертного наказания в аду. Однако эта вполне ортодоксальная схема обнаруживает такие особенности композиции и такое обилие символов, принадлежащих совсем иной традиции, что весь триптих в целом должен рассматриваться как

совершенно исключительное по своей точности и глубине изображение реконструируемого здесь мифа. Структура триптиха подобна структуре мифа в понимании К. Леви-Стросса: его можно читать или рассказывать (следуя по цепи символов слева направо и сверху вниз), и его можно анализировать (выделяя пучки неоднократно повторяющихся символов). Триптих уникален именно в том смысле, что излагаемый в нем миф представлен и парадигматической, и синтагматической осями. Левая часть триптиха изображает, как Вседержитель низвергает взбунтовавшихся против него ангелов, превращая их в насекомых, скорпионов, саламандр. Они падают в озеро и на зёмлю около скалы (*petra genetrix*), напоминающей одновременно и человеческий профиль, и гриб (выпукло-вогнутые формы). Далее — как следствие — разворачивается история сотворения Евы, грехопадения и изгнания из земного рая. На центральной части триптиха изображен воз сена (сено — символ б о г а т с т в а, зависти, суеты; ср. фламандскую пословицу *Всё — сено*, русск. *Трын-трава*), влекомый в сторону ада чудовищными животными, погоняемыми человеком-деревом. Над возом — древо жизни, на котором, в частности, находится ваза (символ женского сладострастия), надо всем — божество в облаках. Воз приближается к холму, увенчанному огромным г р и б о м[73] (здесь же столь характерный для Босха мотив яйца); внизу — колдунья, алхимическая кухня, ведовская медицина. Правая часть триптиха — изображение преисподней, фантастические конструкции, обилие символов (чаши, сосуды, яйцо, хтонические существа и т. п.), еще более полно представленных в поздних триптихах художника («Последний Суд», «Суд наслаждений»), которые, по сути дела, представляли собой очередные версии той же темы[74]. В связи с дальнейшим особое внимание следует обратить на наказание божеством своих чад (ангелов), превращение их в насекомых[75] (с дальнейшими мотивами гриба, древа жизни, камня), а также на алхимический аспект мифа в целом. Как осколки мифа воспринимаются некоторые изображения, где основной элемент — г р и б или его замена, часто еще сохраняющая грибообразную форму, и так или иначе обозначены еще два элемента — н е б е с н ы й и х т о н и ч е с к и й. К таким изображениям можно причислить рисунок на коре, сделанный австралийскими аборигенами (северная часть земли Арнхем, о-в Goulburn[76]). На нем — г р и б о образное растение, змеевидные корни которого уходят в землю, а верхние части — в небо. Эти верхние ветвления покрыты стрелочками, интерпретируемыми иногда как листья, но, видимо, допускающими и иное осмысление — как с т р е л ы. Во всяком случае известен целый ряд изображений в той же традиции, где подобные знаки интерпретируются именно таким образом (или же как изображение птичьих следов)[77]. Некоторые ритуалы, в которых грибы непосредственно не выступают, подтверждают возможность такого истолкования[78]. Вероятно, как отражение или

дальнейшая трансформация образа гриба, вписанного в космологическую схему, может объясняться символика некоторых надгробных изображений в Литве и Латвии (речь идет о крестах в виде грибов, распластанной шкурки лягушки и т. п. с изображением двух птиц сверху или сбоку)[79], повторяющаяся в более обобщенном виде фронтонными резными украшениями деревенских домов (особенно в Западной Литве) и западнолитовским орнаментом (в частности и прежде всего на шкафах, ларцах, сундучках и других хранилищах богатств). Стоит также упомянуть и об удивительной фреске в старой (конец XIII в.) французской церкви (Abbaye de Plaincournault), вызвавшей сенсацию среди микологов. На фреске изображена сцена искушения: огромный мухомор (в человеческий рост), который обвивает змея; у подножья гриба — четыре других мухомора меньших размеров; по сторонам Ева и Адам. Замена в этой композиции дерева грибом несомненно значима и может быть подтверждена рядом других примеров[80].

Особенно многочисленны изображения грибов в китайской живописи[81]. Не говоря о более элементарных композициях, в которых гриб линчжи (*ling chih*) выступает в соседстве с геральдическими животными[82], или даосскими божествами, восседающими на холмах[83], или мудрецом, созерцающим этот гриб[84], и т. д., — следует особо выделить два более сложных и содержательных изображения, относящихся ко времени Ханьской династии. Первое из них — каменный барельеф на гробнице Ван Те-юань (*Sui-te*, около 100 г. н. э.); в верхней его части изображена высокая гора, на которой восседают два человека, погруженные в игру; сзади них поднимается мифический *ling chih*, сбоку от горы — о л е н ь, символ долголетия, и какие-то сказочные существа, под горой — д р а к о н; еще ниже — буйно растущие злаки, сцены пахоты и т. д.[85] Второе изображение (Сычуань)[86]: за доской для и г р ы в *liu-po* сидят две женщины-колдуньи; рядом с ними две ч а ш и (возможно, тут же изображены з м е и); над доской — сказочная птица; справа — огромный *ling chih*[87]. Выше уже отмечалась связь грибов с играми типа шашек. Китайское изобразительное искусство предлагает дополнительные свидетельства в пользу неслучайности этой ассоциации. Более того, оно позволяет с очевидностью включить игру в более широкую космологическую схему (мировая гора, змеи, дракон, птица и т. п.). Некоторые сибирские традиции обнаруживают еще более интересную картину: элементы космической схемы не только образуют рамку для игры, но непосредственно введены в самое игру. Ср. игру *тось-червой* у казымских хантов или *топись* у васюганских хантов; фигуры для игры изображают оленя, лошадь; выдру; птиц (в их числе и фантастическую *чорыс-коны-вой*); солнце и луну и т. д.[88] Эти же элементы разрозненно выступают в виде украшений (блях, подвесок), игрушек, утвари и посуды[89].

* * *

Один из существенных выводов из сопоставления приведенных выше мотивов состоит в том, что в вырисовывающейся мифологеме грибы теснейшим образом связаны с вполне определенными животными (черви, вши, мыши, лягушки, змеи и под.). Эта связь реализуется обычно двумя явными путями (1. трансформация этих животных в грибы, ср. представление, бытующее в Ягнобской долине; 2. совместная встречаемость их в тексте, ср. аналогичный мотив у Босха или схему деревянных скульптурных групп китайского происхождения — грибы и мыши)[90] и одним неявным (в одних вариантах выступают грибы, в других — указанные животные). Этих данных достаточно, чтобы постулировать эквивалентность этих объектов в пределах рассматриваемой схемы (по крайней мере) и чтобы классифицировать их как класс хтонических объектов. В таком случае возникает аналогия с предложенной в другом месте реконструкцией основного мифа, собственно — мотива свержения Громовержцем с неба своих сыновей и обращения их в хтонические существа типа червей, змей, жаб и т. п.[91] При этом гроза и рассматривается как момент ссоры и наказания, а гром и молния — как орудия наказания. Уместно напомнить, что в роли уничтожителя выступает божественный персонаж, обычно обитающий на небе; что он пользуется при этом громом, молнией, огнем, камнем, дубиной; что число поражаемых объектов обычно фиксировано (чаще всего 9 или 7); что весь этот акт пронизан идеей увеличения плодородия и богатства. Все эти черты согласно свидетельствуются заговорами, относящимися к разным традициям, и поэтому их устойчивость и древность заслуживает доверия (ср. заговоры от червей, змей и т. д.); эти же черты проступают и в мифах, сказках, эпосе и т. п., повествующих о Громовержце[92]. Следовательно, сама эта мифологема была достаточно распространена и в известном отношении претендовала на универсальность. Поэтому здесь важно подчеркнуть лишь то, на что до сих пор не обращалось внимания, — на участие в этой мифологеме грибов. А об этом участии, помимо приведенных выше данных, говорят и другие факты. Среди них есть совершенно удивительные. К их числу следует отнести древнегреческое название одного из видов земляных грибов κεραύνιον (собств. 'удар молнии')[93], обнаруживающее известную близость к индоевропейскому имени бога грома (ср. *Перунъ*, лит. *Perkūnas*, лтш. *Pērkōns*, ср. прусск. *percunis* и т. п.). С этим названием грибов, естественно, соотносимы не только κεραυνός 'громовой удар', 'молния', κεραύνιος 'громовой', 'поражающий громом', κεραυνόω 'поражать молнией' и т. д., но и Ζεύς Κεραύνιος 'Зевс-Громовержец' (интересно, что то же прилагательное Софокл употребил в связи с Семелой /Σεμέλη/, пораженной громом Зевса)[94]. Тут же

следует упомянуть название грибов *чертовы пальцы*, совпадающее с названием для белемнитов[95], часто толкуемых как остатки орудий, которыми Громовержец поражал своих врагов, особенно Змея («чертовы стрелы»)[96]. Поскольку сами названия некоторых видов грибов содержат указания на гром, молнию и их повелителя, то нельзя пройти мимо языковой формы таких высказываний, как лит. *Po perkūnjos gerai grybai dygsta, mat, žemę sutranko* 'После грозы хорошо грибы растут, видать, землю потрясло'[97], или таких указаний содержательного характера, как выделение четвертого дня (четверга) для Громовержца и для грибов. Ср. название четверга — *Donnerstag* у немцев или *Peräunedån* у полабских славян, указания на то, что день Перкунаса — четвертый, многочисленные факты четверичности, четырехипостасности Громовержца, с одной стороны, и отмеченность четвертого дня (четверга) для грибов — *после дождичка в четверг*, просьба сапотекского шамана об урожае грибов через четыре дня после их сбора, обращение к четвертому божеству по имени «Великий Удар Молнии, выращивающий грибы» и т. д., с другой стороны. Из подобных фактов можно извлечь и еще более существенные указания, помогающие объяснить исходный пункт всего мифа. Здесь речь идет, в частности, о том, что четверг связан с мотивом свадьбы Громовержца[98]; что эта свадьба была неудачной (по ряду свидетельств, противник Громовержца похитил его невесту)[99], что Громовержец наказал своего противника, поразив его молнией, превратив в хтонический объект и т. д. Вместе с тем довольно легко восстанавливается и последнее звено общей схемы мифа — мотив возрастания плодородия и богатства[100], акцентирование амбивалентного комплекса смерть — жизнь (в частности, через приготовление напитка бессмертия, отмечающего начало нового кулинарно-пищевого режима в данной традиции), что отчасти дублируется оппозицией вода — огонь.

Противопоставление огня и воды в мифе о грибах и изофункциональных ему мифах определяет пространственные и элементные границы мифа (активный, динамический, небесный, огненный — пассивный, косный, подземный, водный). В месте пересечения этих признаков и возникает то, что становится символом зачатия, рождения и плодородия. Грибы в самых различных традициях связываются с небесным (а потом и земным — ср. *трут*) огнем и с небесными и подземными водами. Связь грибов с молнией объясняет устойчивые мотивы, объединяющие грибы с огнем, огнивом, кремнем как в преданиях, так и в свидетельствах материальной культуры. Не раз уже обращалось внимание на то, что в раскопках в Maglemose в Дании, относимых к 6000 г. до н. э., остатки грибов *Fomes fromentarius* находились вместе с орудиями производства огня[101], что снова возвращает исследователя к тематике соития и рождения, связанной как с огнем, так и с грибами. Появление огня и гри-

бов — результат полового акта, и это представление так или иначе отражается как в архаичных культурах [102], так и в некоторых вполне современных ассоциациях. Здесь опять существенно подчеркнуть, что важен не столько факт появления именно грибов в данном месте схемы, сколько отмеченность самого этого места, которое в разных культурных традициях может кодироваться разными классификаторами [103], или даже всего комплекса в целом (как у Рихарда Вагнера).

Выше говорилось о том, что в зависимости от оценки мотива, вызвавшего разъединение Громовержца с детьми, обращенными в конечном счете в грибы, последние получают две серии названий — или «божья еда», или «дьявольская еда». Сходная ситуация отражена и в мифах, где дети Громовержца или другого небесного персонажа могут быть обращены не только в хтонические существа, но и в небесные (звезды, Млечный Путь, радуга и под.); впрочем, превращение в звезды также нередко изображается как наказание. Существует достаточно большое количество мотивов, в которых звезды выступают примерно в той же функции, что и хтонические существа в разбираемой мифологеме. При этом особенно интересны те случаи, когда в пределах одного и того же текста выступают и звезды, и хтонические объекты. Прежде всего стоит упомянуть о мотиве А 14 (Th.) в той его разновидности, где творцом мира выступает червь. Ср. миф боливийских индейцев гуараю-гуарани о первозданном черве Мбире (*Mbir*), который, превратившись в человека, сотворил мир. Люди стали называть червя *Miracucha*, т. е. так, как называли Солнце и Луну; происшедший от них первый предок (Дед) научил людей сажать семена, собирать урожай, делать *chicha*, индейское пиво из маиса и маниоки; он дал людям луки и стрелы, научил их стрелять, добывать огонь. Он превратил свою жену и дитя в камни, а сам ушел на запад. Когда души плохих людей попадают на запад, Дед раскалывает их на куски. Люди и сейчас молятся ему, прося пищи и богатства, и он никогда их не обманывает. Интересно, что многие считают, что Дед и *Miracucha* — один и тот же бог [104]. Ср. представление индейцев мосетен (Боливия) о Млечном Пути как огромном черве [105]. Не менее интересны с этой точки зрения алтайские мифы и предания. Большой червь Уркер (монг. *хорхо*) был поражен своим божественным противником, но все-таки спасся, поднявшись на небо, где он превратился в шесть звезд Плеяд. В летние месяцы Уркер (= Плеяды) невидимо спускается на землю. Если он спустится на воду, ожидается плохая зима и голод; если на сушу — хорошая зима и изобилие [106]. Таково предание у тюркского населения Алтая и Тарбагатая [107]. В Северной Монголии рассказывают о ловком стрелке, возмечтавшем погубить жизнь на земле. Он стрелял в Плеяды, поразил одну из звезд. Но, поскольку Бог незаметно заменил пораженную звезду целой, стрелок признал

себя побежденным в споре с Богом, отрезал себе большой палец (*эркек*)[108], зарылся в землю, оделся в шерсть и превратился в сурка. В ряде записей стрелок называется *Ерхе* (*Ерке*)-*Мэргэн* (где *мэргэн* — 'стрелок', ср. бурятское предание об *Ирхы-номон-хане*).

Сходное представление сойоты связывают с Ерлен-Номон-ханом (вариант *Эрлика*), ср. *ерлен* 'крыса', *номон* 'крот'. Уже давно было высказано правдоподобное предположение о том, что под Ерхе-Мэргэном скрывается Эрлик[109]. Следовательно, и Эрлик, противопоставленный Небесному Богу, связан с крысами и другими животными такого типа (напр., с летягой, врагом Сына Неба, который поражает ее молниями, как и бурундука и хорька[110]). Другое сказание содержит важную мотивировку наказания, хотя и опускает тему звезд. Старшая сестра предлагает своему брату сойтись с ней. В ответ на отказ она выкалывает у него глаза и закапывает в землю; они превращаются в летучую мышь (*кӧрьтышкан*), которая и живет под землей. Отец проклинает дочь, а Бог превращает ее в кошку (*мялин*), которая несъедобна (ее едят лишь торгоуты)[111]. Заслуживает внимания и традиция, выводящая тарбагатайскую знать от Кызыл-гурта (Красного Червя), а китайского императора — от камня.

Как осколки единой мифологической схемы нужно, видимо, воспринимать такие детали, как название Большой Медведицы (ср. монг. *Долоон Овгон*, собств. 'Семь Старцев' или *Долоон Бурхан*, собств. 'Семь Богов'; кирг. *Джеты-каракчи* /*каракши*/, собств. 'Семь Воров'[112] и т. д.), с одной стороны, и мифологический сюжет о семи (или девяти) сыновьях Бога Неба, заключенных в соответствующих слоях подземного царства[113], с другой стороны. Следовательно, и здесь указываются пространственные границы Вселенной и полярные варианты судьбы детей Владыки Неба[114]. Число семь и девять в этой схеме константны, но они относятся не только к количеству противников божественного героя, хотя это наиболее частный случай, но и к количеству божественных персонажей, поражающих противника, или даже и к той и к другой стороне. Примером первого рода могут считаться австралийские сказания о семи сестрах Меа-мей, которые, спасаясь от культурного героя Варрунны, превратились в семь звезд Плеяд[115], о семи сестрах эму[116]; маорийская легенда о том, как Тане поразил звезду, разбив ее на семь осколков, которые образовали созвездие *Матарики* 'Маленькие глазки'[117]; американские мифы о превращении семерых женщин, предававшихся однополой любви, в звезды Плеяд[118] или о браке женщины со звездой и рождении звездного сына[119]; китайская легенда о девяти солнцах, пораженных Великим Лучником[120]; индоевропейские заговоры, содержащие мотив уничтожения девяти червей или змей божественным персонажем[121], и т. п. Пример второго рода — древнеегипетская мифологема о Великой Девятке богов, поражающих Змея, или о девяти луках Гора[122]. Наиболее убедительный пример третьего

рода — одна из версий древнекитайского космогонического мифа о Пань-гу, который девять раз в течение дня становился то богом земли, то богом неба[123]. Архетипичность этих мотивов настолько очевидна и влиятельна, что не приходится удивляться факту многочисленных воспроизведений их в художественной литературе, впитавшей в себя и переработавшей наследие мифопоэтической эпохи. Речь идет не только об общем определении диапазона, в котором развивается действие (*Луг с цветами и твердь со звездами...*; *...А над тобою звездных стай осколки | И под тобою угольки костра*), но и о более специальных перекличках вокруг мотивов звезд, червей (насекомых), жизни и смерти. Их можно видеть и в гетевском *Das Leben wohnt in jedem Sterne* или *Strömt Lebenslust aus allen Dingen, | Dem kleinstes wie dem größten Stern...*; и в бодлеровском *Serré, fourmillant, comme un million d'helminthes, | Dans nos cerveaux ribote un peuple de Démons* («Au lecteur», — ср. там же: *C'est le Diable qui tient les fils qui nous remuent!*), и в мандельштамовском *Нельзя дышать, и твердь кишит червями, | И ни одна звезда не говорит*. Иногда эта архаичная символика определяет важные звенья больших художественных концепций[124] или даже схему сюжета (ср. «Parnell's Funeral» Йейтса: *...a brighter star shoots dawn; | What shudders run through all that animal blood? | What is this sacrifice?.. ...and where the branches sprang | A beautiful seated boy; a sacred bow; | A woman, and an arrow on a string; | A pierced boy, image of a star laid low. | That woman, the Great Mother imaging, | Cut out his heart... An age is the reversal of an age...*). Особое место в этом смысле принадлежит пейзажу Гоголя (жаркий полдень или звездная ночь), постоянно воспроизводимому, например в «Вечерах на хуторе близ Диканьки», с большим однообразием. В качестве образца ср.: Как томительно жарки те часы, когда полдень блещет в тишине и зное, и голубой, неизмеримый океан, сладострастным куполом нагнувшийся над землей, кажется, заснул, весь потонувши в неге, обнимая и сжимая прекрасную в воздушных объятиях своих! ...Лениво и бездумно... стоят подоблачные дубы, и ослепительные удары солнечных лучей зажигают целые живописные массы листьев... Изумруды, топазы, яхонты эфирных насекомых сыплются над пестрыми огородами. Серые стога сена и золотые скирды хлеба станом располагаются в поле и кочуют по его неизмеримости. Нагнувшиеся от тяжести плодов широкие ветви черешен, слив, яблонь, груш... как полно сладострастия и неги малороссийское лето! («Сорочинская ярмарка», I) [или: На них прямо глядели ночные звезды. Они слышали своим ухом весь бесчисленный мир насекомых... ему представлялась степь усеянною блестящими искрами светящихся червей... «Тарас Бульба», II,

или образ звездочек — ангелов Божиих и их счет — одна... пятая... в «Майской ночи», I, в отчетливо космологическом контексте и т. п.]. Начальный пейзаж «Сорочинской ярмарки» неожиданно многими мотивами повторяется (конечно, без сознательного умысла) в описании ночи в конце первого тома «Братьев Карамазовых»: Над ним широко, необозримо опрокинулся небесный купол, полный тихих сияющих звезд. С зенита до горизонта двоился еще неясный Млечный Путь. Свежая и тихая до неподвижности ночь облегла землю. Белые башни и золотые главы собора сверкали на яхонтовом небе. Осенние роскошные цветы на клумбах около дома заснули до утра. Тишина земная сливалась с небесной, тайна земная соприкасалась со звездною. Алеша стоял, смотрел и вдруг, как подкошенный, повергся на землю... Как будто нити ото всех этих миров Божиих сошлись разом в душе его, и он весь трепетал, соприкасаясь мирам иным. Какая-то как бы идея воцарилась в уме его, и это уже на всю жизнь, на веки веков. Пал он на землю слабым юношей, а встал твердым на всю жизнь борцом... (уникальность этого пейзажа в творчестве Достоевского несомненна). Подробнее — в другом месте.

Можно было бы привести и другие примеры, подтверждающие изофункциональность грибов, хтонических животных, звезд, пальцев, помимо приведенных. Однако здесь придется ограничиться еще лишь одним. Выше говорилось об алтайских «заговорах пальцев» со счетом от единицы до десяти и обратно. То же постоянно воспроизводится в заговорах от червей (ср. *Чорен ворон, ци много ў цябе чарвей? — Дзевяць, а з дзевяци восем, а с восьми сем...; а с одного нигóдного* и под.). — Подобный счет практикуется и при сборе грибов (*Я шел — нашел гриб, я шел — нашел два гриба, я шел — нашел три гриба* и т. д. или: *Был гриб — стало два, было два — стало три* и т. д.[125]), ср., наконец, искусство звездочета[126].

* * *

Вышеприведенные данные показывают, что причина конфликта в семье Громовержца чаще всего связана с нарушением некоего запрета, прежде всего — на кровнородственные браки. Поэтому по идее конфликт должен разрешаться установлением новой системы брачных отношений, а носители противоположных ей норм должны быть наказаны[127], но вместе с тем инцест во многих традициях, где придерживаются иных норм, еще долгое время продолжает рассматриваться как одно из наиболее действенных средств увеличения плодородия. Достаточно сослаться здесь на описания разных типов инцестуозных отношений в «Ригведе» (Отец-Небо и его дочь Ушас; Пушан,

бог плодородия, и его сестра Ушас; Тваштар, творец и его дочь; Агни, бог огня, и его сестра Ушас; Агни как подстрекатель к инцесту; Яма, первочеловек, и его сестра Ями и т. п.)[128]. Не случайно поэтому тема инцеста и последующего наказания (смерть путем расчленения и т. п.) самым тесным образом сплетается с мотивами плодородия, возникновения культурных растений, перехода к новому кулинарно-пищевому режиму (в частности, изобретения напитка бессмертия)[129]. В этом смысле показателен ряд сказочных мотивов (с той, правда, оговоркой, что для полноты суждения приходится обращаться ко всей совокупности вариантов данного мотива). Выше уже было сказано о № 365.3.2 (сестра, съевшая гриб, становится женой)[130]. В Индии параллельно мотиву о происхождении грибов A 2686.1 (Thompson-Balys), а также съедобных корней (A 2686.4), наркотических растений (A 1691.0), табака (A 2691.2) существует большое количество мотивов, относящихся к хтоническим объектам, ср A 2006: происхождение насекомых в результате соития брата и сестры (ср. также A 2000—2009, в частности, A 2011: муравьи, A 2031: мухи, A 2034: москиты, A 2051: вши); A 2001: происхождение насекомых из тела убитого чудовища и т. д. Иногда оба ряда мотивов соединяются, ср. A 2601: происхождение растений → Творец посылает на землю насекомых, которые сажают растения; A 2611: растения из тела убитого животного или человека (ср. также A 2611.0.3 и 0.4) и др.[131] Достаточно широко распространены мотивы обращения брата и сестры за совершение инцеста в цветок. Наряду с указанной темой собирания сестрой чудесных цветов во время поисков братьев ср. реконструкцию сходного мифа на славянском материале — о цветке Иван-да-Марья, «братки» и под.[132] Нередко следы сходных мотивов обнаруживаются во всем цикле преданий о происхождении Вселенной и ее отдельных частей (ср. у Томпсона — A 642: происхождение из тела убитого гиганта, A 614: из частей тела творца, A 617: из раковины[133], A 1232: из раковины, скалы, земли, A 1236: из дерева, A 1214: из камня, A 1245: из камешков, гальки и т. п.). В частности, весьма часто отмечается последовательность творения камень — растения (или животные, или люди)[134]. Можно напомнить некоторые типовые мифы и легенды о происхождении культурных растений, чтобы еще раз подчеркнуть их близость с мифологической схемой, рисующей происхождение грибов и их культурную роль. Так, например, типичное месоамериканское предание о возникновении человека и культурных растений среди прочих сочетает в себе мотивы спуска *Кетцалькоатля* в преисподнюю к богу мертвых, червей и пчел, костей мужских и женских (ср. океанийский мотив: звезды = кости мертвых духов), горы жизни, четырех богов дождя, превращения Кетцалькоатля в муравьев разного цвета, удара молнии и появления растений, в частности маиса[135]. Другое предание вводит мотивы поражения земли стрелой

Бога Солнца и возникновения из того места, куда попала стрела, первой пары — мужчины и женщины, их семерых детей (шесть сыновей и одна дочь); употребления огня и сырой — вареной пищи; рождения в преисподней Бога Маиса, происхождения из разных его частей — особенно из пальцев и ногтей — съедобных плодов; нисхождения Бога Ветра Кетцалькоатля и божественной девицы *Маяуэль* на землю, превращения их в дерево с двумя ветвями, гибели ветки Маяуэль; возникновения из нее растения *Метль* (агава), приготовления из него вина, вызывающего танцы, песни, радость и т. п.[136] Если вспомнить о роли числа четыре в связи с Громовержцем в разбираемой здесь схеме, то особое внимание должны привлечь мифы, в которых постоянно обыгрывается это число (четыре бога, сына, дождя, воды, ягуара, мировых периода, сезона, страны света, цвета и т. д.) в связи с основной темой происхождения огня, культурных растений и напитков из них[137]. Не менее интересно и использование числа девять в этих же мифах (см. приготовление *Хтисапе* девяти волшебных напитков, которые, будучи смешаны с маисом, дают человеку силу и жир; рождение у четы первобогов[138] на скале среди вод двух сыновей по имени «Ветер девяти змей» и «Ветер девяти преисподних», обратившихся в Орла и Змея; ср. здесь же тему табака и т. п.)[139]. Мифы такого содержания неоднократно отражены в древнем месоамериканском искусстве[140]. Характерна и другая особенность американских традиций — использование грибов для приготовления напитка, способствующего усилению визионерских качеств, при широком распространении фетишей, причем некоторые из них, например священная шапка с четырьмя стрелами (*Cheyenne*), выглядят как непосредственное изображение важнейшего мотива всего мифа о происхождении грибов[141]. Данные африканских традиций о происхождении жизни на земле, и в частности культурных растений, подробно проанализированы в ряде работ[142]. Останавливаться на них здесь нет необходимости — тем более что и они повторяют в разных вариантах уже не раз названные мотивы. Пожалуй, особо следует отметить древнеяпонскую версию происхождения культурных растений, поскольку она оказывается зафиксированной уже в начале VIII в. (ср. древнейшее историческое сочинение «Kojiki» и анналы «Nihonshoki») и содержит ряд интересных деталей (напр., акцент на анатомизации[143] убиваемой богини, выделение мотива ногтей, наконец, связь с мифом об Идзанаги и Идзанами, позволяющим установить более непосредственную перекличку с анализируемой здесь схемой)[144]. Еще более богаты относящиеся сюда древнекитайские данные. Прежде всего речь должна пойти о цикле мифов, связанных с Пань-гу, одним из основных демиургов. Именно он отделил небо от земли, его тело росло по мере того, как небо отделялось от земли; потом из частей тела Пань-гу возникли различные эле-

менты Космоса. Третий сын Пань-гу носил имя *Лэй* 'Гром', да и о самом Пань-гу говорили, что когда он вдыхал, поднимался ветер и начинал лить дождь; когда он выдыхал, гремел гром и сверкала молния. Во время засухи ему молились, прося о дожде. Люди же возникли из паразитов, кишевших на теле умирающего Пань-гу [145]. Интересно, что сам Пань-гу имел туловище змеи и голову дракона. Не менее любопытны предания о том, как девица Хуасюй-ши, оказавшись на Болоте грома (Лэйцзе), забеременела от бога грома Лэй-гуна, и у нее родился сын Фу-си, который женился на своей сестре Нюй-ва. Они и положили начало человеческому роду (на ряде изображений Фу-си держит на руках солнце, а Нюй-ва — луну с образом жабы, что связывает их с темой первородного брака на уровне космологических персонажей). Другой цикл преданий повествует о потопе, устроенном богом грома Лэй-гуном, о гибели всего живого, кроме брата и сестры, спасшихся в тыкве-горлянке, выросшей из зуба Лэй-гуна, зарытого в землю. Спасшихся таким образом брата и сестру назвали Фу-си (ср. Пар-си 'тыква-горлянка'); мальчика звали «братец-тыква», а девочку «сестрица-тыква». В дальнейшем от их брака через ряд превращений снова появились люди [146]. Иной аспект подчеркивается в австралийском мифе о сестрах, превращенных в лягушек в наказание за измену их матери своему мужу (ср. превращение сестер Меамей в Плеяды), а именно — оппозиция еды — не-еды (камня) [147]; здесь же и мотив дождя, камня, вызывающего дождь. Подробнее этот мотив разворачивается в сказании о вирииуне — вызывателе дождя и связанном с ним мотиве наступившего изобилия и устройстве великого *бора* с тем, чтобы мальчики могли стать юношами [148]. Мотив возникновения пищи, веселящего напитка во многих традициях связывается с похищением, кражей, совершаемой «культурным» героем (обычно с неба), а не с инцестом; ср. полинезийский мотив — Лафанога похищает хмельной ритуальный напиток из мира духов; американские и океанийские легенды о возникновении пресной воды; историю Одина, похищающего мед, некоторые мотивы, связанные с Локи (ср., кстати, его способность превращаться в насекомых /ср. *locke* как название паука в ряде диалектов скандинавских языков/, эпизод с Локи-мухой и то, что он породил хтонических чудовищ) [149] и т. д. Мотив веселящего напитка, эликсира бессмертия, божественной (или дьявольской) влаги возвращает нас снова к теме грибов, поскольку, как показали исследования Р. Г. Уоссона, К. Леви-Стросса, Р. Гейма и других специалистов, именно грибы определенных видов служили лучшим (а иногда и единственно доступным) материалом для приготовления галлюциногенного напитка, открывавшего возможности общения с иными мирами. Во всяком случае на обширных пространствах Евразии и Америндии сохранилось большое количество свидетельств именно такого использования грибов, прежде всего — мухо-

мора[150], по крайней мере в эзотерических филиациях (внутри данной культурной традиции), сохраняющих архаичные черты. Так или иначе, но в объеме мифа в целом отмеченная выше триада жизнь — смерть — плодородие дублируется пространственными перемещениями основного объекта мифа независимо от его конкретных превращений — небо (божьи дети до грехопадения) — земля (грибы, насекомые и т. д. после наказания за грехопадение) — небо (человек, вкусивший напиток бессмертия)[151]. Эта двуаспектность грибов и изофункциональных им объектов в мифе, проявляющаяся в совмещении небесного (божественного) и хтонического (дьявольского) начал, отражает тот элемент риска, с которым необходимо связана вся эволюция человеческой культуры[152]. Обращение к темным и чреватым опасностью силам природы, к остаткам хаотического и испытание (и включение его) небесным, космическим вводило в жизнь элемент динамичности, увеличивало роль шанса, выбора, инициативы. Это и были те два благословения, которые определяли путь человека от хаоса к космосу сначала и от космоса к истории позже: «...и да благословит тебя Бог благословениями небесными свыше, благословениями бездны, лежащей долу, благословениями сосцов и утробы»[153]. Но неосторожное прикосновение ко всему, что связано с бездной, гибельно. Поэтому любой продукт ее может быть использован лишь при выполнении целого ряда существенных ограничений — пространственных, временных, социальных: сакральное место (центр), сакральное время (праздник, жертвоприношения), сакральная группа (шаманы, жрецы и т. п.). Только в этих условиях осуществимо обращение к смерти ради жизни[154].

* * *

В заключение несколько соображений относительно неожиданной, но интересной и перспективной гипотезы Р. Г. Уоссона, согласно которой первоначально др.-инд. *soma-* (авест. *haoma-*; индо-иран. **sauma-*) обозначало один из видов мухомора, а именно *Amanita muscaria* (англ. *fly-agaric*, нем. *Fliegenpilz*, франц. *fausse oronge*, *tue-mouche*, *crapaudin* и т. д.). Не касаясь в данном месте вопроса о тождестве Сомы и *Amanita muscaria*[155], можно ограничиться лишь кратким указанием мотивов, которые — в совокупности — не оставляют сомнений в том, что Сома — божество, растение и напиток — были включены в ту же самую мифологическую схему, в которой в других традициях, как это было высказано выше, выступали грибы.

Среди тех данных, которые Р. Г. Уоссон использовал лишь отчасти или вовсе не затронул, находится свидетельство первостепенной важности: Сома — дитя Парджаньи, бога дождя[156], носителя грома и молнии[157]

(*parjányaḥ pitā́*. RV IX, 82, 3), и Паджры, видимо, Земли [158] (*pájrāyā garbha*. RV IX, 82, 4). Имя Парджаньи отражает наименование индоевропейского бога грома (*Perkūnas*, *Перун* и под.); при этом известно, что Парджанья производит скот, растения, семена [159], пищу [160]; он связан с лягушками [161], с молоком и медом [162]; сам он сын неба (*parjányāya... divás putrā́ya...* RV VII, 102, 1), опора мира (RV VII, 101, 4), ороситель обоих миров (*...prá vidyútā ródasī́ ukṣámāṇaḥ*. RV V, 42, 14). Интересно, что имена божественных супругов построены по метатетическому принципу: *Parj-* : *Pajr-*. Из сказанного следует, что Сома — дитя, возникшее в результате оплодотворения божеством, связанным с громом, молнией, дождем, Земли, жены этого божества [163]. Вместе с тем существуют сотни мест, где указывается связь Сомы с собственно Громовержцем — с Индрой. Не говоря о том, что сома именуется напитком Индры (ср. *indrapā́naḥ*. RV IX, 96, 3) [164] и включен в целый ряд общих с Индрой мотивов, здесь можно лишь упомянуть нередкие указания на то, что Сома входит в Индру (*índram indo vṛ́ṣā́ viśa*. RV IX, 2, 1 'в Индру, о напиток, войди, о бык!') [165]. Конечно, не случайна и связь Сомы с дождем: потоки Сомы — небесный дождь (*prá te dhā́rā asaścáto divó ná yanti vṛṣṭáyaḥ*. RV IX, 57, 1); к нему обращаются с просьбой излить небесный дождь (*vṛṣṭíṃ diváḥ pári srava*. RV IX, 39, 2), он — обладатель грома (*pávamāno ajījanad... tanyatúm*. RV IX, 61, 16) [166]. Особенно подробно описывается посредническая роль Сомы: он — связь Неба и Земли, родившийся на небе (ср. *aruṣáṃ... diváḥ śíśum*. RV IV, 15, 6 'красное дитя Неба'), он возрастает на земле (ср. RV IX, 61, 10: *uccā́ ta jātám ándhaso diví ṣád bhū́my ā́ dade* 'в высях рождение твоего напитка; на небе пребывающего на землю беру я', или RV IX, 79, 4: *diví te nā́bhā paramó yá ādadé pṛthivyā́s ruruhuḥ sā́navi kṣípaḥ* 'О ты, у кого высший пуп [происхождение] на небе прикреплен, пальцы на спине земли возросли'), он между двумя мирами, символизируемыми двумя частями пресса (*óbhē antā́ ródasī*. RV IX, 70, 5), он — пуп земли и опора неба (ср. *nā́bhā pṛthivyā́ dharúṇo mahó divó*. RV IX, 72, 7 [167]), столп небес (ср. *divó... skambhó*. RV IX, 74, 2, ср. IX, 86, 35, 45) [168]. Ввиду этих данных о Соме и обильных типологических параллелей (ср. хотя бы сочетание трехчленного гриба с двумя птицами над ним в соседстве с мировым деревом на уже упоминавшейся ноинулинской ткани) следует подчеркнуть, что сейчас нет оснований сомневаться в том, что Сома изофункционален мировому дереву [169]. При таком понимании хорошо объясняются места, сообщающие о том, что Сома — дитя времен года (*ṛtúr jánitrī* RV II, 13, 1), что он связан и с водой (*tásyā apás pári makṣū́ jātá ā́viśad yā́su várdhate*. RV II, 13, 1 'от нее рожденный, он тотчас же проник в воды, в которых возрастает', ср. также IX, 71, 3; IX, 86, 45; IX, 97, 47; III, 36, 2; III, 43, 7; V, 30, 11; VIII, 1, 17; IX, 62, 5; I, 134, 5 и др.) и с огнем (Сома родитель Агни, как и мыслей, неба, земли, Сурьи, Индры, Вишну, ср. RV IX, 96, 5: *sómaḥ*

pavate janitā́ matīnā́m janitā́ divó janitā́ pṛthivyā́ḥ | janitā́gnér janitā́ sū́ryasya janiténdrasya, janitótá víṣṇoḥ и др.); ср. сходную роль Сомы и Агни в космологических мифах (их жизнь на первозданном холме[170], где они охранялись змеем-драконом — *áhi* и под.).

В связи с Сомой возникает еще целый ряд тем, которые в других традициях нередко связываются с грибами. Уже говорилось о роли счета применительно к Соме и к грибам. В известной мере с этим связано постоянное упоминание о десяти пальцах, о пальцах-сестрах[171] при описании приготовления Сомы. Ср.: *etám u tyám dáśa kṣípo mṛjánti síndhumātaram.* RV IX, 61, 7 'Его, мать которого Синдху, очищают десять пальцев'[172] или *svásāra īṃ jāmáyo marjayanti...* RV IX, 89, 4 'его очищают сродненные сестры (= пальцы)' и др.[173] Нередко говорится в связи с Сомой о трехспинности, что также возвращает нас к образам, имеющим отношение к грибам (тройной гриб, гриб трех царств и под.), ср.: *abhí tripṛṣṭhaíḥ sávaneṣu sómair... pṛṇadhvam.* RV VII, 37, 1 'Наполните себя при жертвенных возлияниях трехспинным Сомой...' (ср. IX, 75, 3; IX, 106, 11; к трехспинному быку ср. IX, 71, 7; IX, 90, 2; IX, 111, 2). К образу гриб — царь[174] и зонту (грибу) как символу царской власти ср. *Somó rā́jā* 'Сома-царь' (RV X, 109, 2; ср. X, 167, 3 и др.).

Как и грибы, Сома символизирует плодородие, процветание: он — господин силы (*śavasas pate.* RV IX, 36, 6, ср. также IX, 71, 4, связь с жизненной силой — *váyo dadhe.* RV IX, 111, 2); господин пищи (*íṣas pate.* RV IX, 108, 9, ср. IX, 14, 7; IX, 15, 7); господин богатства (*rayipáti.* RV IX, 97, 24; ср. II, 40, 6; IX, 101, 6 и др.)[175]; его называют бессмертным (*ámartyo.* RV IX, 84, 2; ср. IX, 91, 2; VIII, 48, 12 и др.). Характерна неоднократно подчеркиваемая связь Сомы с молоком, его сок — молоко, он богат молоком и т. п. (ср. RV II, 13, 1; VIII, 1, 17; VIII, 9, 19; IX, 6, 7; IX, 62, 20; IX, 89, 2 и др.). Учитывая, что Сома имеет самое непосредственное отношение к производительной силе (об этом см. и ниже), и факты из ритуальной практики в ряде традиций, где молоко приравнивается к мужскому семени[176] (что отражается и в соответствующих словесных образах), — связь Сомы с молоком приобретает особое значение. Любопытно, что тема молока, доения в ряде случаев сочетается с темой камня (ср. RV IX, 65, 15: *yásya te mádyaṃ rásaṃ tīvráṃ duhánty ádribhiḥ | sá pavasvābhimātihā́* 'Очисться как уничтожитель врагов, о ты, чей пьяный, острый /напиток/ выдаивают они камнями', ср. также I, 121, 8), что также находит многочисленные типологические параллели: ср. чрезвычайно широкое распространение жертвенных камней (чаще всего чашеобразной формы), на которые льют молоко[177]; камень нередко находится на холме и служит для ритуала, имеющего целью увеличение плодородия, изгнание злых духов[178], излечение от болезней и т. п.[179] Связь грибов с молоком достаточно очевидна в ряде их названий (ср. *молоканка,*

молокитник, *молоковник*, *молокоедка* и т. д.; ядовитые или горькие грибы мочат в молоке, после чего их отрицательные свойства нейтрализуются, и т. п.). Как известно, и м о ч а может выступать в качестве эквивалента мужского семени [180]. Характерно, что многие предания, поверья, приметы, толкования снов, предсказания основаны на этой тесной связи [181]. В ряде работ Р. Г. Уоссон и К. Леви-Стросс в достаточной степени показали, какое исключительное значение имеет этот мотив, приурочиваемый и к грибам и к Соме. Как известно, галлюциногенное вещество, содержащееся в *Amanita muscaria*, используется двумя способами (по крайней мере у палеоазиатов). Речь идет о непосредственном вкушении грибов (чаще в высушенном виде) или же мочи человека, вкусившего грибов. Есть данные, что моча предпочитается первичному продукту. В ряде традиций она используется не только для достижения состояния транса, но и при ритуальных омовениях. Р. Г. Уоссон показал, что в некоторых старых районах древнего расселения индо-арийцев, почитавших Сому, сохранились пережитки прежнего культа (ср. использование мочи в ритуальных целях сикхами и мусульманами Панджаба, Кашмира и некоторых других северо-западных провинций) [182]. Эти пережитки обнаруживаются и в некоторых древнеиндийских текстах, ср. эпизод из «Махабхараты» (*Aśvamedha Parvan* 14, 54, 12—35), в котором бог Кришна дает своему адепту в качестве напитка бессмертия мочу неприкасаемого, который оказывается Громовержцем Индрой. Заслуживает внимания интерпретация одного места из «Авесты» [183], в котором осуждаются те, кто позволяет обманывать себя опьяняющей мочой: *Kadā ajǝn mūϑrǝm ahyā madahyā*... Yasna 48, 10 [184]. Во всяком случае еще манихеи не только употребляли «красные» грибы, но использовали, как известно, и мочу [185]. Интересно, что в ряде традиций грибы, которые непригодны для такого использования, называются «собачьей мочой» (в ряде мест в Индии, у юкагиров и т. д., ср. алт. *атын сидэги* 'лошадиная моча' при русск. *собачник*, *собачьяки*, *собачьи губы*, *собачий гриб* и др.). Эти факты приводят к следующему соотношению, предложенному К. Леви-Строссом [186]: a) человеческая моча : мухомор = собачья моча : обычный гриб; b) мухомор : обычный гриб = человеческий : собачий [187].

Связь Сомы с мочой теперь не менее очевидна, чем подобная связь грибов и мочи. Об этом свидетельствуют указания на две формы Сомы (ср. два способа употребления *Amanita muscaria*): *tā́bhyāṃ viśvasya rājasi ye pavamāna dhā́manī pratīcī́ soma tasthátuḥ*. RV IX, 66, 2 'Этими двумя формами, которые стоят, глядя (на нас), о Сома, ты царишь, о Павамана' (ср. также II, 3, 5 и др.), отдельные места в ведийских текстах типа RV IX, 74, 4, где мотив Сомы соединяется с темой божественного напитка и мочеиспускания [188] и, наконец, ряд еще более непосредственных свидетельств. Среди них — RV VIII, 4, 10: ...*píbā sómaṃ váśāñ̐ ánu | niméghamāno maghavan divé-diva ójiṣṭhaṃ dadhiṣe*

sáhaḥ '...пей Сому по желанию; день за днем мочась, о Могучий [sc. Индра], ты приобрел величайшую силу' [189]; ср. отчасти RV II, 34, 13 (сходный мотив в связи с сыновьями Рудры, принявшими конский облик; ср. также мотив плодоносного дождя Рудры — RV V, 53, 14; X, 59, 9) .

Мотив Сомы в моче, подкрепленный уже указанной практикой питья напитка из грибов во второй его форме, практически окончательно решает вопрос об изофункциональности Сомы и грибов в данной схеме [190] независимо от того, чем было реальное растение сомы [191]. Более того, эта изофункциональность выходит за пределы мифа и распространяется на область ритуальной практики в ее пищевом и химическом аспектах [192].

Считая, таким образом, несомненной уместность сравнения Сомы с грибами в пределах схемы, следует указать еще ряд особенностей в описании Сомы, также сближающих его с тем, что отмечалось выше в связи с грибами.

Среди этих особенностей — двузначность роли Сомы в мифологическом поединке. В индо-иранский период **Sauma-* понимался как 'убийца Вритры /или затора/', ср. вед. *vṛtrahán-*, авест. *vərəϑrajan-*, тогда как в ряде более поздних текстов Сома иногда идентифицируется именно с Вритрой, ср. *vṛtró vaí sóma āsīt.* SB IV, 2, 5, 15; SB III, 4, 3, 13; *somo vṛtro.* KS XXIV, 9; KKS XXXVIII, 2; *sómo vai vṛtráḥ.* MS III, 7, 8 и т. п.[193]

Сексуальность Сомы также отвечает этой теме в связи с грибами. Она проявляется в соответствующей символике пола [194].

Мужское начало Сомы подчеркивается неоднократно. Ср. его поднятие к небу, возрастание, увеличение в объеме, сопоставимое, кстати, с ощущениями вкусившего галлюциногенный напиток [195], указания на то, что Сома жених, любовник (ср. RV IX, 107, 6 и X, 85, 9: *sómo vadhūyúr abhavad* и др.). О Соме, смешиваемом с водой и молоком, говорят как о быке, соединяющемся с коровами (RV IX, 6, 6), причем это соитие сравнивается со связью с женщинами (RV IX, 32, 5; IX, 56, 3), обладательницами прекрасных гениталий (*sūpasthā.* RV IX, 61, 21); он сочетается с «сестрами» (*jāmi*), пальцами, выжимающими сому (ср. RV IX, 99, 6 с деталями; IX, 68, 4 и т. д.) [196]; иногда описывается само соитие (ср. RV IX, 69, 3 или X, 101, 12). В знаменитом свадебном гимне (RV X, 85) Сома выступает как жених Сурьи, как божественный прообраз и пример жениха par excellence [197]. «Сома — м у ж с к о е, Сура — ж е н с к о е, оба они образуют пару», — свидетельствует «Тайттирия-Брахмана» (I, 3.3.2). Не случайно, что брачная пара должна приготовить сому (RV VIII, 31, 5). Наконец, полнее всего эти свойства Сомы проявляются в его оплодотворяющей способности (Сома — бык) .

И наконец, последний круг фактов — на этот раз сюжетного характера, — позволяющих включить Сому в ту же схему, в которой в других традициях выступ' т грибы или другие растения, идущие на приготовление на-

питка бессмертия. Прежде всего речь идет об известном мифе, проанализированном Г. Ломмелем, в котором рассказывается, как боги во главе с учредителем жертвоприношения Митрой для успешного совершения жертвоприношения должны были совершить убийство их собога Сомы путем сокрушения и расчленения его на мелкие части[198]. Не менее интересен не раз повторяющийся мотив орла, приносящего сому для Индры или другого божественного персонажа, ср. *ádhā me śyenó mádhv ā́ jabhāra*. RV IV, 18, 1, 3 «тогда орел принес мне сладкий напиток» (речь Индры); *índra píba... ā́ yáṃ te śyena... jabhā́ra*. RV III, 43, 7 'пей, Индра, ...(то), что тебе принес орел' и др.[199] Иногда Индра похищает Сому, не принимая облик орла или сокола; ср. *tváṣṭāram índro janúṣābhibhū́yāmuṣya sómam apibac camū́ṣu*. RV III, 48, 4 'Индра, по рождению превосходя Тваштара, украв силу, выпил (его) из сосудов' (ср. также RV VIII, 4, 4 и др.). Существенно, что Тваштар — отец Индры и творец мира (ср. мотив кражи у небесного бога его детьми или другими противниками некоего чудесного средства и последующего их наказания). Естественно, что этот мотив издавна сопоставляется с историей похищения Одином меда и в ряде случаев проецируется в индоевропейскую эпоху[200].

Недавно, исходя из RV IX, 71, 2 (*prá kṛṣṭihéva śūṣá eti roruvad asuryàṃ várṇaṃ ní riṇīte asya tám*... 'отчаянный, как человекоубийца, идет он, ревя; этот его асурский цвет снимает он...'), Кейпер указал на ряд параллелей (в частности, из более поздней ведийской литературы), которые, кажется, позволяют толковать *várṇa* как обозначение некоего элемента организации дуального типа (ср. противопоставления хорошей и плохой *варн*: *bhadrám várṇam — pāpám várṇam*[201]. Если речь идет о космическом уровне, с помощью *varṇa-* различаются д е н ь и н о ч ь (ср. KS VIII, 3; KKS IV, 8 и т. д.; ср. *uṣā́sā-nákā*); на божественном уровне с помощью этого понятия дифференцируются два класса — д э в ы и а с у р ы[202]; на социальном уровне — а р и и и д а с ы[203]. Следовательно, и здесь Сома входит в число элементов, классифицирующих социальную структуру, как и в случае с шашками и с грибами (см. выше). Еще интереснее то, что здесь также используются для социальной дифференциации цветовые противопоставления (чему есть примеры и в более близкое к теперешнему время).

Все эти примеры с достоверностью показывают, каким образом одна и та же архетипическая схема реализуется в разных культурно-исторических традициях, во-первых, и для каких целей может эта схема использоваться, во-вторых. При всех различиях в реальных воплощениях схемы и в общей оценке фиксируемого ею со стороны потребителя, следует помнить об огромной роли, которую сыграла и продолжает играть в культурном развитии человечества эта схема, позволяющая связать столь разные явления, как маринданимский *дема* и гетевский «Фауст».

Примечания

[1] Эта статья, написанная в конце 1970 г., представляет собой дальнейшее развитие совместной работы (*Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н.* Мифологические представления о грибах в связи с гипотезой о первоначальном характере Сомы. — Тезисы докладов Летней Школы по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1970, с. 40—46), начало которой было положено Т. Я. Елизаренковой, занимавшейся проверкой гипотезы Р. Г. Уоссона.

[2] Ср.: *Lévi-Strauss C.* Mythologiques, II. Du miel aux cendres. Paris, 1960, p. 45, 60, 151—152, 313, 330; III. L'origine des manières de table. Paris, 1968, p. 219—224; 325; Dis-moi quels champignons... — L'Express, 10 avril, 1958; Les champignons dans la culture. A propos d'un livre de M. R. G. Wasson. — L'Homme, X, 1970, p. 5—16 и др.

[3] Речь идет не только о всемирно известных работах этого автора (из последних исследований см. серию статей в «Revue de Mycologie» под общим названием «Un problème à éclaircir; celui de la Tue-mouche»; среди них см.: *Heim R.* L'Amanite tue-mouche nord-américaine n'est pas la *Muscaria*, t. 30, fasc. 4, 1966, p. 294 и сл.), но и об отражении этой темы в художественной литературе и в публицистике (ср. роман О. Хаксли «Island» и его статью о наркотических средствах). Более специально см.: Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs. Proceedings of a Symposium held in San Francisco, Calif., January 28—30, 1967 / Ed. by Daniel H. Efron, Bo. Holmstedt, Nathan S. Kline, 1967 (особенно — С. H. Eugster и P. G. Waser с библиографией). Ср. также: *Catalfomo P., Eugster C. H.* 'Amanita muscaria': Present Understanding of Its Chemistry. — Bulletin of Narcotics, vol. 22, 1970, p. 34 и сл.

[4] Помимо знаменитой работы о культе грибов в Мексике, положившей начало этномикологическим исследованиям, см. другие работы этого автора: Lightning-Bolt and Mushrooms: An Essay in Early Cultural Exploration, — For Roman Jakobson. The Hague, 1956, p. 605—612; Mushrooms, Russia and History. New York, 1956 (в соавторстве с V. P. Wasson); Soma. Divine Mushroom of Immortality. New York, 1968; Soma: Comments Inspired by Professor Kuiper's Review, — IIJ, vol. 12, 1970, p. 286—298 (ответ на рецензию Кейпера, там же, p. 279—285); The Soma of the Rig Veda: What Was It? — Papers Prepared for International Congress of Orientalists. Canberra, 1971; Soma of the Aryans: An Ancient Hallucinogene? — Bulletin of Narcotics, vol. 22, 1970, p. 25—30; The Soma of the Rig Veda: What Was It? — JAOS, vol. 91, 1971, p. 169—187 (см. здесь же: *Ingalls H. H.* Remarks on Mr. Wasson's Soma, p. 188—191); Soma and the Fly-Agaric. Mr. Wassons Rejoinder to Prof. Brough. — Ethno-mycological Studies. № 2. Cambridge, Massachusetts, 1972, и др. Ср. также: *Bareau A.*, — с. 173—176. В 1978 г. вышла из печати весьма интересная монография: *Wasson R. G., Ruck C. A., Hofmann A.* The Road to Eleusis. Unveiling the Secret of the Mysteries. New York — London, 1978. В ней открывается еще одна, чуть ли не самая захватывающая страница этномикологии: роль грибка Claviceps purpurea в элевсинских мистериях; ср. также само название Микен (Μυ̃χη̃ναι) по «грибному» (μύχης). Это исследование открывает путь к пониманию особой роли грибов в свадебном обряде. К сожалению, многие ценные выводы из названной работы в настоящей статье уже не могут быть учтены, но целый ряд ее положений существенно усиливается аргументами упомянутой книги. В одном случае к данным, приводимым в ней и основанным на сюжетах вазовой живопи-

си, хотелось бы добавить еще более убедительные примеры изображений с двух ваз из Эрмитажного собрания. Первая из них — краснофигурный кратер аттической работы (1-я пол. V в. до н.э.). На нем сцена передачи Деметрой колосьев со спорыньей Триптолему, восседающему на двукрылой колеснице и держащему в одной руке чашу, а в другой характерный посох с шишкообразным навершием. Эта сцена фланкируется двумя женскими фигурами с колосьями и посохами. Одежда Деметры покрыта «гвоздиками» (ср. лат. *clavus* 'гвоздь' при названии спорыньи *Claviceps purpurea*); в других сходных изображениях этим «гвоздикам» соответствуют мотивы грибов, фаллосов, может быть алабастров, воспроизводящих ту же форму (особого рода крестиков, на противоположной стороне вазы эта сцена дублируется и продолжается двумя изображениями бородатого мужчины /с посохом/ и женщины /с чашей/, которые, однако, «портретно» отличаются от участников сцены с божественными персонажами /жрец и жрица?/). — Вторая ваза, представляющая собой краснофигурный кратер того же времени, изображает Триптолема (с двумя колосьями в волосах, наподобие рожков, с посохом и чашей) на колеснице, запряженной двумя змеями, и Деметру с колосьями, льющую вино в его чашу (имена персонажей надписаны). В композицию входят также изображения женщин с колосьями, юноши с чашей, Афродиты, находящейся под Деревом, Эрота, хищного животного с птицей в зубах и т. п. На другой стороне — юноша с посохом, имеющим шишкообразное навершие, и чашей и женщина. На обеих вазах — орнаментальный бордюр из сочетания меандра и креста. На основании этих и им подобных изображений легко восстанавливается стержневая линия элевсинского культа (ср. гомеровский гимн Деметре, фрагмент элевсинского рельефа в Акрополе, где Деметра передает Триптолему колосья, а Кора надевает ему на голову венок, и т. д.) — приготовление из спорыньи галлюциногенного напитка, вкушение его, приобщение таинствам трех космических зон (имя Триптолема отсылает к этой триаде); ср. наличие в сходных сценах с участием Триптолема Диониса, Деметры, Персефоны ларца (κίστις) с утварью, используемой именно в элевсинских мистериях, и «кистофоров». — Ср. еще: *Allegro J. M.* Sacred Mushroom and the Cross. New York, 1970.

[5] См.: *Samter E.* Geburt, Hochzeit und Tod. Leipzig, 1911; *Baumgartel E.* Tomb and Fertility. — JKF, Bd. 1, 1950; *Henderson I. L, Oakes M.* The Wisdom of the Serpent — The Myths of Death, Rebirth, and Resurrection. New York, 1963.

[6] Актуальность этих признаков подтверждается данными соответствующих традиций. Ср., напр.: *Lévi-Strauss C.* La pensée sauvage. Paris, 1962; *Roux J. P.* Faune et Flore Sacrées dans les Sociétés Altaïques. Paris, 1966 и др.

[7] В 1953 г. супруги Уоссон в отдаленном горном районе южной Мексики (в стране мацатеков) наблюдали тайный ночной обряд, совершаемый под руководством старухи-шаманки. Центральный эпизод этого обряда — вкушение сырых грибов (трактуемых одними как божественные, другими — как сатанинские) и следующие за этим видения. Любопытно, что один из основных мотивов видений — цветные орнаменты древнемексиканского типа. Эти данные о живом культе грибов подтверждаются и историческими свидетельствами. Известно, что около рубежа нашей эры в Месоамерике появляется грибообразная скульптура с изображением мифического духа на ножке гриба (ср. образцы из Каминальхуйу). Несколько веков спустя возникают грибы-идолы, изваянные мастерами из племени майя-кичу. В Центральной

Америке в это время, очевидно, существовал тот культ грибов, который, видимо, застали еще испанцы. Ср. сообщение в «Хронике» XVI в. Бернардино де Саагуна об употреблении индейцами во время религиозных праздников волшебного гриба (teonanácatl), вызывавшего галлюцинации. См. среди прочего: *Durán D.* The Aztecs. The History of the Indies of New Spain. New York, 1964, p. 180, 189, 225—226, 350—351. О следах «грибного» культа в Скандинавии см.: *Kaplan R. W.* The Sacred Mushroom in Scandinavia, — Man 10, 1975, № 1, p. 72—79.

[8] Например, поливать некоторые грибы мочой, употреблять нецензурные слова и т. п.

[9] См.: *Lévi-Strauss C.* Mythologiques. I. Le cru et le cuit. Paris, 1964; *Idem.* Du miel aux cendres, p. 29—30.

[10] Возможны дальнейшие ветвления, например, мясо каннибала — мясо неканнибала.

[11] Ср. мифы тукуна о сумасшедшем охотнике (M_{240}) или о семье, превращенной в ягуаров (M_{304}). В последнем мифе существен мотив старухи, убившей сына и пытающейся дать своим внукам печень убитого сына под видом древесных грибов. К соотнесению грибов и плесени на языковом уровне ср. франц. *mousseron* 'род съедобного гриба', из ст.-франц. *moisseron, mouscheron* (откуда ср.-англ. *mouscheron*, англ. *mushroom*), при франц. *moisi, moisissure* 'плесень', *moisir* 'покрывать плесенью' и т. п.

[12] См.: *Lévi-Strauss C.* Les champignons dans la culture... p. 15. Впрочем, взгляд на грибы как на испражнения (особенно божественных существ) не столько указывает на отрицательное отношение, сколько подчеркивает особую роль грибов на пути от природы к культуре при учете различий между божественным и человеческим аспектами этой проблемы (ср. мотивы пищеварения и его результатов, рвоты в связи с этой темой); следует напомнить, что греки называли грибы 'пищей богов', *cibus deorum* в латинской передаче Светония (Nero, 33), ср. θεῶν βρῶμα. Dio Cassius 61, 35, а ацтеки — *teo-nanácatl* 'Божья плоть'; ср. также ст.-флам. *dyvelsbrood* 'хлеб дьявола' и т. д. (ср. представление о грибах как пище мертвых у оджибуэев).

[13] Там же, с. 15.

[14] Ср. Quid porro insanius dici cogitari potest, hominem b o l e t o s, orizam, t u b e r a, placentas, caroenum, piper, laser, distento ventre cum gratulatione ructantem, et quotidie talia requirentem non inveniri quemadmodum a tribus signaculis, id est a regula sanctitatis excidisse videatur. — De oribus Manichaeorum. Cap. 13, § 30. Ср.: *Wasson R. G.* Soma... p. 71—72.

[15] См.: *Lévi-Strauss C.* La pensée sauvage... p. 139. Здесь же указывается, что в ряде языков «инцест» и «каннибализм» как две гиперболические формы половой связи и пищевого режима могут обозначаться одним и тем же словом (ср. *kuta kuta* в языке Коко Уао на мысе Йорк). Русск. *есть* в значениях 'ĕdĕre' и 'futuĕre', разумеется, результат конвергенции, но обусловленной и более общими представлениями о связи этих двух сфер и других соотносимых с ними (рвать, изрыгать = родить). Нечего и говорить о сходной символике этих двух актов. Сходным образом у понапе отождествляются инцест и съедение тотема, а у матабеле и машона (в Африке) слово для тотема обозначает и «sororis vulva». Такого рода факты подтверждают предположение об одинаковой древности пищевых запретов и экзогамических предписаний.

Косвенно эта же ситуация отражена в тантристском ритуале *pañca-makāra*, объединяющем пользование мясом, рыбой, жареным зерном, вином и с о и т и е.

[16] См.: *Firth R.* We, the Tikopia. New York — Chicago, 1936, p. 319—320; *Evans-Pritchard E. E.* Nuer Religion. Oxford, 1956, p. 86 и др.

[17] Vagina dentata может изображаться как агрессивное начало, угрожающее мужчине кастрацией, и как пассивное начало, воспринимающее мужскую жизненную силу. Отсюда, в первом случае, обращения типа «Царапающаяся она, кусающаяся она, когтистая, как отравленное ядом — для е д ы (*áttave*)» или «не будь мужеубийцей» (*ápatighny edhi*) в древнеиндийском свадебном гимне (RV X, 85, 34, 44) и, во втором случае, культивирование (особенно на Дальнем Востоке и в Юго-Восточной Азии) мужчиной особого искусства соития, гарантирующего сохранение жизненной силы (ее непередачи женщине). См.: *Van Gulik R. H.* Sexual Life in Ancient China. Leiden, 1961; *Idem.* Erotic Colour Prints of the Ming Period, vol. 1—3. Tokyo, 1951; ср. отчасти: *Malinowski B.* Sex and Repression in Savage Society. New York, 1927; ср. также: *Gessain R.* Vagina dentata dans la clinique et la mythologie. — Psychanalyse et les sciences de l'homme. Paris, 1957, p. 247—295 и др. Аналогия между разинутым ртом и разверзшимся лоном и родами и едой проанализирована в кн.: *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965, с. 240, 303 и др.

[18] Подобно тому как г р и б ы могут выражаться двумя словами (*грибы* и *губы*), так и г у б ы передаются через те же два слова (*губы* и *грибы*); ср. с.-хорв. *варгањ* 'гриб' при польск. *warga* 'губа'.

[19] Ассоциация такого рода, в частности, неоднократно отмечена у американских индейцев; ср. также русск. *пупырь* 'membrum virile' и название вида грибов; лит. *bùdė̃* 'гриб' и 'оселок' (также и *bùdà*) и др. Наконец, и научной микологической терминологии не чужды подобные ассоциации, ср. наименование бледной поганки — *Amanita p h a l l o i d e s* и под. Ср. характерные русские неприличные выражения (кстати, не раз используемые Достоевским в его произведениях): *съешь гриб* («Господин Прохарчин»): *Ракитка, ты гриб, а он князь!* («Братья Карамазовы»); *огрибел* («Записные книжки») (где гриб = 'penis', употребляемому в более откровенных вариантах, ср. *сморчок* в этом же значении), ср. прозвище *грибоеды* под этим углом зрения. Ср. еще: «Куда мне, старому грибу, с молодой женой возиться» (*Мельников-Печерский.* В лесах, т. 1, ч. II, гл. 4). Не менее поучительны и другие контексты, ср.: «Радуются девки грибкам-первачкам... самим наесться и парней накормить, коли придут на грибовные девичьи гулянки. Придти бы только долговязым! Вволю бы девки над ними натешились, до крови нарвали бы уши пострелам на нову новинку (с авторским примечанием: Известный старинный обычай — драть за уши всякого, кто первый раз в том году ест новинку: ...первые грибы...). Для того больше грибовны девичьи гулянки и затеваются... благо пасха была поздняя — грибы наперед всех святых уродились... Пришли и парни... их дело не грибы собирать, а красным девкам помогать. Только что в лес — хохот, взвизги. Верны девки старому завету: с кем зимой на супрядках, с тем летом на грибках... принялись грибы жарить.... девки кормят каждая своего со своей ложки ... А под вечер каждый с зазнобушкой в кустики... Ох, грибы-грибочки! темные лесочки!» (Там же, ч. III, гл. 6, с дальнейшим рассказом о Маланье /= молнии/, как «пошла она в лес по грибочки, да нашла девичью беду непоправную...»). Несколько иной характер имеет отсылка к сходному образу у

Лескова: «Ты не смотри на меня, что я такой гриб лафертовский: грибы-то и в лесу живут, а и по городам про них знают» («Соборяне»). Наконец, здесь же уместно вспомнить «грибную» тему в «Волшебной горе» Т. Манна — лекцию доктора Кроковского о любви и смерти: «Итак, в этой связи ученый муж... заговорил о ботанике, то есть о грибах — порожденных мраком мясистых и причудливых формах органической жизни, плотских по природе своей и близко стоящих к животному царству... особо остановился на одном грибе, своей формой и приписываемой ему магической силой стяжавшем себе известность еще в классической древности — на с м о р ч к е, в латинском наименовании которого фигурирует эпитет impudicus, видом своим он напоминает о любви, а запахом о смерти. Дело в том, что когда с колокольчатой шапки impudicus'а стекает покрывающая ее зеленоватая липкая слизь... от него, как это ни странно, исходит сильнейший трупный запах. А у простонародья гриб этот до сих пор почитается средством, возбуждающим половое влечение» (Собр. соч., т. 4, М., 1959, с. 34—35).

[20] В свете ностратических или иных перспектив сюда же, возможно, следует отнести тюркск. *гӧмба* 'гриб' (ср. башк., татар. *кӧб* ~ *кӧм* ~ *гӧм* 'раздуваться', 'разбухать' + *bä*, к семантике ср. слав. *gribъ* : *grebǫ*), и даже япон. *kobu* 'шишка', 'горб' : *kubo* 'углубление', 'впадина' (ср., в частности, япон. *kabu* 'пень' и 'репа', тагал. *kabuti* 'гриб' и под.), и многочисленные примеры сходного типа, связываемые с комплексом *g/k-(m)-b/p*. Ср. отчасти: *Сыромятников Н. А.* Теория изосемантических рядов. — Studies in General and Oriental Linguistics. Presented to Shirô Hattori. Tokyo, 1970, p. 563—564.

[21] Ср.: *Меркулова В. А.* Очерки по русской народной номенклатуре растений. М., 1967 (II. Названия грибов, с. 149—202).

[22] К отождествлению мальчик = гриб ср. загадки о грибах типа: М а л ь ч и к с пальчик, беленький балахончик, красная шапочка; М а л е н ь к и й удаленький сквозь землю прошел — красну шапочку нашел; М а л м а л ы ш о к по подземелью шел. Перед солнцем стал, колпачишко снял; В лесу на пригоре стоит Е г о р к а в красной шапке; Стоит А н т о ш к а (Т р о ш к а) на одной ножке (ср. также: Стой с т а р и ч о к — красный колпачок; На бору, на юру стоит с т а р и ч о к, красный колпачок) и под. Ср., однако: На лесной полянке красуется Т а т ь я н к а — алый сарафан, белы крапинки (о мухоморе). См.: Загадки / Издание подготовила В. В. Митрофанова. Л., 1968, с. 69.

[23] Наиболее интересен кетский вариант: Прежде бабы (возникшие из земли, брошенной богом Неба Есем левой рукой вправо) и мужики (из земли, брошенной Есем правой рукой влево) жили розно. Фаллосы росли в лесу, куда бабы ходили по мере надобности. Одной из них надоело ходить в лес, она вырвала фаллос и принесла его в чум. Далее рассказывается, как в результате одного приключения его обладателем оказался мужик, а фаллосы в лесу захирели и превратились в грибы; их едят русские, у кетов же они вызывают рвоту. См.: *Анучин В. Я.* Очерк шаманства у енисейских остяков — СбМАЭ, т. 2, вып. II, СПб., 1914, с. 9.

[24] См.: *Thompson S.* Motif-Index of Folk Literature, v. 1—6. Bloomington, 1955—1958; *Thompson S., Balys J.* The Oral Tales of India. Bloomington, 1958.

[25] Ср.: г р и б ы с ъ е ж и л и с ь в в о д е; глупый м у ж, считая, что ж е н а с ъ е л а часть их, убивает ее, см.: *Thompson S.* Motif-Index, J. 1813, 1; *Smith E. W., Dale A.* The Ila-Speaking People of Northern Rhodesia, v. 2. London, 1920.

[26] Об этом изображении см.: *Trever K. V.* Excavation in Northern Mongolia. Leningrad, 1932 (pl. 15); *Kozlov P. K.* Comptes rendus des expeditions pour l'exploration du nord de la Mongolie. Leningrad, 1925 (fig. 12); *Yetts W. P.* Discoveries of the Kozlov Expedition. — Burlington Magazine 48 (April), 1926 (176, pl. 4H); *Sullivan M.* The Birth of Landscape in China. Berkeley—Los-Angeles, 1962, p. 52 и сл.: *Willets W.* Chinese Art. London, 1958, p. 290 и сл.; *Wasson R. G.* Soma... p. 89 (pl. XVI—XVII) и др. — Учитывая ноинулинские изображения, можно попытаться несколько по-новому проинтерпретировать и известное изображение хопи (облака, молния, дождь):



См.: *Boas F.* Primitive Art. Oslo, 1927, p. 120, fig. 117 (ср. также рисунок пуэбло, fig. 118: три треугольника, над которыми три птицы; интерпретация: дождь из облаков и плодородие). Как бы то ни было, эти два изображения в сумме весьма близки и к композиции ноинулинского рисунка, и к излюбленным китайским изображениям грибов *Ling-chih* (громовых грибов) около мирового дерева, и к схеме мифа (возникновение грибов — знака плодородия — от удара молнии и дождя). Ср. также новую интерпретацию рисунков на спине статуй на о-ве Пасхи (элементы жизни: Солнце, Луна, Молния), см.: *Mazière F.* Fantastique île de Pâques. Paris, 1965.

[27] В этом смысле шахматы представляли собой более позднюю и сложную ступень развития, на которой противопоставление мужской — женский заменяется более абстрактным белый — черный, тогда как сама пара мужской — женский вводится внутрь элемента белый и внутрь элемента черный. Следует при этом помнить, что некогда отношение между всеми этими элементами выглядело иначе (напр., мужской и белый, но женский и черный). Ср. в старых монгольских шахматах — мужчины красной стороны и мужчины зеленой стороны, см.: *Montell G.* Mongolian Chess and Chess-Men. — Ethnos, v. 4, 1939, p. 81—104; см. отчасти: *Murray H. J. R.* A History of Chess. Oxford, 1913; *Орбели И., Тревер К.* Šatrang, книга о шахматах. Л., 1936, и др. — Указанная интерпретация фигур обеих сторон заставляет предполагать, что и вся первоначальная схема игр типа шашек или шахмат (др.-инд. *caturaṅga*, собств. 'четыре угла', ср. ниже о роли числа четыре, четырех направлений, четвертого дня в связи с грибами) могла представлять собой что-то вроде универсальной композиции типа мирового дерева с акцентом на социальных отношениях. Характерная терминология игры ('бить', 'поражать', 'есть', 'брать') опосредованно воспроизводит названия основных предикатов в мифе о происхождении грибов или — шире — культурных растений, см. ниже. Наконец, следует отметить, что 'бить', 'поражать', 'ударять', 'брать', 'есть' (как и 'палка', 'кий' и т. п.) — всё это слова, употребляющиеся в отчетливо эротическом смысле. Более того, в некоторых ситуациях типа карнавальных именно этот смысл выходит на первый план (ср. *baston de mariage*, *baston à un bout* и под. у Рабле и его современников). См.: *Бахтин М. М.* Указ, соч., с. 222—223; здесь же см. об амбивалентности значения этой группы слов (убийство, умерщвление, конец старого — дарование жизни, рождение, начало нового). Учитывая все это, приходится видеть в играх типа шашек (по крайней мере, для определенного периода) если не сам ритуал, то его имитацию в миниатюре, сопоставимую с другими архаичными ритуалами, в которых идет игра на

амбивалентности понятий жизни и смерти, на нейтрализации этого противопоставления. О роли игры у Рабле и в карнавале см. также у М. М. Бахтина (с. 254 и сл.). Интересно, что индейские племена салишской группы считают, что грибы (*fungus*) являются талисманом, необходимым для победы в игре. Кстати, именно эти племена (как и некоторые из их соседей) составляют микофильское исключение среди индейцев (ср. употребление ими грибов в пищу, для приготовления лекарств, натирание тела грибами для приобретения силы, использование названий грибов при обозначении кланов и т. д.). См.: *Lévi-Strauss C.* Les champignons dans la culture... p. 14 и сл.

[28] В русской традиции сохранились лишь выродженные (юмористические) варианты, ср. сказки типа Афанасьев № 90 (Андреев* 297) и связанные с ними песни (ср.: Грибы. Русская народная песня. М., 1916), речения, подобные *Это было при царе Горохе, когда грибы воевали* и т. д. Интересно, что в сказке содержатся (хотя и в трансформированном виде) такие архаичные типы, как: перечисление грибов (боровик, белянки, рыжики, волнушки, опенки, грузди); указание на социальное положение (*паны* 'белые грибы' и 'мифические богатыри или великаны, обитавшие на городцах и относившиеся враждебно к населению' /см. *Мельниченко Г. Г.* Ярославский словарь. Ярославль, 1961, с. 141/; боровик, всем грибам полков(н)ик...; отказалися белянки: «Мы грибовые дворянки...», отказались рыжики: «Мы богатые мужики...» и т. д.; ср. также образ Царя грибов в сказках или ценимый римлянами *цезарский гриб*); противопоставление грибов (мужских) губам (женским) (= грузди) (все грибы отказались идти на войну, а грузди пошли: «Мы, грузди, ребятушки дружны, пойдем на войну!»). В этом смысле русская сказка сопоставима в своей праоснове и со схемой игр типа шашек и шахмат, и со схемой основного мифа о грибах, о чем см. ниже. Существуют и литературные обработки и продолжения мотива 297 В, см. *Marcinkevičius J.* Grybų karas. Vilnius, 1958; несколько иные мотивы подчеркнуты в кн.: *Isokas G.* Grybų karnavalas. Vilnius, 1970 (ср. кн.: Грибы. Русская сказка в стихах. Псков, 1837). В книге Г. Исокаса подчеркнут ряд существенных мотивов, связанных с грибами и опирающихся на фольклорную традицию. В старину все грибы были одинаковыми и различались только именами; однажды осенью был устроен грибной карнавал, на котором должен был избираться царь грибов; грибы облачились в разные по цвету одежды, разделились на братьев и сестер и встали по четыре (ср.: *O mes-trimitėliai, pumpotaukšliai, dygličiai, musmirės, voveruškos, kazlėkai... — šaukė grybai ir stojo po keturis...*; с. 18); возникший спор не привел к выбору царя, а каждый гриб навсегда остался в своей одежде и был выбран для еды соответствующим зверем (например, *briedis* 'олень' — *musmirė* 'мухомор' и т. п.); к *trimitėliai* и соответствиям между грибным и анимальным кодами см. ниже. Ср. отчасти: *Isokas G.* Šimtas girios mįslių. Vilnius, 1960.

[29] Ср. миф о мировом яйце и сказку о курочке рябе; похищение Драконом девицы и игру «Испекли мы каравай»; миф о начале плодородия и сказку о войне грибов и т. д. Об архаизмах в детских играх и сказках см. в другом месте.

[30] См.: в мифологическом плане — *Eliade M.* Méphistophelès et l'Androgyne. Paris, 1962, и в психоаналитическом плане — *Fromm E.* The Art of Loving. New York, 1965; *Hunt M. H.* The Natural History of Love. New York. 1959, p. 34. Ср. также андрогинический миф платоновского «Пира».

[31] См.: *Hummel S.* Geschichte der tibetischen Kunst. Leipzig. 1953 и другие многочисленные труды этого автора; *Schröder D.* Zur Religion der Tujen des Siningebietes. — Anthropos, 1953, S. 210 и сл. Ср. также исследования Ю. Н. Рериха, Дж. Туччи, Р. Гейне-Гельдерна, О. Гута и Э. Русселя и др.

[32] Ср.: Треугольник — красный — огонь; круг — белый — вода; квадрат — желтый — земля и т. д. (Kuṇḍalinī-Yoga). Ср. также древнемексиканскую символику: *Krickeberg W.* Felsplastik und Felsbilder bei den Kulturvölkern Altamerikas mit besonderer Berücksichtigung Mexicos. Bd. 1. Rudolstadt, 1949, S. 63 и др.

[33] Ср. название грибов типа *зонтик пестрый* или *пампанго* (центральн. Лусон) *payungpayungan kulog*, где первая часть 'подобный зонту', а вторая — 'гром', см.: *Wasson R. G.* Lighting-Bolt...; p. 607.

[34] Ср.: *Есть и корешок, есть и шляпка, а не гриб* (Зонт), см.: Загадки, с. 124; ораон: *Белый зонт стоит в поле* (Гриб), см.: *Taylor A.* English Riddles from Oral Tradition. Berkeley — Los-Angeles, 1951, p. 470; бирманск.: *Появляется после фанфар; открывает свой белый зонт, потому что он горд своим царским происхождением* (рождением), см.: *Maung Than-Sein.* Twenty-Three Riddles from Central Burma. — JAF, v. 77, 1964, p. 69, 74. О зонте как о символе царской власти см.: *Hahn E.* Der Sonnenschirm als Königssymbol und die Einführung des Rosenkranz im Westeuropa. — Internat. Archiv für Ethnographie, Bd. 16, 1904, S. 30—42; к связи зонта с небом (см. ниже о связи грибов с небом) ср. др.-греч. οὐρανίσκος 'сводчатый навес', 'балдахин' (ἐν τῷ βασιλικῷ θρόνῳ, Plut.). К отождествлению грибов с зонтом см. известный английский анекдот, построенный на том, что одно и то же изображение один принимает за гриб, а другой за зонт. Среди мегалитов Кералы широкой известностью пользуется «зонт-камень» (*ṭopi-kals*, *kuḍai-kals*) в виде огромного гриба. См. его воспроизведение в кн.: Archaelogical Remains. Monuments and Museums, pt. 1. New Delhi, 1964, Plate IX и p. 37 и 40.

Ср. знаменитые изображения «Священного» гриба в искусстве древних майя доклассического периода (Каминальхуйу). Из ножки этих скульптурных (из камня) изображений выглядывает человеческое лицо. Полагают, что это относится к пророческому духу, живущему в грибах (из которых приготовляют галлюциногенный напиток) и вместе с напитком переходящему в выпившего его человека. См.: *Duran D.* The Aztecs. The History of the Indies of New Spain. New York, 1964, p. 180, 189, 225—226, 350—351; *Кинжалов Р. В.* Искусство древних майя. Л., 1968. с. 24, 26.

[35] С *membrum virile* (помимо гриба) отождествляются зонт, палка, дерево и т. п., о чем специально писал Э. Фромм в начале 50-х гг. Интересно, что оба эти символа сходным образом толкуются в снах — счастье, плодородие, богатство, долгая жизнь, защита. См.: *Jobes G.* Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. New York, 1962, pt. 2, p. 1139, а также ключ к толкованию снов в «Атхарваведе», где говорится о зонте, молнии и т. п. (Pariśiṣṭa 68), см.: *Esnoul A. M.* Les songes et leur interprétation dans l'Inde. — Sources Orientales II. Paris, 1959, p. 217 и др. Впервые этот круг вопросов получил интерпретацию в фрейдовском «Die Traumdeutung».

[36] Ср. нганас. *faŋkaˀam* 'быть в опьянении', коми *pagalny*, *pagawny* 'терять сознание', 'отравиться' и т. д. Может быть, прав П. Скок, связывавший с.-хорв. *mȕnjen* 'stultus' (ср. словен. *mólnjav*, *mólnjen* 'ошеломленный', диал. *mólnjenost*, *munjenost* 'безрассудство', 'безумие') со слав. **mlъnji* 'молния'. Иначе: *Bezlaj F.* — Этимология 1973. М., 1975, с. 182.

[37] Данные о *paŋ, *poŋ собраны в кн.: *Wasson R. G.* Soma...; p. 164 и сл.

[38] Ряд новоиндийских языков знает слова, означающие 'безумный', 'безумие' и под. и восходящие к гипотетическому др.-инд. **paggala*, видимо, неарийского происхождения. См.: *Turner R. L.* Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages, № 7643. Интересно, что обе вышеприведенные ностратические схемы, связываемые с обозначением гриба, одновременно относятся и к конопле (ср. греч. κάνναβις, нем. *Hanf*, русск. *конопля́*; но др.-инд. *bhangá*, авест. *baŋha-*, *bangha-*, н.-перс. *bang* и т. п.), которая, как и определенные виды грибов, используется для приготовления галлюционогенных средств. Сама «перевернутость» указанных двух корней иногда соотносится (иконически) с «перевернутостью» сознания как результатом употребления этих средств (*мухомор*, *конопля*), ср. идею В. И. Абаева.

[39] Ср. вед. *kṣoṇī* при и.-евр. **skou̯-*, **sku-* (ср. лит. *skujà* 'хвоя' и его славянское соответствие). К др.-инд. *kṣ-* : и.-евр. *sk-*, слав. *x*, ср. *kṣudh(a)* : *skusti* (*skudaũ*) : *xudъ* и под. Интересен в этой связи анализ слова *луна* 'месяц' и 'ямка', 'углубление'. Ср. в «Прохладном вертограде»: «Уши иудовы губа, что гриб; у кого горло болит, или кто осипнет, и положить в молоко пресное, да провари немного, и тем молоком полоскать горло и выплюнуть, и пить молоко помогает» (из главы «О ушах иудовых»); см.: *Флоринский В. М.* Русские простонародные травники и лечебники. Собрание медицинских рукописей XVI и XVIII столетия. Казань, 1879, с. 172. О переосмыслении этого образа у Лескова («Несмертельный Голован», 1880) см.: *Сухачев Н. Л., Туниманов В. А.* Развитие легенды у Лескова. — Миф. Фольклор. Литература. Л., 1978, с. 122.

[40] Р. Г. Уоссон поставил такой вопрос в связи с кит. *mo-ku*, обозначающим съедобные грибы (возможно из монгольского; **poŋ?*), и маор. *paŋgē*, *pangī* 'tender, touchwood made from spongy fungus'. Допустимо думать и о других возможностях. Ср. австралийский мифологический термин *baŋ* с широким кругом значений, от 'мертвый', 'дух', 'призрак', 'тень' до 'человек', 'я', 'оккультная сила', см. об этом слове: *Worms E. A.* Australian Mythological Terms: Their Etymology and Dispersion. — Anthropos, Bd. 52, 1957, p. 732—763. Характерно, что душа умершего человека приобщается к растительной жизни (или животной), см. интересное наблюдение о том, что у туземцев Bagu и Gwini (Северный Кимберли) имя умершего переходит из первого именного класса (обозначение людей) во второй (обозначение животных), см.: *Capell A.* Mythology in Northern Kimberley. — Oceania, v. 9, 1938—1939, p. 385. Обращает на себя внимание, что *baŋ* используется для обозначения почти всех основных объектов, которые в других традициях связаны в мифе с грибами.

[41] Подробнее об этом см.: *Wasson R. G.* Lightning-Bolt...; p. 605—612.

[42] Ср.: De tuberibus haec traduntur peculiariter: cum fuerint imbres autumnales, ac tonitrua crebra, tunc nasci, et maxime e tonitribus. *Plin.* Hist. nat. XIX, 37; Post hunc tradentur tubera, si ver tunc erit et facient optata tonitrua cenas maiores. *Juven.* Sat. V, 116—118 и др. Иной вариант — грибы червивеют от грома (ср. грибы : черви).

[43] Ср. в обращении якши к пролетающему облаку: *Заслышав гром, твой голос сладостный для слуха, что всю землю | Покроет, словно з о н т о м и з г р и б о в* (*śīlīndhra-*) — «Мегхадута». В местной традиции этот гриб связывают с коровьим калом (см. выше); *śili* может означать 'червь', 'жаба' (см. ниже).

[44] См.: *Dickson H. R.* The Arab of the Desert. London, 1951 (2nd edit.).

[45] Впрочем, такого рода представления известны и у североамериканских индейцев. Так, напр., некоторые племена на западе от Скалистых гор считают, что грибы

рождаются от грома; в верховьях Миссури полагают, что грибы связаны со звездами, (ср. представления *Toba* о связи грибов с радугой) и т. п.

[46] В связи с дальнейшими рассуждениями существенно, что род *Tawhaki* восходит к людоедке, спустившейся с Нёба, и ее мужу, жившему на Земле; сам *Tawhaki* поднимается на Небо в поисках жены или спускается в Преисподнюю по веревке, радуге, лозе и т. п.; отмщает смерть отца, побеждает в играх и состязаниях; наконец, дает *ману* вождям и т. п. Цикл преданий о *Tawhaki* принадлежит к числу самых распространенных в Полинезии, хотя некоторые мотивы ограничены отдельными островами.

[47] См.: *Потанин Г. Н.* Очерки Северо-Западной Монголии, вып. IV. СПб., 1883, с. 132—138.

[48] См.: *Wasson R. G.* The Lightning-Bolt...; p. 609.

[49] См. также: *Thompson S., Balys J.* The Oral Tales of India; *Elvin V.* Myths of Middle India. Madras, 1949; *Idem.* Tribal Myths of Orissa. Bombay, 1953; *Wenkataswami M. N.* Folklore in the Central Provinces of India — Indian Antiquary, v. 167, № 86, *Dähnhardt O.* Natursagen. Bd. II. Leipzig, 1910, S. 107, и др., также отмечены итальянский, венгерский, литовский варианты.

[50] См.: *Skeat W. W., Bladgen Ch. O.* Pagan Races of the Malay Peninsula, v. 1. London, 1906, p. 4f.

[51] О соответствиях такого рода см.: *Mooney S.* Myths of the Cherokee. — 19th Annual Report of the Bureau of American Ethnology of Smithsonian Institute. Washington, 1900; *Roth W.* An Inquiry into the Animism and Folklore of the Guinea Indians. — 30th Annual Report... 1915; *Nordenkiöld E.* Forschungen und Abenteuer in Süd-Amerika. Stuttgart, 1923; *Nimuendaju C.* The Apinaye. — Anthropological Series, Washington, 1939, № 8, p. 146; *Pelikan W.* Geheimnisvolle Beziehungen zwischen Tier und Pflanzen. — Weleda-Nachrichten, 1950, № 23, S. 7 f.; *Jensen Ad. E.* Mythos und Kult bei Naturvölkern. Wiesbaden, S. 374f. Нужно полагать, что известные в самых разных традициях случаи называния грибов по животным опосредованно отражают архаичную систему вегетативно-анимальных соответствий.

[52] См.: *Андреев М. С.* Очерки по этнографии таджиков. — Таджикистан. Сб. статей. Ташкент, 1925, с. 172—173.

[53] Учитывая звукоподражательную функцию этих выкриков, можно сходным образом объяснить и русскую загадку *В поле-то го-го-го, а в лесах-то ги-ги-ги.* Загадки, № 2442, с разгадкой — *Горох и грибы.* Ср. при *гром — гриб* также *град = горох* (*Рассыпался горох на семьдесят дорог... — Град*). Кроме того, и в загадках горох нередко определяется сходным с грибами образом: ...*В сыру землю ушел, синю шапку нашел.* № 2444—2445 и др.

[54] Не исключено, что это противопоставление является трансформацией более древнего — вогнутое (напр., болотная впадина, выемка) : выпуклое (гора). Собственно, с этой пары и началось рождение путем соития.

[55] Другие его имена — *Njambi, Ndjambi (-Karunga), Nyambi, (N)zambi* и т. п.

[56] См. подробнее: *Tessmann G.* Die Pangwe, Bd. II. Berlin, 1913, S. 17f.; *Baumann H.* Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker. Berlin, 1936, S. 23f., 191; Irle. — Archiv für Anthropologie, Bd. 43, S. 343 и др.

[57] См.: *Griaule M., Dieterlen G.* Le Renard Pâle, t. 1. — Le mythe cosmogonique. Paris, 1965.

[58] *ana* означает 'дождь', а также человека, чье семя подобно оплодотворяющему дождю; *gǫnno* 'с извилистыми краями', 'со складками'. Учитывая внутреннюю форму слова и внешний вид *anagǫnno*, не исключено предположение о его грибообразной природе.

[59] Эта семантика позволяет высказать предположение о том, что ненецк. *пăӈг* 'корень', 'стебель', 'ствол'; 'происхождение', как и *пăӈгăл* — *пă(сь)* 'прясть', 'плести', 'вязать', 'вить' (ср. *паӈгăльць*) и т. д., также связаны с **paŋ*, **poŋ*. Любопытно, что в мифе догонов грибы созданы из того же материала, что и корни.

[60] См.: Märchen der Aztecken und Inkaperuaner, Maya und Muisca / Übersetzt und erläutert von W. Krickeberg. Jena, 1928, S. 34—35.

[61] Другие их названия — «ведьмины круги», «волшебные круги», «магические круги» и т. п.

[62] По другому поводу целый ряд ценных данных, частично используемых здесь, см. в статье: *Кондратьева Т. Н.* О Титах, Титах Титычах и Титовых детях. — Русская речь, 1970, № 1, с. 78—81.

[63] Ср. *Было Тита — было пито, а теперь Карпа — нет ни капли.*

[64] См.: *Sullivan M.* The Birth of Landscape Painting in China. Berkeley — Los Angeles, 1962, и др.

[65] Ср.: *У Тита было семеро детей, | Семеро маленьких малюток. | Они не пили и не ели. | А друг на друга все смотрели. | И делали вот так...* (о Тите см., напротив: *Было Тита — было пито...*; *Тит, иди кисель есть...*; *Тит, иди пить...*; *Пьяный Тит под лавкой лежит...* и т. д.).

[66] Ср. «Титово милосердие» Княжнина (1785), если говорить о русской традиции (*Отечества отца | Дражайше нареченье | Есть Титова венца | Верховно украшенье...*).

[67] Ср.: *Астахова А. М.* Былины Севера (примеры заимствованы у Т. Н. Кондратьевой).

[68] Если это так, то прототип загадки мог бы оказаться аналогичным мансийскому способу обозначения пьяного («навеселе») человека — «огриблен» (независимо от способа опьянения); при этом 'гриб' и 'опьянение', выражаются через *paŋx*; *piŋka*. Интересно, что иранское название гашиша стало позднее во многих азиатских традициях названием ядовитого гриба, используемого шаманами.

[69] Среди них одно несомненно — свойство некоторых грибов («ухообразных», особенно древесных) впитывать звук и потом многократно воспроизводить его. В языке некоторых индейских племен такие грибы и эхо обозначаются одним словом. См.: *Lévi-Strauss C.* Les champignons et la culture... Другое объяснение можно искать в том факте, что кое-где гриб и бубен не только относятся к классу семиотически эквивалентных объектов шаманской культуры (напиток из гриба и бубен в функции средств, позволяющих осуществлять контакты с иным миром), но и непосредственно отождествляются, иногда вплоть до языкового уровня. О мотиве гриб = ухо см.: *Трусман Ю.* Полуверцы Псково-Печерского края. Загадки. — Живая старина, вып. 1, 1890, с. 51: *гибкое, круглое, на корточках под вереском* — ухо; *гладкая под мостом, шершавая под вереском, мягкий под сосной — рыба, земля, гриб.* Сходная образ-

ность у Андрея Белого: «Я слышал про то, что и стены имеют какие-то уши: — Какие же? — Думаю я: Малиновской! — Развесит у нас свои уши (сухие грибы принимал одно время за уши ее)... (Крещеный китаец. М., 1928, с. 55; ср. с. 81: ...на кухне ушами повисли сухие грибы... стены ушаты...»; с. 137: «...или развесясь сухими ушами, как связкой грибов...», с. 160: «...ковыряет грибное, сушеное ухо...»).

[70] О связи свадебного барабана, бубна и т. д. с эротической символикой в карнавале писал М. М. Бахтин.

[71] Ср. такие названия грибов, как *скрипун*, *скрипица* и под.

[72] К связи молнии с насекомыми ср. такие названия, как *lightning-bug* или *firefly* (из семейства *bampyridae*). По поверьям, бытующим в Северной Америке (Алабама, Онтарио и т. п.), убивший это насекомое погибнет в следующем году от молнии; появление *lightning-bug* — к дождю и т. п.

[73] Весьма близкая аналогия — сцена Ахилла и Троила на фреске из этрусской гробницы Быков (VI в. до н. э.). В этой композиции, вполне сопоставимой с шаманскими изображениями, в данной связи привлекает внимание соседство древа жизни с грибоподобной вазой. Ср.: *Pallottino M.* La peinture Etrusque. Genève, 1952; *Bargellini P.* Die Kunst der Etrusker. Hamburg — Wien, 1960. Другой (на этот раз уже современный) пример сочетания мотивов дерева, уха и гриба — скульптура (полированная бронза) Понсе «Arbre à oreilles» (Paris. Galerie Europe), представляющая собой дерево грибообразной формы с ушами, или композиция Н. Габо «Грибная тема» (мотив уха и т. д.). Ср.: *Read H.* Concise History of Modern Sculpture. London, 1964, № 109, 110.

[74] См. *Wertheim-Aymès A.* Hieronimus Bosch. Eine Einführung in seine geheime Symbolik. Amsterdam, 1957; *Combe J.* Jerôme Bosch. Paris, 1957 (2-е изд.); *Baltrušaitis J.* Le Moyen Age fantastique. Paris, 1960; *Mia Ginotti.* Jerôme Bosch. Paris, 1967; *Tolnay Ch. de.* Hieronimus Bosch. Paris, 1967; *Bussagli M.* Bosch. Paris, 1968 и др. Сходные мотивы, хотя и в меньшем объеме, повторяются и в других произведениях Босха, а также у ряда художников, так или иначе продолжавших Босха. Среди них ср. Питера Брейгеля (особенно «Аллегория гнева», «Страна лентяев», «Лето», «Игры детей», «Карнавал», «Слепые» /ср. эту же тему у Босха и Массиса/ и др.), Яна Мандейна (напр., «Пейзаж с легендой о Св. Христофоре»), Яна Стена (напр., «Брачный контракт»), Адриана ван Остаде («Деревенский праздник», «Семейный концерт», «Драка», «Зрение» и т. п.) и др. Гипертрофия мотивов гибридности, бесовства, соития, выпукло-вогнутого (обилие сосудов, ведер, бочек, корзин, шляп, стогов, яиц, острых длинных предметов и т. д.), питья и еды, плодородия у художников этого ареала с конца XV в. по XVII в. — одна из загадок, ожидающая своего решения. Не случайно, что в связи с этими темами нередко вспоминают Рабле.

[75] Ср. поверье из Ягнобской долины.

[76] См.: *Mountford Ch. P.* Peintures aborigènes d'Australie. Paris, 1964, p. 23, pl. 15.

[77] См.: *Mountford Ch. P.* Ayers Rock. Its People. Their Beliefs and Their Art. Sydney, 1965, ch. 8. The Art of the Rock Engravings, p. 157 f. (ср. Fig. 5—7 и пр.). Здесь же весьма интересные изображения стилизованных человеческих фигур в виде гриба (см. Fig. 39), ср. о *petra genetrix* у Босха.

[78] Ср. обряд вызывания дождя, при котором вместо гриба используют камень особой формы (связанный с водой и огнем, муравьями и гром-птицей), описанный в

статье: *Clement E.* Ethnographical Notes on the Western-Australian Aborigines. — Internationales Archiv für Ethnographie, Bd. 16, 1904, p. 5f.

[79] См.: *Basanavičius J.* Lietuvių kryžiai archaiologijos šviesoje. — Lietuvių kryžiai. Vilnius, 1912; Latvju Raksti, t. III, tabl. IX, рис. 85—90; *Gimbutas M.* Ancient Symbolism in Lithuanian Folk Art. — Memoirs of American Folklore Society, v. 49, 1958 и др.

[80] В связи с этим особую актуальность приобретает вопрос о происхождении так называемого *Pilzbaum* в готическом и романском искусстве. Не исключено, что суть вопроса не исчерпывается предположением о стилизированном изображении дерева. Из других примеров ср. известные изображения из Saint-Savin (ок. 1100 г.), представляющие Бога, укрепляющего на небе луну, в правом углу «грибы» и дерево (ср. мотив «мировое дерево» и грибы).

[81] О них см.: *Sullivan M.* The Birth of Landscape... p. 49, 52—53, 66—68, 140, 178—180, 182. Ценные сведения о грибах в Древнем Китае содержатся в трактате «Pao-p'u-tzu», принадлежащем перу Ко Hung'a (≈ 253—333 гг.), см.: *Feifel E.* — Monumenta Serica, VI, 1941; IX, 1944; XI, 1946. В частности, интересна классификация грибов (напр., каменные грибы — *shih chih*, по форме напоминающие каменного слона; деревянные грибы — *mu-chih*; травяные грибы *ts'ao chih* и т. п.) и способы их употребления, не говоря о семиотических характеристиках (ср. гриб доброго предзнаменования).

[82] Изображения такого типа часто обнаруживают следы иранского влияния, ср. *ling chih* и два крылатых тигра (см.: *Charleston J. R.* Han Damasks. — Oriental Art, v. 1, pt. 2, 1948, p. 63f., fig. 18), *ling chih*, поднимающийся из барана (см. *Sullivan M.* Op. cit., pl. 82) и т. п.

[83] Ср. изображения Ханьской эпохи из Сычуани, предназначенные для экспорта.

[84] Ср. картину Chên Hung-shou (1599—1652) или сходные композиции типа «Благородная девица, ожидающая Небесного Императора» (девица держит в левой руке вазу с *ling chih*).

[85] *Sullivan M.* Op. cit., pl. 84.

[86] Там же, pl. 86.

[87] Внимания заслуживают и изображения грибов *чжи* (*chih*), *линчжи* (*ling chih*) на изделиях китайского фарфора. Нередко они выступают в сильно стилизованном, практически орнаментальном виде (напр., на семантически ослабленных и во всяком случае несюжетных частях посуды: горлышко, ручка и т. п.), но довольно часты и более показательные случаи, когда изображение грибов оказывается в одном контексте с изображениями льва, тигра, оленя, лани, птиц (в частности, журавлей), бабочек, насекомых, фантастических животных, лотоса, деревьев (сосна, банановая пальма и т. д.), скалы, божества долголетия Шоу и т. д. (в сходных контекстах отмечено и изображение сливы *мейхуа*). Ср.: *Арапова Т. Б.* Китайский фарфор в собрании Эрмитажа (конец XIV — первая треть XVIII в.). Л., 1977, № 5, 11, 14, 15, 21, 22, 24, 28, 30, 34, 41, 46, 48, 70, 101, 102, 120, 122, 123, 126, 127, 135, 152 (с босховскими ассоциациями: три картуша, в которых — скала, насекомые, цветы и гриб), 169, 173, а также: *Riedemeister L.* Ming Porzellane in schwedischen Sammlungen. Berlin, 1935; *Pope J. A.* Chinese Porcelains from the Ardebil Schrine. Washington, 1956; *Sullivan M.* Chinese Ceramics, Bronzes and Jades in the Collection of Sir Alan and Lady Barlow. London, 1960.

[88] *Шухов И. Н.* Из отчета о поездке весной 1914 г. к казымским остякам. — Сб. МАЭ, т. 3. Пг., 1915; *Иванов С. В.* Скульптура народов Севера Сибири XIX — первой половины XX в. Л., 1970, с. 11—13.

[89] Очень интересно, что в этой же традиции существуют особые деревянные изображения семиголовых *юх-иляней* (головы поставлены одна на другую по вертикали), устанавливаемые там, где нужно добиться удачи, богатства (в этом смысле *юх-илянь* аналогичен и *ling-chih*, и мировому дереву). Но особенно важна здесь семисоставность, позволяющая связать этот материальный объект с мифологическим мотивом. О *юх-иляних* см.: *Дунин-Горкавич А. А.* Тобольский Север, т. 3. Тобольск, 1911, табл. 16. 4; *Иванов С. В.* Скульптура... с. 32.

[90] Р. Г. Уоссон убедительно показал, что первоначальная семантика таких названий, как *мухомор,* искажена народно-этимологическими переосмыслениями. Первоначально имелось в виду, что мухи — воплощение злого духа, одержимости, особого состояния; ср. *он под мухой* или франц. *la mouche lui monte à la tête* и многие другие примеры такого рода. Этот корректив небезразличен для понимания мифа в целом.

[91] *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974; *Топоров В. Н.* К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров). — Труды по знаковым системам, IV. Тарту, 1969, с. 25—32. — Определенным аргументом в пользу этой гипотезы можно считать толкования некоторых слов в 68-й Pariśiṣṭa'е к «Атхарваведе». Напр.: «Если кто во сне убьет змею — белую, желтую или красную — или отрежет голову черной змее, — сын того умрет».

[92] *Ivanov V. V., Toporov V. N.* Le mythe indo-européen du dieu de l'orage poursuivant le serpent; reconstruction de schéma. — Echanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60-ème anniversaire. Paris, 1969, pp. 1180—1206.

[93] Ср. и другое значение κεραύνιον 'галочка' (как условный значок) — важное для понимания символических изображений гриба, о чем см. выше.

[94] Следует напомнить в связи с именем Семелы фриг. ζεμέλω 'мать-земля' (русск. *земля* и под.), а также и то, что весь миф о гибели Семелы от удара грома ее возлюбленного Зевса воспроизводит некоторые важные мотивы реконструируемого здесь мифа (включая и комплекс смерть Семелы — рождение и чудесное спасение ее сына Диониса, связанного с идеей плодородия, производительной силы и т. д.). — О Κεραύνιον см. также: *Ruck C. A.* On the Sacred Names of Iamos and Ion; Ethnobotanical Referents in the Hero's Parentage. — The Classical Journal, 71, 1976, p. 234—252 (здесь же p. 238 и сл. — о грибах /мухоморах?/ в связи с темой статьи).

[95] К идентификации молнии и камня ср. венгерское название молнии *mennykő*, собств. 'камень неба'.

[96] В этой связи весьма интересно сочетание мотивов Громовержца (*Пиркунас — Перун*), грибов (*agaricus necator*) и змей, их охраняющих, в «Локисе» Проспера Мериме (сцена встречи со старухой-колдуньей). Включение грибов в сюжет основного мифа иногда восстанавливается по, казалось бы, очень далеким свидетельствам. Ср., напр., финскую пословицу «Грибы не растут на дороге», понимаемую как утверждение, что у женщин легкого поведения не бывает детей. Из этой пословицы следует два уравнения: 1) грибы = дитя и 2) *придорожный гриб = *дитя женщины легкого поведения, что отсылает нас к одному из ключевых мотивов основного

мифа: превращение сына Громовержца с целью проверки его отцовства (иначе говоря, решается вопрос о том, является ли младший сын ребенком верной жены Громовержца или неверной жены, изменившей своему мужу, т. е. свой ли это сын или чужой). Соотнесение ребенка с грибом одно из общих мест в загадках и пословицах многих фольклорных традиций.

[97] *Balys J.* Perkūnas lietuvių liaudies tikėjimuose. — Tautosakos darbai III. Kaunas, 1937, с. 206, Nr. 947 (ср. там же: *Grybai auga kai po griausmo*).

[98] О Перуне-Перкунасе и его свадьбе см. в ряде работ В. В. Иванова и В. Н. Топорова.

[99] Другие варианты предлагают иные объяснения — измену Громовержца женщине (или наоборот), инцестуозные отношения детей Громовержца к их матери, похищение детьми у отца чудесного предмета или даже попытку отцеубийства и т. д. В этом последнем случае мотив отцеубийства может быть соотнесен с аналогичным карнавальным обрядом «moccoli» (описанным Гете в «Итальянском путешествии»), когда мальчик задувает свечу своего отца с восклицанием: *Sia ammazzato il Signore Padre!*

[100] Как отдаленное отражение этого ср. традиционные копилки в виде гриба.

[101] *Sarauw G. F. L.* Le feu et son emploi dans le Nord de l'Europe aux temps préhistoriques et protohistoriques. — Annales du XX Congrès archéologique et historique de Belgique, t. I, p. 192—226. — В этой связи весьма интересна нардханская сказка из Патангарха (Мандла): семь братьев, шестеро из них женаты; младший брат хочет жениться на сестре; он приносит из лесу гриб невиданной красоты и кладет его туда, где всегда зажигают огонь; запрет есть гриб (кто его съест, станет женой младшего брата); нарушение сестрой запрета; ее попытки избежать брака: подъем по дереву на небо, попадание в печь, где в пламени она становится красавицей, а младший брат, преследующий ее, погибает. См.: *Elwin V.* Folk-Tales of Mahakoshal. Bombay — Madras, 1944 (XVII, 8). Сходная сказка записана и у санталов, см.: *Bodding P. O.* Santal Folk Tales, vol. III. Oslo, 1929, № 92. Вместо гриба выступает здесь цветок, который посадили около стойки с горшками с водой; финал сказки иной: брат и сестра погибают. О мотиве инцеста в связи с подобными схемами см. ниже.

[102] Ср. получение сакрального огня путем трения двух кусков дерева в Древней Индии, трактуемое как соитие; при этом верхний кусок считается мужским органом (*prajanana*), а нижний (*araṇi*) женским; ср. RV III, 29, 1—3; точно такие же представления засвидетельствованы у индейцев яна, см.: *Kroeber Th.* Iuhi in Two Worlds. Berkeley — Los Angeles, 1964, pt. II, ch. 9; ср.: *Krieckeberg W.* Märchen der Azteken... S. 26 (сказка «Девять Небес», в которой говорится о небесном мужском и женском камне, производящих на свет «Господина нашей плоти»; далее — см. о порождении богом огня огненных змей и т. п.). В Австралии и в Океании распространено сочетание мотивов освобождения вод и похищения огня, укрываемого в детородных частях тела. Последняя тема известна у аранта, в Полинезии и Микронезии, где она нередко связана с характеристикой мужского культурного героя. См.: *Dixon R. B.* Oceanie. — Mythology of All Races, v. 5. Boston, 1916; *Luomala K.* Australian Aboriginal Mythology. — Funk and Wagnall's Standard Dictionary of Folklore, Myths and Legends, v. 1. New York, 1949, p. 93 и др. Ср. также связь *ǫgǫ* догонов с огнем и водой.

[103] *Иванов В. В., Топоров В. Н.* К семиотическому анализу мифа и ритуала (на белорусском материале). — Sign, Language, Culture. The Hague, 1970. — Здесь речь идет

о Купале в связи с огнем и водой; ср. возможность двоякого этимологического объяснения этого имени — от *купать* (вода) и *купало* 'огонь', *купецъ* 'тлеть', 'кипеть' (огонь); то же относится к объяснению эпитета Диониса, о нем см. выше, Δυαλος; см.: *Топоров В. Н.* Из наблюдений над этимологией слов мифологического характера. — Этимология 1967. М., 1969, с. 11—13.

[104] *Métraux A.* Handbook of South American Indians, v. 3, p. 437f; *Leach M.* The Beginning. Creation Mythe Around the World. New York, 1956, p. 119—120, 127. — Следует заметить, что наказание путем превращения в камень принадлежит к числу распространенных мотивов. Нередко оно сочетается с мотивом предварительного расчленения убитого и решением пищевой проблемы. Ср. австралийский миф о человеке-ящерице Линга, медоносных муравьях, убийстве девушки-змеи и превращении ее частей в камни. См.: *Mountford Ch. P.* Ayers Rock... p. 114f.

[105] *Métraux A.* Tribes of the Eastern Slopes of the Bolivan Andes. — Handbook... v. 3, p. 503f.

[106] Ср. «Воз сена» Босха, где насекомые падают или в воду или на сушу.

[107] *Потанин Г. Н.* Очерки Северо-Западной Монголии, вып. 2. СПб., 1881, с. 124—125 (ср. также с. 121 и сл.; 24 /особой пагинации/; вып. 4, с. 209—210; *Он же.* Ерке. Культ сына неба в Северной Азии. Томск. 1916, с. 2—3, 16, 68—69).

[108] Мотив отрезанного пальца (ср. соответствующие толкования) и превращения его в хтонические существа принадлежит к числу распространенных именно в этом круге сюжетов (см. выше *чертовы пальцы* как название грибов, остатков пораженной нечистой силы и, наконец, орудия Громовержца). О сурке Тарбагане см. у Потанина. Ср. также среди тех, кого преследует Небо, черта Арахи (*Арахи-читкур*), похитителя напитка бессмертия. Арахи дразнит Небо и скрывается за деревом; после удара молнии он выставляет из-за дерева свой палец. В конце концов Бог рассек Арахи надвое (солнце и луна); ср. похищение Гэсэром с неба *эрдени*; сам Гэсэр — сын Неба, посланный на землю, чтобы очистить ее от чудовищ, и, по некоторым версиям, погибший на ней; интересно, что сказания о Гэсэре распевались на свадьбах. Исключительное значение имеют так называемые «Заговоры пальцев» в этой же традиции, состоящие в перечислении их от большого пальца к мизинцу и обратно, часто в рамке вопросо-ответной конструкции. При этом сами названия пальцев достаточно характерны; ср. название большого пальца — халха-монг. *ирхэ хуру* (детское слово — *эркэ мэргэн*), алт. кирг. *эркек* и под. (при якутск. *эрбях*, ср. дюрб. *эрбэку*, тунг. *ärbäkä* 'бабочка' и т. д.); мизинец, как правило, означает малого ребенка, безымянный палец — мать и т. д.; ср. также русскую игру с детьми со счетом пальцев — *Сорока-ворона* (*воровка*) *кашу варила, деток кормила, этому* (sc. палец = ребенок) *давала, этому давала... а ты, мальчик-пузанчик, нет тебе ничего* и под. (при этом последовательно загибаются пальцы, ср. *мальчик-с-пальчик*). Из других традиций в отношении этого мотива наиболее интересна эскимосская: отец Седны убивает ее мужа-птицу и уводит дочь морем к себе; во время бури он выбрасывает Седну с лодки, она цепляется за борта; отец отрубает пальцы, которые превращаются в рыб. См.: *Thompson S.* Tales of the North American Indians. Cambridge, Mass., 1919, p. 3, № 1—2 (A 315); *Idem.* The Folktale. New York, 1946, p. 305 и сл. (ср. также работы В. Г. Богораза). Ср. папуасский миф об огненном пальце Ику, его похищении и переходе от сырой пищи к вареной. О символической роли пальцев (и

ногтей) в архаичных культурах см.: *Strehlow T. G. H.* Aranda Tradition. Melbourne, 1947, p. 112—113.

[109] *Потанин Н. Г.* Ерке... с. 7.

[110] Ср. обряд наказания летяги, которую живой прибивают к земле четырьмя гвоздями, см. Зап. ЗООИРГО, т. 37, 1915, с. 272. О громовнике см.: *Потанин Г. Н.* Громовник по поверьям и сказаниям племен Южной Сибири и Северной Монголии. — ЖМНП, 1882, № 1; *Harva U.* Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. Helsinki, 1938 и др.

[111] *Потанин Г. Н.* Очерки... вып. 2, с. 148 и сл.

[112] Ср. мотив семи звезд, заключенных за преступление до конца света. Ср.: *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Казань, 1872—1873, с. 205.

[113] См., например: *Каруновская Л. Э.* Представление алтайцев о вселенной. — СЭтн., 1935, № 4—5, с. 160—183.

[114] Весьма интересна алтайская сказка «Эр-Назвай» (ее текст и перевод см. в кн.: *Баскаков Н. А.* Алтайский язык. М., 1958, с. 77—80), сочетающая в себе мотивы битья, расплющивания мальчика на камне («Когда Дельбеген бил мальчика на широком камне, то мальчик рос в ширину. Когда бил его на длинном камне, мальчик рос в длину. Когда бил его на остром камне, то мальчик рос в высоту. Наконец он вырос до Дельбегена и убил /его/»), стрельбы из лука и уничтожения шестерых противников, игры в шашки, крыс, женитьбы на дочери Эрлика, который пребывает на небе. В качестве параллели к первому мотиву ср. битье Геба и его поднятие по дереву на луну (рост) в западноирианском мифе. См.: Сказки и мифы Океании. М., 1970, с. 52—53.

[115] См., например: *Langloh Parker K.* Australian Legendary Tales. Folklore of the Noongahburrals as Told to the Piccaninnies. London — Melbourne, 1896; *Idem.* More Australian Legendary Tales. London — Melbourne, 1898, и др.

[116] The Dreamtime. Australian Aboriginal Myths in Paintings by Anislie Roberts. With Text by Ch. P. Mountford. London, 1966, p. 69f. Весьма важно приводимое здесь же предание (p. 74) о зеленой лягушке *Quork-Quork* и ее трех детях — Женщине-молнии, Мужчине-громе, Женщине-мусонных дождях, которые в сухой сезон живут далеко за звездами, а в сезон дождей обращают свою деятельность к земле.

[117] *Reed A. W.* Myths and Legends of Maori-Land и др. К теме звезды-глаза ср. у Фета: *...И в звездном хоре знакомые очи | Горят в степи над забытой могилой... | И только в небе, как вечная дума, | Сверкают звезд золотые ресницы* или у Э. По: *And the stars never rise, but I feel the bright eyes | Of the beautiful Annabel Lee* и др.

[118] *Gayton A. Z., Newman S. S.* Yokuts and Western Mono Myths. — Antropological Records, v. 5, № 1, 1960, p. 26f.

[119] *Thompson S.* Tales... p. 126, 128 (№ 50, 51, 193); *Idem.* The Folktale... p. 345 f.; ср. также: *Thompson S.* The Star Husband Tale. — Studia Septentrionalia, III, 1953, p. 93—163; *Dundes A.* — Southwestern Journal of Anthropology, v. 19, 1963, p. 123 и др.; о микронезийской традиции см.: *Lessa A.* Discover-of-the-Sun. Mythology as a Reflection of Culture. — JAF, v. 79, 1966, p. 3—51 (ср., кстати, счет имен до десяти). Для многих американских мифов также характерен мотив запретов (в частности, на инцест).

[120] Ср.: *Granet M.* Danses et légendes de la Chine ancienne, t. 1—2. Paris, p. 377. Здесь же см. о фундаментальной роли девяти, с. 238 и сл., и др. Весьма любопытна связь этой схемы с ритуальным танцем, который нередко вводится как особый мотив в самый миф (ср. превращение в звезды за нарушение запрета на танцы в ряде амеріндских текстов). Можно сделать предположение, которое будет обосновано в другом месте, о том, что ряд танцев в Средней Европе и Мезоамерике (с подчеркиванием с е м и, ср. словен. *Sedmorka,* или д е в я т и), напр., *Joc de Calușări* в Румынии, восходит к ритуалу, отражающему исследуемый здесь миф. Ср. также: *Kurath G. P.* Dance Relatives of Mid-Europe and Middle America: a Venture to Comparative Choreology. — Slavic Folklore: a Symposium. Philadelphia, 1956, p. 88—100.

[121] *Топоров В. Н.* К реконструкции... с. 24 и сл.

[122] Ср. «Тексты Пирамид» (изречение 385); см. также: *Erman A.* Gebete eines ungerecht Verfolgten und andere Ostraca aus den Königsgräbern. — Zf. Aeg. Spr. Alt., Bd. 38, 1900, S. 19 и др.

[123] Ср.: *Kaltenmark M.* La naissance du monde en Chine. — Sources orientales, I. Paris, 1959, p. 456 и др. Характерен в этом отношении известный японский миф о боге Идзанаги и его жене Идзанами, удалившейся в страну Мрака и рождающей чудовищ. Ср. в о с е м ь громов Идзанаги и в о с е м ь детищ-островов, созданных этой четой. В древнемексиканской космогонии подчеркивается девятеричное строение неба и преисподней (девять перекладин неба, девять преисподних, *Чиконамиктлан* — девятое место мертвых), ср. миф о С о л н ц е, которое в девять часов пустило стрелу; из образовавшейся ямы вышли первые мужчина и женщина. См.: *Леон-Портилья М.* Философия нагуа. М., 1961, с. 199 и др.

[124] *Matlaw R. E.* Recurrent Imagery in Dostoevskij. — Harvard Slavic Studies, v. 3, 1957, p. 201—224: к символике насекомых.

[125] По-видимому, не случайно, что мотив 1287 (Аарне) — Дураки, не умеющие сосчитать самих себя (ср. J. 2031) — в варианте 1287* связан именно с г р и б н о й темой — Как определить ядовитые грибы? См.: *Laport G.* Les Contes populaires Wallons. — FFC, № 101, Helsinki (1207, 1): крестьянину сказали, что ядовитый гриб почернеет от серебряной монеты в д е с я т ь су; так как у крестьянина оказалось лишь д е в я т ь су, он отрезает д е с я т у ю часть гриба и проверяет сказанное на д е в я т и десятых его. Со счетом грибов несомненно связаны «грибные» считалки (ср. тип: *Уж ты г р и б м о л о д о й, | Не налитый в о д о й... Шишел вышел | В о н пошел!*), шуточные гадания перед сбором грибов (бросанием корзинки) с приговариванием (*Ставчик, бурчик, | Сам кавурчик, | Стогом, рогом, | Свинья под порогом*), присловья при возвращении домой (*Уж ты г р и б г р и б о в о й! | Доведи меня домой, — | Либо сам, либо сын...*). См.: Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях... т. I, вып. 1, СПб., 1898, № 220—221, 265. Чрезвычайно интересны литовские шуточные считалки (*juokavimai*), содержащие ценные мифологические сведения. Ср.: *Kiek dievų? — D e v y n i. — Kur anys? — E g l y n i. — Ką veikia? — K e p u r ė s siuva. — Kam? — K u n i g a m — Kokias? — R a u d o n a s* (*'Сколько б о г о в? — Д е в я т ь. — Где они? — В е л ь н и к е. — Что делают? — Ш а п к и шьют. — Кому? — К с е н д з у. — Какие? — К р а с н ы е'*); нет сомнения, что речь здесь идет о грибах (ср. зонт как царскую регалию в ряде традиций, к Ксендзу; к raudonas kepurės ср. загадку о грибах: *Mažutis gražutis ėjo per žemę ir atrado raudoną kepurėlę,* или о копне: *D e v y n i b r o l i a i vieną*

kepurę dėvi), или: *Kiek dievų? Devyni. — Kur gyvena? — Eglyni. — Ką daro? — Vyžas pina. — Kam? — Kunigam* (параллельно к русской считалке *Заяц белый, куда бегал... лыки драл...*). Эти считалки, в свою очередь, непосредственно связаны со «счетными» считалками с обильной звукописью. Ср.: *Pirmas vinį kala | Antras antrą galą | Trečias treinį trynė, | Ketvirtas kekę pynė... | Devintas dievą maldė* 'Первый... второй... третий... четвертый... девятый бога молил' (иногда таким текстам предшествует пояснение типа «Девять смертных грехов» или «Девять (Десять) божьих заповедей» и т. п.), ср. *Kiek dievų? — Devyni.* См.: Lietuvių tautosaka, t. 5. Vilnius, 1968, № 8602—8606. Не менее интересны и другие данные. Ср. игру, в которой участвуют девицы и парни, образующие два ряда и меняющиеся местами; при этом поется песня, аналогичная русской *Гриб-боровик — Grybs, grybs, baravyks, | Visų grybų pulkauniks...* но с отсутствующим в русском тексте продолжением: *O jūs, bobos, netingėkit, | Virkit grybus ir maišykit...* ('А вы, бабы, не ленитесь, | Варите грибы и перемешивайте...'). Еще более показательна игра, при которой мужчина и женщина образуют пару, пары выстраиваются в ряд, меняются местами и т. д. и при этом поют: *Grybų rauti, grybų rauti, | O ne baravykų... | Kožnas savo radęs radęs, | Už rankelės vedės, vedės... | Oi jūs, bobos, netrūkinkit, | Virkit grybus ir maišykit...* ('Грибы рвать, грибы рвать, но не боровики... Каждый себе найдет, найдет, за руку поведет, поведет...') и т. д. (с символикой бракосочетания), см.: Lietuvių tautosaka, т. 5, № 9686, 9688.

[126] В «Королевской невесте» Гофмана заслуживает внимания мотив превращения неистинного мудреца, звездочета Дапсуль фон Цабельтау в гриб в результате борьбы с Даукус Карота.

[127] Ср.: *Hennigh L.* Control of Incest in Eskimo-Folktales. — JAF, v. 79, 1966, p. 356—357, и в более общем виде: *Stephens W. N.* Oedipus Complex: Cross-Cultural Evidence. New York, 1962.

[128] См. *Fišer I.* Indian Erotics of the Oldest Period. Praha, 1966, p. 46 f. Интересный материал по этой теме собран и в современных индийских традициях. Ср.: *Elwin V.* Myths of the North-East Frontier of India. Shillong, 1958, p. 40, 60—67 и др. (инцест и наказание громом-молнией).

[129] Иногда, впрочем, все эти приобретения мотивируются началом полового общения женщин с мужчинами (в отличие от бытовавшего до тех пор общения с животными, например с черепахами и т. п.), см. Сказки и мифы Океании... с. 99—102, — сказание меланезийского племени папаратава, где начало полового общения связывается с изобретением огня и установлением новых норм: «Так не годится. Я разделю вас на два брачных рода. Потому что нельзя, чтобы женщина брала в мужья человека, которого сама родила. Это кровосмесительство. Не поступайте так никогда» (с. 102). Или: «Отсюда и видно, что нельзя брата женить на сестре. С тех пор никто братьев на сестрах не женит». См.: Сказки центральной Индии / Под ред. Г. А. Зографа. М., 1971, № 56 (с. 237).

[130] Ср. вариации: забеременевшая в старости женщина хочет поесть грибов; большая кобра Басук Наг дает грибов с условием, что родившаяся дочь станет его женой; когда дочь выросла, она попадает в воду и становится женой Басук Нага; из цветка (ср. приведенную выше сантальскую сказку), выросшего на том месте, где был закопан послед (после рождения дочери), вышел

мальчик: выросши, он стал жить с сестрой, убив Басук Нага и изрубив его на куски. См.: *Elwin V.* Folk-Tales... XXII, 2 (Салпири, Мандла). В сходной гондской сказке (*Elwin V.* XXII, 1) из сожженных кусков тела предводителя кобр Нанг Куара появились воробьи (ср. А 2000 и далее).

[131] Ср. также: *Jobes G.* Dictionary... v. 1, 1962, p. 828f. В другом месте будет показано, что ряд сказочных мотивов, связанных с сестрой и семью, девятью или двенадцатью братьями, по происхождению связан с этим же кругом идей. Ср. 451 (Aarne): девица ищет братьев, собирание чудесных цветов, превращение в воронов и т. д.; мотив прихода мертвого брата, в котором можно видеть отражение земной истории наказанных Громовержцем детей (сестра и девять братьев, тема выдачи сестры замуж подальше от братьев, гибель братьев и т. д.). Подробнее см.: *Boemann F.* «Die zehnte Tochter». Eine Studie zu einer Gottscheer Ballade. — Humaniora. Essays in Literature, Folklore, Bibliography Honoring Archer Taylor on His Seventieth Birthday. New York, 1960, p. 102—114; *Цивьян Т. В.* Мотив «Приход мертвого брата» в балканском фольклоре. — Труды по знаковым системам, 6. Тарту, 1973, с. 83—104.

[132] См.: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* К семиотическому анализу...; применительно к другим традициям см.: *Lévi-Strauss C.* La pensée sauvage... p. 360. Не исключено, что подобные мотивы могли получить отражение и в изобразительном искусстве. Ср., напр., шерстяной узелковый ковер из Пазырыкского кургана (V в. до н. э.), где в центре — ряд квадратов, в каждом из которых — желтый цветок и голубой чаше-листник (ср. цвета Иван-да-Марьи); вся схема достаточно показательна — грифоны, лани, всадники (по семь в каждом ряду), изображение дерева в орнаменте и т. д. Подробнее об этом ковре см.: *Руденко С. И.* Древнейшие в мире художественные ковры и ткани из оледенелых курганов Горного Алтая. М., 1968, с. 41 и сл.

[133] Ср. А 1232.3: Ворон находит раковину, из нее — голоса людей, а затем и сами люди (ср. выше об акустических эффектах грибов). См.: *Swanton J. R.* Haida Text-Masset Dialects. — Jusup North Pacific Expedition, v. 10, pt. 2, 1908; *Barbeau M.* Now The Raven Stole the Sun. — Transactions of the Royal Society of Canada. Third Series, Section 2, v. 38, 1944; *Idem.* Haida Myths. — Bulletin 127. Anthropological Series, v. 32. Ottawa, 1953. (Этот же мотив отражен в резьбе индейцев хайда.) См. coitus в раковине в произведениях Босха (прежде всего — «Сад наслаждений») или мотив раковины от «Рождения Венеры» Боттичелли до композиций Габо.

[134] Индейцы кубео считают, что они возникли из камней, выходя из них попарно в виде анаконды и сбрасывая кожу. Бог же *Quwai* дал им маниоку и фрукты, научил сажать растения, хоронить мертвых; он же сотворил мух. См.: *Goodman J.* Cosmological Beliefs of the Cubeo Indians. — JAF, v. 53, 1940, p. 242—247. Согласно представлениям некоторых меланезийцев (Banks Island), божество *Qat* родилось из камня-матери (без отца), распавшегося надвое. *Qat* имел 11 братьев, он создал человечество из дерева, а чтобы оно не умерло с голода, — сотворил растения и т. п. См.: *Codrington R. H.* The Melanesians. Studies in Their Anthropology and Folklore. Oxford, 1891, p. 156—158; *Leach M.* The Beginning... p. 178 f. и др.

[135] Märchen der Azteken... S. 10 f. (№ 4a).

[136] Там же, с. 12 f. (№ 4b).

[137] Там же, с. 3 f. и др.

[138] Обычно их имена — *Тонакатекутли* и *Тонакакиуатль* (собств. 'Господин и Госпожа нашей плоти'; под плотью в данном случае должен пониматься маис, из которого было создано человеческое тело). Весьма существенно, что они типологически сходны с другими образами творящей дуальности, — ср. *Идзанаги* и *Идзанами* в синтоизме, *Ранги* и *Папа* в океанийской традиции, *Прадхапати* в Ведах и т. д.

[139] Но особенно интересны в этом отношении сведения, сообщаемые одним хронистом Ханьской династии (*Pan Ku*, 32—92 гг. н. э.) об обычае помещать в конце августа во внутреннем помещении царского дворца гриб с девятью парными «листьями». Император Ву отождествлял его со знаменитым *chih* и создал оду, посвященную этой теме (ср.: «Мое уединенное жилище произвело траву, девять стеблей с двумя листьями!.. эта великолепная поросль, этот *chih*, который чудеснейшим образом разворачивает свою красоту»). См.: *Wasson R. G.* Soma... p. 85—86 и pl. XIV—XV (гриб, у которого на одной ножке две шляпки, ср. двое родителей — девять сыновей).

[140] *Seeler E.* Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Altertumskunde, Bd. 1—5. Berlin, 1902—1923; *Idem.* Codex Borgia. Eine altmexikanische Bilderschrift... Bd. 1—3. Berlin, 1903—1909; *Krickeberg W.* Felsplastik und Felsbilder... Bd. 1—2 и др.

[141] См. также: *Hultkranz Å.* Les religions des Indiens primitifs de l'Amérique. Essai d'une synthèse typologique et historique. Stockholm — Göteborg — Uppsala, 1963, p. 68f.; 50f. В связи с мотивом священной шапки, нередко отождествляемой с грибом, заслуживают внимания две бронзовые фигурки из Луристана (ок. 1000 г. до н. э.), изображающие мужские и женские божества плодородия в особых шапках, вызывающих вполне определенные ассоциации. См.: *Godard A.* Bronzes du Luristan. Paris, 1931; *Idem.* L'art de l'Iran. Paris, 1964, № 26—27.

[142] Ср. *Baumann H.* Schöpfung und Urzeit... S. 191f.

[143] Ср. магическую анатомию в Древней Мексике (части человеческого тела, их отношение к календарю и т. д.). См.: *Danzel Th.-W.* Handbuch der präkolumbischen Kulturen in Latinoamerika. Hamburg, 1937, S. 55f. Об анатомизации, расчленении, разъятии, растерзании священного тела как одном из ведущих мотивов карнавала см.: *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле... с. 210—211; 286—287 и др.

[144] См. подробнее: *Karow O.* Die Tötung der Nahrungsgöttin und die Entstehung der Nutzpflanzen in der japanischen Mythologie. — In: Festschrift für Ad. E. Jensen. München, 1964, S. 279—284.

[145] В связи с этой темой см.: *Иохельсон В. И.* Натуралистический сюжет о происхождении комаров и других гадов в сибирско-американских мифах. — Сб. МАЭ, т. V, вып. 1, 1918, с. 201—204 (с литературой вопроса). В американских традициях аналогичные мотивы иногда приурочиваются к теме происхождения табака. См.: *Kell K. T.* Tobacco in Folk Cures in Western Society. — JAF, v. 78, 1965, p. 99—114 (отчасти: *Idem.* Folk Names for Tobacco. — JAF, v. 79, 1966, p. 590—599). Ср. название гриба *чертов табак* (высохший дождевик).

[146] См.: *Юань Кэ.* Мифы Древнего Китая. М., 1965, с. 40 и сл.

[147] См.: *Langloh Parker K.* Australian Legendary Tales и др.

[148] Ср. другой вариант — ритуальное соитие с целью вызывания дождя и его отражение в эпизодах из «Махабхараты» (III, 110. 17—36; 111. 1—22; 112. 1—18; 113.

1—12) о праведном Ṛṣyaśṛṅga, целомудрие которого при встрече с проституткой заставило смилостивиться Индру и послать на землю долгожданный дождь. См.: *von Schroeder L.* Mysterium und Mimus im Rig Veda. Leipzig, 1908, S. 166; *O'Flaherty Doniger W.* Ascetism and Sexuality in the Mythology of Śiva. — History of Religions, v. 8, № 4, 1969, p. 315f.

149 *Мелетинский Е. М.* Мифологические повествовательные песни «Эдды» и ранние формы эпоса. — Скандинавский сб., XIV. Таллин, 1969, с. 345 и сл. (здесь же литература вопроса). Ср. также мотивы молодильных яблок, яблок Идун, «живой» воды и т. п. (ATh. 551). Ср.: *Он же.* «Эдда» и ранние формы эпоса. М., 1968, гл. II.

150 См.: *Wasson R. G.* Soma... p. 231 и сл. Ср. также: *Dunn E.* Russian Use of *Amanita muscaria*: a Footnote to Wasson's Soma. — Current Anthropology, Oct., 1973, v. 14, p. 488—492.

151 Характерно, что приготовление или пользование таким напитком часто является прерогативой шаманов. Они же связаны с молнией, контролируют гром, дождь и под. Ср.: *Balikci A.* Shamanistic Behaviour among the Netsilik Eskimos. — Southwestern Journal of Anthropology, v. 19, 1963, p. 386; *Василевич Г. М.* Эвенки. Л., 1969, с. 211 и др.

152 Ср. дарование людям огня Прометеем и реакцию на это богов.

153 Быт. 49, 25. Ср. разворачивание в рамках этих двух благословений истории Иосифа в романе Томаса Манна.

154 *Покорны солнечным лучам, | Так сходят корни в глубь могилы | И там у смерти ищут силы | Бежать навстречу вешним дням*, — по словам Фета.

155 Серьезные сомнения по поводу такого отождествления были высказаны Дж. Брафом, см.: *Brough J.* Soma and *Amanita muscaria*. — BSOAS, v. 34, 1971, p. 331—362 (ср.: *Idem.* Problèmes of the «Soma-Mushroom» Theory. — Indologia Taurinensia. I. Atti del Convegno Internazionale di Studi Indologici Torino. Torino, 1973, ср. выше ответ Уоссона в «Ethnomycological Studies», 1972). Наиболее существенны общие соображения (в частности, связанные с различением в индо-иранском двух видов опьяняющего напитка: *soma, haoma — surā, hurā*, ср. ср.-иранск., пехл. *hwr*, о нем см.: *Henning W. B.* — BSOAS, v. 17, 1955, p. 603) и анализ отдельных слов и выражений (*aṃśu, dhāman, megha* и *mih-, hari, nirṇij, sahasrabhṛṣṭi* и т. д.). Основной пафос статьи — в утверждении мысли о том, что аргументы Уоссона недостаточны для доказательства указанного тождества. Принимая эту мысль, можно все-таки настаивать на отнесении сомы к тем мифологизированным продуктам растительного мира, которые, переходя в разряд элементов культуры, сопоставимы с грибами и приготовляемыми из них напитками. Принадлежность к одному классу определяет многочисленные сходства в описании сомы и грибов.

156 Ср. употребление апеллятива *parjányaḥ* в значении грозовых туч в RV I, 164, 51: *bhū́min parjányā jínvanti dívaṃ jinvanty agnáyaḥ* 'землю поддерживают (освежают) грозовые тучи, небо — огни'; ср. также *parjányo vṛṣṭimā́n̐* (RV IX, 2, 9) 'дожденосный Парджанья', ср. *parjányasyeva vṛṣṭáyaḥ* (IX, 22, 2) и т. п.

157 Ср.: *yat parjánya stanáyan hánti duṣkṛ́taḥ* RV V, 83, 2 'когда Парджанья гремит, он убивает злочинцев'; *dūrā́t siṅhásya stanáthā úd īrate yát parjányaḥ kṛṇuté varṣyàm nábhaḥ.* (RV V, 83, 3) 'Издалека поднимаются громовые раскаты льва, когда Парджанья творит дождевое облако'; ср. также V, 83, 6 и 7; V, 83, 9; I, 38, 14; VIII, 21, 18 и др.

[158] Отождествление, основанное на том, что жена Парджаньи (и, следовательно, как можно предполагать, мать Сомы) — Земля (ср. RV V, 83, 4; VII, 101, 3 и др.). Интересно, что в гимне Земле (V, 84), следующем непосредственно за гимном Парджанье (V, 83), есть стихи, в которых говорится о молнии из-за облаков и о дожде с неба (*yát te abhrásya vidyúto divó várṣanti vṛṣṭáyaḥ*), в то время как Земля крепко удерживает деревья в почве.

[159] Ср. RV V, 83, 4: *prá vā́tā vā́nti patáyanti vidyúta úd oṣadhīr jíhate pínvate svàḥ | írā víśvasmai bhúvanāya jāyate yat parjányaḥ pṛthivī́m rétasā́vati* 'Веют ветры, падают молнии, растения возрастают, взбухает солнце. У каждого существа появится освежение, когда Парджанья семенем (= дождем) подкрепляет землю'. Как показано в другом месте, **paj(r)ā* — собств. 'складка', 'стык', 'пространство, образованное двумя поверхностями', ср. в специальном значении (у Лукреция) *Venĕris compāgēs* 'Венерины объятия' (лат. *pāg-* : др.-инд. *pāj-*). Особенно существен эпитет Сомы *sahásrapājas* 'обладающий тысячью *pājas*'.

[160] Ср. VI, 50, 12: *parjányāvā́tā pipyatām íṣaṃ naḥ* 'Парджанья и Вата пусть сделают нам так, чтобы еда разрослась'.

[161] Ср. знаменитый гимн лягушкам (VII, 103, 1).

[162] Ср.: *śunam parjányo mádhunā páyobhiḥ*... RV IV, 57, 8 '...[Да принесет] счастье Парджанья через мед и молоко'.

[163] Строго говоря, эта версия рождения не противоречит — как в случае Сомы, так и, конечно, огня — указанию на рождение из себя самого, подобно *Tanūnapāt*'у (ср. IX, 5, 2). Весьма примечательно, что в самых разных традициях мотив самозарождения связывается именно с грибами.

[164] Ср. также: RV IX, 85, 2; X, 22, 15; X, 24, 1 и др.

[165] Ср. RV IX, 66, 5: *soma... éndrasya jaṭháre viśa* 'о Сома... проникни во чрево Индры!' Ср. также IX, 76, 3: *índrasya soma pávamāna... jaṭháreṣv ā́ viśa | prá naḥ pinva vidyúd abhréva ródasī* 'О Сома Павамана, вниди во чрево Индры, оплодотвори нам оба мира, как молния — облако' и т. д.

[166] Ср. к связи Сомы с *ваджрой* — RV V, 48, 3; I, 121, 12. Интересно, что *sahásrabhṛṣṭí* 'обладающий тысячью зубцов (зазубрин)' равно характеризует и *ваджру* и Сому (который в этих случаях может пониматься как гриб, ср. Р. Г. Уоссон) — RV IX, 83, 5; IX, 86, 40.

[167] Ср. *пуп* в связи с грибами, русск. *пупырь*, камбодж. *psət* 'пуп' и 'гриб' и др. Сома называется также пупом бессмертия (*amṛ́tasya nā́bhiḥ*. RV IV, 58, 1), ср. напиток бессмертия (*сома*).

[168] Такие же описания относятся и к Агни, ср. RV I, 59, 2; III, 5, 10; VI, 8, 3 и др.

[169] Ср.: *Lommel H.* Yasna 32. — Wörter und Sachen, Bd. 19, 1938, S. 244 (вопреки П. Тиме, А. Куну и др.).

[170] К мотиву «Сома на горах» ср. RV I, 10, 2; I, 176, 5; III, 48, 2; V, 36, 2; V, 43, 4; V, 85, 2; VIII, 6, 28; IX, 18, 1; IX, 46, 1; IX, 62, 4, 15; IX, 82, 3; о мотиве «Гриб на горах» см. выше. Заслуживает внимания и тот факт, что Парджанья также локализуется на горах посередине Земли, что у него есть бык, что один из его атрибутов — рев (*parjányaḥ pitā́ mahiṣásya parṇíno nā́bhā pṛthivyā́ giríṣu kṣayaṃ dadhe*. RV IX, 82, 3; ...*divó nā́ke... duhanty ukṣáṇaṃ giriṣṭhā́m*. RV IX, 85, 10; ср. о реве — V, 83, 1,7, 9; VII, 101, 1 и др.). В таком случае этот ревущий бык на горах как атрибут бога грозы

Парджаньи вполне сопоставим с русской загадкой о грозе *Тур ходит по горам, | Турица-то по горам, | Тур свистнет, | Турица мигнет*. В другом месте было высказано мнение о связи тура с Перуном (ср. *Perkūno oželis* 'Перкунов козел'). Тема ревущего быка может сочетаться с загадкой, основанной на счете (см. выше о грибах и под.). Ср. RV IV, 58, 3: *catvā́ri śṛ́ṅgā tráyo asya pā́dā dvé śīrṣé saptá hástāso asya | trídhā baddho vṛṣabhó roravīti mahó devó mártyāñ ā́ viveśa* 'четыре рога, три стопы у него, две ноги, семь рук у него; трижды стреноженный бык ревет; великий бог вошел в смертных' при загадках о быке или корове типа *Четыре четырки, две растопырки, седьмой вертун* и под.

[171] Ср. у И. Анненского: *О сестры, о нежные десять!* (о пальцах).

[172] Ср. также: RV V, 43, 4; IX, 8, 4; IX, 38, 3; IX, 46, 6; IX, 56, 3; IX, 80, 4, 5 и др. Интересен пример IX, 15, 8: *etám u tyaṃ dáśa kṣipo mṛjyánti saptá dhītáyaḥ*... 'Его самого очищают десять пальцев, семь молитв'. Другой мотив, связанный с десятью пальцами, ср.: RV X, 90, 1 (гимн Пуруше); ср. там же (4): кто ест и не ест...'

[173] Ср.: RV IX, 68, 4; IX, 72, 3.

[174] Ср. русск. *пан*, белый гриб *Boletus edulis* (ср. *всем грибам полковик*...).

[175] Ср. также RV I, 91, 23; VI, 44, 2; IX, 35, 2 и др.

[176] См. подробнее: *Сыркин А. Я.* К типологии оппозиции «молоко» — «кровь» в ритуальных и мифологических системах Индии и Цейлона. — Тезисы докладов IV Летней школы по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1970, с. 51—53.

[177] Ср. *Maitokivi* 'Молочный камень' (Täräntö, финск. окр. Norrbotten в Швеции).

[178] Ср. *Pirun-pöytä* 'Дьяволов Стол', название камня в Kesälahti (Финляндия).

[179] Ср.: *Hautala J.* Survivals of the Cult of Sacrifice Stones in Finland. — Temenos I, 1965, p. 65—86. Неслучайность включения мотива молока в общую схему такого рода подтверждается, напр., монгольскими поверьями о громе: убитого молнией кладут в яму; девять *тайджи* в белых одеждах и на белых лошадях участвуют в церемонии; для отвращения грома брызжут молоком на белый войлок посредством *цасыла*, лопаточки с девятью углублениями, и под., см. *Потанин Г. Н.* Очерки... вып. IV, с. 140.

[180] В некоторых индейских мифах от мочи Грома у девицы рождается сын Мальчик-Гром, отличающийся чудесно быстрым ростом. См.: *Jacobs M.* The Content and Style of an Oral Literature. Clackamas Chinook Myths and Tales. New York, 1959, № 30a, p. 149 и др.

[181] Ср. такие толкования снов, как: «Si son urine s'étend par devant son penis, sur le mur et se repand dans la rue: il aura des enfants. S'il urine dans un fleuve, sa moisson sera abondante. S'il urine dans un puit, il perdra ses biens...» — *Leibovici M.* Les songes et leur interprétation à Babylone. — Sources Orientales II. Les songes et leur interprétation. Paris, 1959, p. 70. Интересно, что в этой же традиции существуют сходные толкования «пищевых» снов (ср.: если съесть плоть своей руки — умрет дочь; если съесть плоть своей ноги — умрет старший сын; если съесть плоть penis'а — умрет сын и под. — Там же, с. 68—69).

[182] Ср. символический обряд питья бычьей мочи у парсов в Бомбее. См. *Modi J. J.* Religious Ceremonies and Customs of the Parsees. Bombay, 1937, p. 93 (2-е изд.). Интересно, что такую роль моча играет там, где население осталось микофильским (на фоне общего перехода к микофобии). О моче и Соме см.: *Ingalls D. H. H.* Op. cit., p. 189f.

[183] См.: *Wasson R. G.* Soma… p. 32; ср. также: *Kuiper F. B. J.* — IIJ, v. 12, 1970, p. 283 и др.

[184] Ср. перевод Р. К. Зенера: «When wilt thou do away with this urine of drunkenness (и далее: with which the priest evilly delude [the people] as do the wicked rulers of the provinces in [full] consciousness [of what they do]?)»; ср. др.-инд. *mūtra* 'моча'.

[185] Ср.: Un Traité manichéen retrouvé en Chine, traduit et annoté par Ed. Chavannes et P. Pelliot. Paris, 1912, p. 292—340, особенно p. 302—305, 310—314; *Wasson R. G.* — IIJ, v. 12, 1970, p. 292.

[186] См.: *Lévi-Strauss C.* — L'Homme, t. X, 1970, p. 11.

[187] Не выражается ли в выројденном виде связь грибов с мочой в детском присловии: *Как у Вани на постели* г р и б ы, *ягоды поспели,* | *От чего они поспели?* — | *Ваня … на постели* и т. п.?

[188] Ср.: *ātmanvān nábho duhyate ghṛtám paya ṛtásya nā́bhir amṛ́tam ví jāyate* | *samīcīnā́ḥ sudā́navaḥ prīṇanti tám náro hitám áva mehanti péravaḥ* 'Из исполненного жизнью облака надаивается масло и молоко. Пуп (жертвенного) закона, бессмертный (напиток) рожден; находящиеся вместе, обладающие богатыми дарами чувствуют его; раздувшиеся [sc. мочевые пузыри] мужи испускают мочу' (гимн Соме); ср. в переводе Л. Рену: «Les seigneurs à la vessie pleine compissent le Soma mis-en-branle». Др.-инд. *mehati* 'испускать мочу', видимо, связано с русск. *мизинец, мезенец* и т. п., обозначающими не только последний п а л е ц, но и м л а д ш е г о с ы н а, брата и т. п. (ср. **mīžǫ* 'мочусь'). Ср. такие названия русских грибов, как *ссыха*; *навозный гриб*; *пердунок*, возможно, *серуха, серяк, серянка, серушка* (Lactarius flexiosus) и под. Ср.: *Меркулова В. А.* Очерки… с. 191 и сл. Об образах мочи и кала в низовой культуре см. у М. М. Бахтина, с. 362—363.

[189] Ср. эпизод из Брахман, где Индра выпил столько Сомы, что моча хлынула даже и через уши.

[190] В этом же смысле могут быть, вероятно, истолкованы указания на тройную цедилку Сомы (*trī́ ṣá pavítrā hṛdy àntár ā́ dadhe.* RV IX, 73, 8 'он несет внутри сердца три цедилки'). По толкованию Уоссона (Soma… p. 52f.), первая цедилка — многочисленные белые пятнышки на шляпке мухомора, вторая — овечья шерсть, через которую пропускают сок сомы, и третья — организм Индры (или Вайю), выпившего сому и возвращающего его в виде мочи. Ср. в связи с этим такие названия грибов, как *ситник, ситовик, ситуха, решетник* и т. п. Кстати, мотив насекомого (мухи), распространенный в представлениях о грибах (мухомор и т. п.), отмечен и применительно к Соме, ср. RV I, 119, 9: *utá syā́ vām mádhuman makṣikārapan made sómasyauśijó huvanyati* 'И эта муха сладость возвещает вам; в опьянении сомой говорит Аушия'.

[191] Ср. предположение о том, что им могло быть то растение (ревень?), которое в языках кати, прасун и кховар обозначается словом, восходящим к эпитету, связанному с Сомой, — *'svatra* (ср.: *Turner R. L.* Comp. Dict., № 12762 — открытие Г. Моргенстиерне). Что касается гриба как такового, он упоминается в «Ригведе» лишь однажды (I, 84, 8), но в характерном контексте: *kadā́ mártam arādhásam padā́ kṣúmpam iva sphurat* 'когда он (Индра) скаредного смертного оттолкнет ногой, подобно грибу'. Впрочем, значение *kṣúmpam* не вполне ясно. Ср. также *andhas* 'трава' и 'гриб' (Амаракоша).

[192] В связи с этим возникает вопрос об «экстатических» алкалоидных средствах в современной Индии (типа *bhāṅg* на севере или *siddhi*, собств. 'оккультная сила', в Бенгалии). Не исключено, что *bhāṅg* этимологически следует связывать с указанным выше (см.) ностратическим звуковым комплексом. О такого рода средствах ср.: *Ward R. H.* A Drug-taker's Notes. London, 1959; *Newland C. C.* Myself and I. New York, 1963; *Bharati A.* The Tantric Tradition. London, 1965, p. 285f. и др.

[193] См.: *Kuiper F. B. J.* — IIJ, v. 12, 1970, p. 281. Ритуал покупки растения сомы обнаруживает, что некогда Сома идентифицировался с Варуной (ср. MS. III, 7, 8; KS. XXIV, 6; TS. VI, 1, 11. 4—5 и др.).

[194] Ср. типологически сходную символику в ряде южных традиций. Речь идет, напр., о разделении кокосового ореха надвое и выпускании из него жидкости (кокосовый орех имеет «мужской» и «женский» концы) в связи с символикой «единения-соития» (напр. Шивы и Шакти). См. *Nur Yalman.* Under the Bo Tree. Studies in Caste, Kinship, and Marriage in the Interior of Ceylon. Los-Angeles, 1967, p. 374.

[195] См. самовосхваления бога, напившегося сомы (RV X, 119).

[196] Само выжимание рассматривается как символ соития, а две части ладони, функционирующие как пресс, — как две женские *labia* (*jaghanādhiṣavaṇyā*. RV I, 28, 2).

[197] Ср. роль Сомы на свадьбе, загадки о соме и т. д. О божественном женихе и его связи с элементами Космоса см.: *Dick E. S.* The Bridesman in the Indo-European Tradition: Ritual and Myth in Marriage Ceremonies. — JAF, v. 79, 1966, p. 338—347. Ср. также: AV XIV, 2, 71 (со схемой отождествлений). Можно думать, что сам ритуал *domum deductio* (ср. нем. *Brautlauf* и под.) имеет в основе космологические образы.

[198] См.: *Lommel H.* Mithra und das Stieropfer. — Paideuma, Bd. 3, Hf. 6/7, 1949, S. 207—218.

[199] Ср. также: RV IV, 26, 6; IV, 27, 4; IV, 26, 4 (дляМану); IX, 48, 3 и др. Иногда вместо орла фигурирует сокол — RV IX, 87, 6; I, 80, 2; I, 93, 6; IX, 86, 24 и т. д.

[200] См.: *Schröder F. R.* Das Hymirlied. — Arkiv för nordisk filologi, Bd. 70, S. 1—40; *de Vries J.* Altnordische Religionsgeschichte. Bd. 2. Berlin, 1950, S. 71; *Мелетинский Е. М.* Мифологические песни, с. 346 и сл. и др. Интересно, что иногда конфликт в семье Громовержца вызывается не похищением чудесного предмета, а добровольным дарением его людям вопреки желанию детей Громовержца, ср. западноирианскую легенду об оружии громовника. См.: Сказки и мифы Океании... с. 58—59 и др.

[201] См.: *Kuiper F. B.* — IIJ, v. 12, 1970, p. 281—282.

[202] Что сома, как и Агни, принадлежал некогда к асурам, свидетельствует ряд текстов. Ср.: *tasmād āhur agnīṣomāv asuryāv iti.* JB II. 155. 1. 7; ср. KS XXXIV, 3. В другом месте (KS IX, 11) сообщается о том, как Праджапати создал дэвов и асуров как представителей двух составных частей божественного мира; при этом названные части соотносятся как с днем и ночью, так и с противопоставлением двух цветов. К двум варнам ср. последний стих в RV I, 179 (Агастья и Лопамудра) — Агастья служит аскетизму и процветанию рода.

[203] Ср. следующее соотношение: *daívyo vaí várṇo brāhmaṇáḥ, asuryàḥ śūdráḥ.* TB I. 2, 6, 7.

УКАЗАТЕЛЬ ПЕРВЫХ ПУБЛИКАЦИЙ

Статьи, помещенные в этом томе, были впервые опубликованы в следующих изданиях:

О некоторых теоретических основаниях этимологического анализа — Вопросы языкознания, 1960, № 3, с. 44—59.

Еще раз о некоторых теоретических аспектах этимологии (под заголовком «О некоторых теоретических аспектах этимологии») — Этимология 1984. М., 1986, 205—211 (сокращенный вариант той же работы см. в кн.: Международный симпозиум по проблемам этимологии, исторической лексикологии и лексикографии. Тезисы докладов. М., 1984, с. 43—47).

Парадоксы заимствований в сравнительно-исторической перспективе — Конференция «Ностратические языки и ностратическое языкознание». Тезисы докладов. М., 1977, с. 35—37.

Ностратика, глоссогенетика, этимология философов и поэтов (тезисы) — Конференция «Сравнительно-историческое языкознание на современном этапе. Памяти В. М. Иллич-Свитыча». 6—9 февраля 1990 г. Тезисы докладов. М., 1990, с. 6—8.

Пространство и текст — Текст: семантика и структура. М., 1983, с. 95—118, 297—298.

О категории притяжательности (частично опубликовано под заглавием «О некоторых предпосылках формирования категории притяжательности») — Славянское и балканское языкознание. Проблемы диалектологии. Категория посессивности. М., 1986, с. 142—167.

О числовых моделях в архаичных текстах — Структура текста. М., 1980, с. 3—58 (см. также в кн.: Из работ московского семиотического круга. М., 1997, 74—127).

К семантике троичности (слав. **trizna* и др.) — Этимология 1977. М., 1979, с. 3—20;

Marginalia к семантике троичности — Этимология 1980. М., 1982, с. 167.

К семантике четверичности (анатолийское **meu̯-* и др.) — Этимология 1981. М., 1983, с. 108—130.

Число и текст — Структура текста — 81. Тезисы симпозиума. М., 1981, с. 76—88.

Числовой код в заговорах. По материалам сборника Л. Н. Майкова «Великорусские заклинания» — Заговорный текст: генезис и структура. Материалы круглого стола. М., 2002, с. 70—92.

Заметка о числовом коде русских загадок — Число. Язык. Текст. Сб. статей к 70-летию Адама Евгеньевича Супруна. Минск, 1998, с. 247—258.

Об одном способе сохранения традиции во времени: имя собственное в мифопоэтическом аспекте — Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения чл.-корр. АН СССР Д. К. Зеленина). М., 1979, с. 141—149.

Из теоретической ономатологии (под заголовком «Две заметки из области ономатологии») — Имя: внутренняя структура, семантическая аура, контекст: 30 января — 2 февраля 2001 г. Тезисы международной научной конференции. Ч. 1. М., 2001, с. 61—69.

Имя как фактор культуры — Всесоюзная научно-практическая конференция «Исторические названия — памятники культуры». 17—20 апреля 1989 г. М., 1989, с. 125—129.

Постановка задачи реконструкции текста и реконструкции знаковой системы (в соавторстве с Вяч. Вс. Ивановым) — Структурная типология языков. М., 1966, с. 3—25 (см. также в кн.: Из работ московского семиотического круга. М., 1997, с. 45—73).

Заметки по реконструкции текстов — Исследования по структуре текста. М., 1987, с. 99—132.

Функция, мотив, реконструкция (несколько замечаний к «Морфологии сказки» В. Я. Проппа) — Studies in Slavic Folklore and Folk Culture, vol. 2. Berkeley, 1997, p. 120—141.

К реконструкции «загадочного» прототекста (о языке загадки) — Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст. 2. М., 1999, с. 54—68.

О ритуале. Введение в проблематику — Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988, с. 7—60.

Конные состязания на похоронах — Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990, с. 12—47.

Из наблюдений над загадкой — Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст. 1. М., 1994, с. 10—117.

К исследованию анаграмматических структур (анализы) — Исследования по структуре текста. М., 1987, с. 193—238 (см. также: Из анаграмматических исследований // Структура текста — 81. Тезисы симпозиума. М., 1981, с. 109—121).

Семантика мифологических представлений о грибах — Balcanica. Лингвистические исследования. М., 1979, с. 234—298 (см. также: On the semiotics of mythological conceptions about mushrooms // Semiotica, 1985, vol. 53—54, p. 295—357).

Владимир Николаевич Топоров

ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ЭТИМОЛОГИИ И СЕМАНТИКЕ

Том I

Теория и некоторые частные ее приложения

Издатель А. Кошелев

Художественное оформление переплета Ю. Саевича

Корректор О. Заикина

Подписано в печать 10.02.2004. Формат 70x100 1/16.
Бумага офсетная № 1. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.
Усл. печ. л. 65,79. Тираж 800 экз. Заказ № 695.

Издательство «Языки славянской культуры»
ЛР № 02745 от 04.10.2000.
Тел.: 207-86-93. Факс: (095) 246-20-20 (для аб. М153).
E-mail: Lrc@comtv.ru

Отпечатано с готового оригинал-макета
в ОАО «Чебоксарская типография № 1».
428019, г. Чебоксары, пр. И. Яковлева, 15.